Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Dritter Band.

Wien, 1852.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Inhalt des dritten Bandes.

Seite

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

Inhalt.

Mittheilungen aus dem kirchlichen Leben.

Facultätsarchiv.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

1.

Beiträge zur Dogmengeschichte.

I.

Einleitende Grundsätze.

§. 1. Begriff der Dogmengeschichte.

Nur das Leben hat eine Geschichte, denn Geschichte ist nichts als Verlauf eines Lebens. Leben aber gibt es blos im Reiche der organischen Wesen. Alles, was demnach organische Natur an sich trägt, *ist* Subject der Historie. Ein solches ist vorzugsweise die Kirche. Kraft ihres durch und durch organischen Wesens an die Gesetze des Wachsthums, der Entwickelung und Stätigkeit gebunden [1]), nehmen alle Momente ihres innern Lebens ihren nothwendigen geschichtlichen Verlauf. Ein Hauptmoment im Leben der Kirche ist ihre Glaubenslehre. Wie jedes besondere Lebensmoment, so hat auch die Glaubenslehre der Kirche ihre Geschichte. Und die treue und lebendige Darstellung der Entwickelung, welche die Glaubenslehre der Kirche im Laufe der Zeit erfahren hat, nennt man Dogmengeschichte, welche, je nachdem sie sich die kirchliche Glaubenslehre in ihrer Totalität oder nur einzelne Sätze derselben

[1]) Siehe meine „Geschichte der Kirche." I. Bd. Wien 1846. §. 2. S. 5 ff.

zum Vorwurfe nimmt, allgemeine oder specielle Dogmenhistorie ist [1]).

Diesem Zweige der historisch-kirchlichen Disciplinen vindiciren wir aber das Prädicat einer ausschließlich katholischen Wissenschaft in dem Sinne, daß von einer wahren Dogmengeschichte nur in der katholischen Kirche die Rede sein könne, weil eben nur in dieser organisches Leben waltet und nur in ihr Glaube und Lehre ihre organische Entwickelung finden. Wie wir deßhalb auf außerkirchlich-religiösem Boden das Vorhandensein eines wahrhaft organischen Lebens anzuerkennen nicht vermögen, so gibt es auch auf diesem Boden keine organische Glaubens- und Lehrentwickelung, welche Gegenstand einer Dogmengeschichte sein könnte.

§. 2. Der Episcopat, Träger der kirchlichen Lehrentwickelung.

Das innere Leben der Kirche fand sich als organisches Leben vom Anfange an die Thätigkeit der Hauptorgane des Leibes Christi gebunden. Als solche waren vom Herrn die Apostel gesetzt worden, welche in den Bischöfen der Kirche fortleben. Dem im Episcopate sich fortsetzenden Apostolate war demnach auch die Aufgabe geworden, unter dem Beistande des heiligen Geistes den göttlichen Charakter und ursprünglichen Bestand der kirchlichen Glaubenslehre eben so sehr in ihrer Integrität zu bewahren, als die naturgemäße Entwickelung derselben zu fördern und zu leiten.

---

[1]) Diese Eintheilung der Dogmengeschichte ist und kann allein im Umfange des Gegenstandes begründet sein. Wenn daher z. B. Dr. Baumgarten-Crusius in seinem Lehrbuche der christlichen Dogmengeschichte. (Jena 1831.) S. 49 schreibt: „Die allgemeine Dogmengeschichte stellt zuerst das Innere der Entstehung, Verschiedenheit und Veränderung der Dogmen in der christlichen Kirche dar, d. i. die Ursachen und Gründe, die Principien, welche bei jener, und in Hinsicht auf Geist, Stoff und Form des Denkens gewirkt haben;" so ist, abgesehen von dem ganz falschen und verwerflichen Begriffe, der hier von der Dogmengeschichte aufgestellt wird, dagegen zu erinnern, daß die Principien, welche hier in den Kreis der Dogmengeschichte gezogen werden, nicht in dieselbe, sondern in die Einleitung zu ihr gehören; denn nothwendig muß sich jede gute Eintheilung einer Wissenschaft aus ihrem Begriffe selbst ergeben.

In Schrift und Tradition floß der Kirche vom Anfange der Quell der geoffenbarten Wahrheit. Dieser Quell der Offenbarungslehre wuchs im Laufe der Zeit zu einem Flusse an, und der apostolisch-bischöfliche Lehrkörper verhütete unter dem Beistande des heiligen Geistes, daß die wilden Gewässer der Menschenmeinung sich nicht in den Fluß ergoßen. Bei der immer höher steigenden Entwickelung des Glaubens und der Lehre hatte der jeweilige Episcopat blos seine Sorgfalt auf das in der nächsten Vergangenheit eingetretene Entfaltungsmoment zu richten und seinen dogmatischen Einklang mit demselben zu bewahren. Stimmte darum die Häresie einen mehr oder weniger grellen Mißton an, so brachte der bischöfliche Lehrkörper dieselbe dadurch zum Schweigen, daß er den Mißklang derselben mit der kirchlichen Vergangenheit nachwies, indem er die Stimmen und Aussprüche der orthodoxen Väter und Lehrer vorbrachte und dieselben den Meinungen der Häretiker entgegenhielt.

Indem man auf die Väter und Lehrer der Kirche, diese unverwerflichen Zeugen für die bis zu ihrer Zeit eingetretene Lehrentwickelung zunächst zurückging, unterließ man nicht, diesen in Glauben und Lehre stattgefundenen Fortschritt als einen stätigen dadurch aufzuzeigen, daß man seine Uebereinstimmung mit den Grundzügen der Lehre aufwies, wie selbe in dem Buchstaben der heiligen Schrift verzeichnet waren. Wollte Jemand das Wachsthum und die Entwickelung der geoffenbarten Wahrheit verkennen, die Lehrautorität der Väter hintansetzen und seinen Glauben allein auf das einfache noch unentwickelte Schriftwort fixiren, so ward das Beginnen desselben als heterodox und unkirchlich zurückgewiesen, und Falls er mit Verachtung des bischöflichen Lehrkörpers seiner Zeit an seinem Irrthume festhielt, traf ihn als Häretiker das Anathem des Episcopates.

Diese dogmatischen Fundamentalgrundsätze waren durch die ganze alte Kirche hin so allgemein anerkannt, daß auch alle Häretiker sie für ihre Irrthümer geltend zu machen suchten, indem sie sich auf heilige Väter als Gewährsmänner ihrer Meinungen beriefen.

„Auf daß es nicht scheine wir brächten dies mehr aus eigener Ansicht, denn aus kirchlicher Autorität vor,“ so schrieb um das Jahr 434 der gelehrte Presbyter und Mönch von Lerins **Vincentius** († 450)

in seinem gewaltigen Büchlein wider die Ketzereien [1]), „so haben wir als Beleg das h. Concil angeführt, das vor nahe drei Jahren zu Ephesus in Asien gefeiert wurde. Als es sich dort um Feststellung der Glaubensbestimmungen handelte, erschien allen Bischöfen, die dort bei 200 an der Zahl zusammengekommen waren, das als am meisten katholisch (catholicissimum), als das Verlässigste und Beste, daß die Aussprüche der heiligen Väter vorgelegt werden, von denen es feststand, daß sie Alle katholische Bischöfe gewesen und verblieben seien, damit aus ihrer übereinstimmenden Erklärung ordentlich und feierlich das heilige Ansehen (religio) des alten Glaubenssatzes bekräftigt und die Blasphemie der profanen Neuerung verdammt würde. Und nachdem dieses geschehen, ward gerechter und verdienter Weise der unfromme Nestorius als im Widerspruche mit der Vergangenheit befangen erklärt, der gottselige Cyrillus aber als im Einklange mit derselben stehend. Und damit zur Beglaubigung der Sache Nichts fehle, haben wir Namen und Zahl jener Väter angegeben, nach deren übereinstimmendem und einmüthigem Ausspruche dort die Stellen der heiligen Schrift (legis sacrae proloquia) ausgelegt und dem göttlichen Dogma die bestimmte Fassung gegeben wurde (divini dogmatis regula constabilita est). Es waren aber die Männer, deren Schriften in jenem Concil entweder als Richter oder als Zeugen vorgelesen wurden: der heilige Petrus, Athanasius und Theophilus von Alexandrien; die heiligen Gregor von Nazianz, Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa; die heiligen Päpste Felix und Julius, so wie die heiligen Cyprian von Carthago und Ambrosius von Mailand. Diese alle wurden zu Ephesus als Lehrer, Räthe, Zeugen und Richter vorgeführt und die heilige Synode, die Lehre derselben bekennend, ihrem Rathe folgend, ihrem Zeugnisse glaubend und

---

[1]) Commonitorium adversus haereses. Vincentius selbst hatte sein Büchlein überschrieben: Tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates. Das Commonitorium gab Steph. Baluze mit Noten zuerst heraus Cantabrigii 1687. 8. Ich citire nach der Ausgabe Augustae Vindelicorum 1843. 12.

ihrem Urtheile sich unterwerfend, that ihren Ausspruch über die Bestimmungen des Glaubens . . . Dagegen haben wir die lästerliche Anmaßung des Nestorius getadelt, weil er sich brüstete, er verstehe zuerst und allein die heilige Schrift, und alle Die seien Ignoranten, welche vor ihm das Lehramt verwaltet und das Wort Gottes ausgelegt haben, und weil er endlich gar behauptete, auch jetzt irre die ganze Kirche und habe immer geirrt, weil sie nach seiner Meinung unwissenden und im Irrthume befangenen Lehrern gefolgt sei und folge [1]."

§. 3. Die Symbola der Kirche als Ausdruck der stätigen Lehrentwickelung.

Gegenüber dem unkirchlichen Gebaren mit Schrift und Tradition, dessen die Häresie sich unterfing, war der bischöfliche Lehrkörper stets durchdrungen von dem Bewußtsein des lebendigen Zusammenhanges Beider, so wie der lebenskräftigen durch stätigen Fortschritt sich kundgebenden Natur der Kirchenlehre. Während die Häresie die naturgemäße Entwickelung des kirchlichen Dogmas aufhalten und unterbrechen, oder fremde Elemente der in Fluß gesetzten Glaubens- und Lehrsubstanz beimischen wollte, wahrte der vom heiligen Geiste geleitete Episcopat eben so sehr die in der Darlegung ihres innern Gehaltes begriffene Kirchenlehre, als er sie schützte vor jeder Trübung der göttlichen Wahrheit durch irdischen Beischlag. Die deutlich zu Tage getretenen Entwickelungsmomente des kirchlichen Dogmas faßte der jeweilige bischöfliche Lehrkörper in Wort und Schrift, und das ursprüngliche kirchliche Symbolum [2]) als göttlich gegebene Grundlage der Lehrentwickelung heilig haltend, fügte er demselben, wie dort zu Nicäa und Constantinopel [3]), die gegebenen Glaubens- und Lehrbestimmungen als natürliche Entwickelungsmomente ein, also daß die spätern kirchlichen Symbola sich nur als das ursprüngliche apostolische erwiesen, aus dessen Stamme im Laufe der Zeit einzelne Aeste und Zweige hervorgebrochen waren, als die zur Entfaltung gekommenen Momente dieses und jenes Glaubensartikels.

---

[1]) Commonitor. cap. penultim. ed. cit. pag. 100 ss.

[2]) Ueber das apostolische Symbolum s. meine »Geschichte der Kirche.« I. §. 50 S. 123 f.

[3]) Ebendaselbst II. §. 223 S. 199. §. 296 S. 384 f.

Ueber diese unter der Hut der lehrenden Kirche vor sich gegangene Glaubensentwickelung sprach **Vincentius** in seiner gründlichen und treffenden Weise also: „O Timotheus, sagt der Apostel, bewahre die Hinterlage des Glaubens! Wer ist heutzutage Timotheus, wenn nicht die ganze Kirche oder insonderheit der gesammte Körper der Bischöfe? Hüte die Hinterlage, sagte er, das ist, den Schatz des katholischen Glaubens erhalte unverletzt und unversehrt. Gold hast du erhalten, Gold gib wieder. Hat dich das göttliche Amt an Geist, Gewandtheit und Lehrgabe tüchtig gemacht, dann schleife die kostbaren Edelsteine des göttlichen Dogmas, füge sie sorgfältig an einander und verziere sie kunstfertig und gieße über dieselben Glanz, Geschmack und Schönheit. Durch deine Darstellung komme man zum klaren Verständnisse dessen, was man früher als minder klar glaubte. Die Nachwelt wünsche sich Glück, daß sie mit Deiner Hilfe begreift, was die Vorzeit unbegriffen ehrte. Dasselbe jedoch, was du gelernt hast, lehre; so daß du, ob du auch auf neue Weise sprichst, nicht Neues vorträgst [1]." — „Da spricht vielleicht Jemand: soll denn also in der Kirche kein Fortschritt des Glaubens Statt haben? Wohl greife ein solcher Platz und zwar ein gewaltiger; so jedoch aber, daß es in Wahrheit ein **Fortschritt** des Glaubens sei, **nicht Veränderung**. Mit der Stufenfolge der Zeitalter wachse also und schreite viel und stark vorwärts die Einsicht, das Wissen und die Weisheit der Einzelnen sowohl als der Gesammtheit, des Einen wie der ganzen Kirche; aber blos in demselben Gegenstande, nemlich **in demselben Dogma, in demselben Sinne, in demselben Glaubenssatze** [2]" .... „Denn es ist billig und recht, daß die alten Lehrsätze der himmlischen Philosophie im Laufe der Zeit sorgfältig behandelt, gefeilt, geglättet werden; aber es ist nicht erlaubt sie zu verkehren, es ist unrecht sie zu beschneiden und zu verstümmeln. Wohl sollen sie Deutlichkeit, Licht, Bestimmtheit gewinnen, aber nothwendig müssen sie ihre volle ungeschmälerte Eigenthümlichkeit behalten [3]) ...

---

[1]) Commonitor. ed. cit. c. 27 pag. 68 s.

[2]) Ibid. c. 28 p. 70 s.

[3]) Ibid. c. 30 p. 74

Die Kirche, die treue und vorsichtige Hüterin der bei ihr hinterlegten Glaubenswahrheiten, ändert darum an denselben niemals Etwas, mindert und mehrt an ihnen Nichts, sondern ist mit allem Fleiße auf das Eine bedacht, daß sie durch sorgfältige und weise Behandlung der alten Lehrsätze jene, welche von Alters her Form und Gestalt gewonnen, glänzend ausstatte, die schon entwickelten feststelle, die schon bestimmten bewache. Was hat sie endlich je Anderes durch die Beschlüsse der Concilien angestrebt, als daß Dasselbe, was man früher einfältig (simpliciter) glaubte, später besonnener (diligentius) geglaubt wurde, was man vorher lässiger predigte, später nachdrücklicher gepredigt wurde? Dieses und nichts Anderes hat allezeit die katholische Kirche, veranlaßt durch die Neuerungen der Häretiker, durch ihre Conciliensschlüsse vollbracht: daß sie nemlich das was sie früher von den Vätern in blos mündlicher Ueberlieferung empfangen, für die Nachkommen in schriftlicher Urkunde verzeichnete, indem sie eine große Summe von Wahrheiten in wenige Worte zusammenfaßte, und meistens um des deutlichen Verständnisses willen den keineswegs neuen dogmatischen Begriff mit einem treffenden neuen Worte bezeichnete [1]."

II.

Entwickelung der Lehre von der menschlichen Natur und von der Gnade in der alten Kirche.

Uebersicht.

Wenn die Lehrpunkte von der Trinität, von der Menschwerdung des Sohnes Gottes und von der Person des Erlösers vorzugsweise in der orientalischen Kirche zu ihrer Entwickelung kamen, so fiel der abendländischen Kirche besonders die Aufgabe anheim, ihren Glauben an die durch den Sündenfall verdorbene und dadurch zur Wirkung des ewigen Heiles untüchtig gewordene menschliche Natur,

[1]) Ibid. c. 32 p. 76 s.

die darob des Beistandes der übernatürlichen göttlichen Gnade unumgänglich bedürftig geworden, wider die Irrthümer des Pelagianismus, Prädestinatianismus und Semipelagianismus zu vertheidigen, und demselben deutliche und bestimmte Fassung zu geben. — Unsere Darstellung dieser Lehrentwickelung verläuft demnach in 3 Artikeln.

Erster Artikel.

Der Pelagianismus [1]).

§. 1. Pelagius und seine Irrthümer.

Zu Ende des vierten Jahrhunderts lebte in Rom ein Mönch und Laie aus dem Volke der Brittonen [2]), Namens Pelagius, ausgezeichnet durch sittlichen Eifer sowohl, als durch Scharfsinn des Geistes.

Damals bewegte die christliche Welt die Frage über Origenes und seine Lehrmeinungen, welche insbesondere in Rom durch den Presbyter Rufinus von Aquileja, der eine Hauptschrift des Origenes „von den Grund- und Wesenlehren“ (περὶ ἀρχῶν) des Christenthums lateinisch bearbeitet hatte, in Umlauf gesetzt wurden. Es konnte nicht fehlen, daß die Frage der Zeit auch den Pelagius be-

---

[1]) Die reichhaltigste Quelle zur Geschichte des Pelagianismus ist der Tomus X. der Werke des h. Augustinus nach der Ausgabe der Mauriner. Mir ist die Editio Veneta 1733 zur Hand, nach welcher ich den Ort der angeführten Belege in Folgendem kurz also bezeichne: X. und pag.

[2]) Pelagius wird überall „Britto“ genannt. Der Volksstamm der Brittonen bewohnte aber sowohl Britannien als die Nordwestküste von Gallien, die Britannnia minor oder Bretagne. Deßhalb schwankten die Historiker über das Vaterland des P. zwischen Britannien und der Bretagne. So noch Dr. Carl Hase, Kirchengesch. 3 Aufl. Leipz. 1837. S. 139. Ich selbst war lange geneigt, P. für einen Landsmann des h. Patricius zu halten, mußte mich aber endlich für die Insel Britanniens entscheiden. Dazu bestimmte mich die Stelle Prosper's contra Collatorem c. 21 (Opp. ed. Venet. 1744. tom. I. pag. 209): „ab hoc eodem morbo Coelestinus Britannias liberavit, quando quosdam inimicos gratiae solum suae

schäftigte. Wie die Ansichten des Origenes überhaupt unter den Mönchen den meisten Eingang gefunden hatten, so fand die eine und andere Meinung des Alexandriners auch Beifall bei Pelagius. Dieses war insbesondere der Fall mit der heterodoxen Ansicht des Origenes von der Erbsünde. Wenn Dieser auch selbst den Glaubenssatz der Kirche: „in Allen, auch den Kleinen, seien die ursprünglichen Flecken der Sünde," als aus apostolischer Ueberlieferung stammend bezeugte [1]), so hegte er doch die Meinung von einer vorweltlichen Existenz (προΰπαρξις) der menschlichen Seelen [2]), mit welcher sich der kirchliche Glaube an die allen Menschen ob ihrer Abstammung aus Adam anklebende Sünde nicht vertrug. Wenn auch der denkende Kopf eines Pelagius die Prämissen des Adamantius vielleicht fallen ließ, so hielt er doch und zwar noch fester und entschiedener als Origenes selbst an dem Satze: Es gebe keine durch Zeugung fortgepflanzte Sünde.

Diese dem Glauben der Kirche zuwiderlaufende Ansicht sprach Pelagius zuerst in seiner kurzgefaßten Auslegung der Paulinischen Briefe aus, indem er sie kluger Weise (denn Papst Anastasius hatte den Origenes und insonderheit die Rufinische Ausgabe seiner Bücher περὶ ἀρχῶν im J. 400 verdammt) nicht als seine Ueberzeugung, sondern als Meinung Anderer in Form von Einwürfen beim Commentare über Röm. 5, 12 also vortrug: „Jene aber, welche wider die Fortpflanzung (traducem) der Sünde sind, greifen sie also an. Wenn die Sünde Adams, sagen sie, auch den nicht Sündigenden geschadet hat, so nützet also auch die Gerechtigkeit Christi den Ungläubigen, weil es sich ziemt, daß in ähnlicher Weise ja noch mehr durch Einen gerettet werden, als früher durch Einen zu Grunde gingen. Dann sagen sie: Wenn die Taufe jene alte Sünde abwäscht, so müssen die, so von

---

originis occupantes etiam ab illo secreto exclusit Oceani" verglichen mit Beda's histor. eccl. I. c. 10. 17 (Opp. ed. Colon. 1688 tom. III. pag. 7 ss.).

[1]) Siehe m. Gesch. d. Kirche I. S. 142

[2]) Ueber die origenistische Präexistenz der Seelen s. Guerike de schola quae Alexandriae floruit, catechetica. Halis. 1824. p. 232

zwei Getauften geboren sind, dieser Sünde los sein; denn diese konnten ja auf ihre Kinder nicht übertragen, was sie selbst gar nicht hatten. Dazu kommt noch das, daß, wenn die Seele nicht fortgepflanzt wird (si anima non est ex traduce), sondern nur der Leib, auch dieser nur die Erbsünde (traducem peccati) hat und allein die Strafe verdient; denn sie sagen: es sei ungerecht, daß die heute nicht aus der Masse Adams geborene Seele eine solche alte fremde Sünde trage. Auch sagen sie: auf keine Weise sei zuzugeben, Gott, der die eigenen Sünden nachläßt, rechne fremde zu." Die angezogene Stelle aus dem Römerbriefe legte er aber also aus, daß nur Jene der Sünde Adams schuldig seien, welche ihm in der Uebertretung der göttlichen Gebote folgen, nicht aber Alle, welche aus seinem Samen durch die Geschlechtsfolge abstammen [1]).

Mit dem Glauben an die Erbsünde mußte der consequente Pelagius Alles läugnen, was die Kirche als Folge derselben in der Natur des Menschen hinstellte. Ihm mußte jeder aus dem Mutterleibe Hervorgegangene so wesentlich vollkommen gelten, wie Adam war, ehe er sündigte. Die Kindertaufe konnte er nicht für nothwendig prädiciren zur Vergebung einer Sünde, deren Vorhandensein er nicht anerkannte. War die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande so vollkommen wie sie Gott geschaffen, so konnte Pelagius einen übernatürlichen göttlichen Beistand, dessen der Mensch zur Uebung des Guten nothwendig bedürfe, nicht statuiren. Mit Ausschluß der göttlichen Gnade schrieb er allein dem freien Willen des Menschen Vermögen und Verdienst der Tugend zu, und das aus dem christlichen Bewußtsein des natürlichen sittlichen Unvermögens geflossene Wort des Augustinus, welches derselbe in seinen Bekenntnissen an Gott gerichtet: „Verleihe, was Du gebietest und gebiete, was Du willst!" versetzte das stoische Wesen des Pelagius in solche Aufregung, daß er mit dem Bischofe, der es zu Rom in seiner Ge-

---

[1]) Aus dem Commentare des Pelagius über die Paulinischen Briefe bei August. l. 3. de peccat. meritis et remiss. (X. p. 71. 73) und Commonitor. M. Mercatoris (X. append. pag. 63 s.)

genwart ausgesprochen hatte, darüber fast in Haber gerieth [1]). Aber auch bei andern Gelegenheiten disputirte er wider die göttliche Gnade. — Erschien ihm der freie Wille des Menschen aus sich selbst tüchtig genug zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes, so konnte er weder Juden noch Heiden ausschließen von dem ewigen Leben, als dem gerechten Lohne treuer Pflichterfüllung, und die ganze Oekonomie des neuen Bundes konnte ihm nicht absolut nothwendig in der menschlichen Natur begründet gelten, als die von Gott geordnete alleinige Rettungs- und Heilsanstalt der Sterblichen.

Pelagius hatte in und außer Rom Freunde, und gewann nicht wenige derselben auch zu Schülern seiner Lehrmeinungen. Als diese in weitern Kreisen bekannt zu werden anfingen, verließ Pelagius das von den Gothen im Jahre 410 bedrohte Rom, ging über Sicilien nach Afrika und wendete sich nach kurzem Aufenthalte zu Carthago in den Orient. Der bedächtige Mönch hatte besonders in Afrika, das ihm als ein gar wenig empfänglicher Boden für seine Ansichten erscheinen mochte, mit denselben zurückgehalten; nichts desto weniger sollten aber dieselben hier die erste kirchliche Censur erfahren.

§. 2. Caelestius, Hauptvertreter des Pelagianismus.

Wahrscheinlich zugleich mit Pelagius hatte sein vertrautester Schüler Rom verlassen. Dieser war der, vielleicht aus Campanien und von vornehmer Geburt stammende Caelestius [2]), ein vielseitig gebildeter scharf denkender Mann, welcher offener und freier als Pelagius seine religiösen Meinungen aussprach. Dieses that er er auch zu Carthago, wo er zurückgeblieben und die Presbyterwürde sich fast erschlichen hätte. Da brachte die wachsame Geistlichkeit seine Aeußerungen wider die Gnade Christi vor das bischöfliche Tribunal,

---

[1]) Augustin. de dono perseverantiae c. 20 (X. p. 851)

[2]) Dr. Carl Hase a. a. O. macht Caelestius, wie den Pelagius, zum britannischen Mönche; M. Mercator kannte ihn weder als Britten noch als Mönch. Siehe desselben Commonitor. bei Mansi Conc. Coll tom. IV. Florent. 1760 p. 291 ss. und über das Folgende Augustin. ad Hilar. Epist. 157 (Opp. tom. II. ed. Venet. 1729. p. 552)

und Caelestius mußte sich zu Anfang des J. 412 vor ein Concil stellen, dem der Bischof Aurelius von Carthago vorsaß. Hier trat als Kläger gegen Caelestius der ehemalige Diakon des heiligen Ambrosius Paulinus auf, indem er demselben zur Last legte: er lehre nicht nur selbst Irriges, sondern verbreite auch durch Sendlinge diese Irrthümer in den Provinzen und zwar:

„Adam sei sterblich geschaffen, so daß er, mochte er sündigen oder nicht, gestorben sein würde."

„Die Sünde Adams habe ihm allein geschadet, nicht dem menschlichen Geschlechte."

„Die neugeborenen Kinder befinden sich in demselben Zustande, in welchem Adam vor der Sünde war."

„Es sterbe weder das ganze Geschlecht der Menschen ob des Todes oder der Sünde Adams, noch stehe das gesammte Geschlecht der Menschen auf ob der Auferstehung Christi."

„Die Kinder, obschon sie nicht getauft werden, erhalten das ewige Leben."

„Der Mensch könne ohne Sünde sein und Gottes Gebote leicht halten;"

„denn auch vor der Ankunft des Herrn habe es Menschen ohne Sünde gegeben, und das Gesetz bringe ins Himmelreich, so wie das Evangelium [1]).

Caelestius stellte diese Sätze als die seinigen nicht in Abrede, gab aber die Erklärung: Ueber die Fortpflanzung der Sünde sei er unentschieden, denn er habe von katholischen Bischöfen darüber Verschiedenes vernommen. Als er dieselben nennen sollte, wußte er nur den Presbyter Rufinus anzugeben, der da zu Rom gesagt hätte, daß es keine Erbsünde gebe (tradux peccati non est); diese werde von mehrern Katholiken verworfen, von andern aber angenommen

---

[1]) M. Mercator. common. l. c. p. 293, verglichen mit demselben bei Augustin X. Append. p. 64

und dürfe ohne Gefahr, deßhalb der Häresie beschuldigt zu werden, in Frage gestellt werden (quaestionis res est ista; non haeresis). Denke er aber auch also über die Erbsünde, so habe er nichts desto weniger immer die Nothwendigkeit der Kindertaufe behauptet. — Dieser Erklärungen ungeachtet verwarfen die Bischöfe die Sätze des Caelestius als häretisch, die er als solche verdammen sollte. Aber obschon zu wiederholten Malen darüber vernommen, ließ er sich auf keine Weise dazu bewegen und ward deßhalb der Kirchengemeinschaft verlustig erklärt; er appellirte jedoch von dieser Sentenz an das Urtheil des Papstes. Ohne aber dieser Berufung Folge zu geben, verließ Caelestius Carthago und begab sich nach Asien.

Ehe jedoch der Pelagianismus durch das Gesammturtheil der Kirche als Häresie verworfen ward, mußte er durch die Kraft des kirchlichen Geistes auf dem Gebiete der Erkenntniß überwunden werden. Dieser Aufgabe war nur ein Geist gewachsen, der, gleich groß als Mensch und Christ, die Tiefen der menschlichen Natur wie der göttlichen Offenbarung durchschaute. Ein solcher Geist ward der Kirche geboren in

§. 3. Augustinus.

Aurelius Augustinus, der Sohn des heidnischen Patricius und der christlichen Monica, ward geboren zu Tagaste in Numidien am 13. November 354. Auf ihn war der unversöhnliche geistige Gegensatz, in welchem Vater und Mutter zu einander standen, verpflanzt worden, und Heidenthum und Christenthum stritten um den Besitz des Augustinus einen langen Kampf, bis endlich in seinem 33. Jahre das Licht über die Finsterniß den vollendetsten Sieg gewann.

Unter grammatischen und rhetorischen Studien daheim und zu Madaurä jagte der talentreiche Jüngling der Welt nach, und mächtig war der Drang der Sinnlichkeit in ihm geworden, als er in die Jahre des Jünglings trat. So kam er voll von Bildern der sinnlichen Liebe im 17. Jahre höherer Studien halber nach Carthago, und warf sich hier in die Arme fleischlicher Lüste und in die Vergnügungen des Theaters, während daheim der Vater starb. Augustinus zählte 19 Jahre, als ihm der Hortensius des Cicero eine edlere Richtung auf

das Studium der Philosophie gab. Er fand jedoch in dem Buche den Namen „Christus" nicht, den er als Inbegriff aller Weisheit mit der Muttermilch eingesogen hatte, und begab sich darum an das Lesen der heiligen Schrift. Aber wie armselig erschien ihm das prunklose Wort Gottes neben der Eleganz des Tullius! Der Hochmüthige und Fleischlichgesinnte, dem die heilige Schrift ein versiegeltes Buch war, ließ sich nun durch den Ruf: „Wahrheit, Wahrheit!" in die Schlingen der Manichäer locken. Bitter beweinte Monica, die treue Dienerin des Herrn, das Verderben ihres Sohnes, und vernahm endlich aus bischöflichem Munde das aufrichtende Wort: Der Sohn solcher Thränen kann nicht zu Grunde gehen. — Von seinem 19. bis zum 28. Jahre hing Augustinus, während er zu Carthago die Rhetorik lehrte, in den Stricken der Manichäer, dürstend nach dem Quelle der Weisheit, dessen Erschluß man ihm verheißen hatte. Da kam endlich der Bischof der Secte, Namens Faustus, auf welchen der vor Ungeduld brennende Hörer immer vertröstet worden war. Er war ein großer Teufelsstrick, der durch die Gabe süßer Rede oberflächliche Geister zu fesseln verstand, selbst höherer Bildung ermangelnd. Bald durchblickte der reichgebildete Augustinus die große Armuth des Mannes und damit die Hohlheit der ganzen Secte. Dennoch sagte er sich nicht äußerlich von ihnen los und hielt sich zu den Manichäern auch in Rom, wohin er sich im J. 383 begeben hatte, um auch da die Beredsamkeit zu lehren. Mit ihrer Hilfe erlangte er auch das erledigte öffentliche Lehramt der Rhetorik in Mailand. Hieher hatte ihn im Jahre 385 der Herr geführt, um den an aller Wahrheit Verzweifelnden durch Seinen großen Diener, den Bischof Ambrosius, unvermerkt zur Quelle aller Weisheit zu leiten. Denn während der Rhetor an dem Munde des durch Wohlredenheit ausgezeichneten Bischofes hing, drang mit dem beredten Worte auch die von demselben getragene Wahrheit in die Seele des Zweiflers. Bald schien dem Augustinus der katholische Glaube nicht rettungslos wider die Einwürfe der Manichäer und in Kurzem erkannte er denselben als noch so wenig besiegt, daß ihm vielmehr der Sieg desselben einzuleuchten begann. Er verließ nun die Manichäer und beschloß Katechumen der Kirche zu bleiben, bis ihm das Licht der Wahrheit aufginge. — In diesem

Zustande fand ihn Monica, welche die besorgte Mutterliebe über das Meer nach Mailand getrieben hatte, und sie freute sich darob in der festen Zuversicht: der Herr werde den der Witwe gestorbenen Sohn ob ihrer Thränen erwecken und ihr wiedergeben. Und reichlicher flossen nun die Gebete und Thränen der Mutter, auf daß der Herr Seine Hilfe beschleunige, und die Finsternisse des Sohnes erleuchte. Da senkte sich unter den Predigten des Ambrosius der Glaube in das Herz des Augustinus, das noch fort und fort an der Eitelkeit und Lust der Welt hing und nur durch den Gedanken an Tod und Gericht vor gänzlichem Versinken bewahrt wurde. So verfloß das 30. und 31. Jahr des Augustinus. Immer näher rückte jetzt die Stunde seiner Wiedergeburt. Der Herr ließ ihn durch den Presbyter Simplicianus die Kirche als Mutter der Christen erkennen, und tiefen Eindruck machte auf ihn die Kunde von der Bekehrung des berühmten Rhetors Victorinus zu Rom und von dem wunderbar heiligen Leben des Antonius in Aegypten. Da warf Augustinus einen vergleichenden Blick auf sich und schauderte zusammen bei dem Anblicke seiner sittlichen Verkehrtheit, wie er so durch und durch befleckt und voller Geschwüre sei! Und es befiel ihn ungeheure Scham und mit scharfen Worten peitschte er sein Ich ob der Saumsal, dem Herrn zu folgen. Und es entbrannte ein gewaltiger Streit in seinem Innern und tief aufgeregt sprach er zu seinem Freunde und Hausgenossen Alypius: Siehe, da stehen Ungelehrte auf und reißen den Himmel an sich, und wir mit all unserer Gelehrsamkeit sind herzlos und wälzen uns in Lüsten des Fleisches! — Um ungestört seinen Gefühlen sich zu überlassen, ging Augustinus hinab in den Garten und hier entlud sich endlich der ungeheure Sturm seines Innern in einer gewaltigen Fluth von Thränen, und laut weinend und schluchzend seufzte er in bitterer Reue und Zerknirschung seines Herzens zum Herrn: Wie lange noch, wie lange? Warum soll diese Stunde nicht das Ende meiner Schmach sein? — Da klang es in seine Ohren wie Kindessang aus einem Nachbarhause: „Nimm und lies, nimm und lies!" Und eine Gottesstimme darin vernehmend, die zu ihm wie einst zu Antonius spreche, griff er nach der Rolle der Paulinischen Briefe, die er mit sich getragen, und sein Blick fiel auf die Stelle Römer 13, 13: „Nicht in Fressen und

Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Streit und Neid; sondern ziehet an den Herrn Jesus Christus und thuet dem Fleische nicht Vorsorge zur Wollust!" Augustinus brauchte nicht weiter zu lesen. Mit dem Schlusse des Satzes ging in seinem Herzen das Licht von Oben auf, und alle Zweifel und Finsternisse schwanden. Der Strahl der Gnade hatte ihn berührt; Augustinus war bekehrt. Der Umgewandelte gab sein Lehramt auf, ward von Ambrosius in der Osternacht (21. April) des J. 387 getauft und ging mit den Seinigen über Ostia, wo Monica starb, nach Afrika zurück [1]. Hier lebte er in ländlicher Zurückgezogenheit bei Tagaste mit einigen Freunden in strenger Ascese, verbunden mit schriftstellerischer Thätigkeit, und so gepriesen ward sein Name weithin in kurzer Zeit, daß er sich hüten mußte an Orten sich zu zeigen, die ohne Bischof waren, damit das Volk ihn nicht presse zum Hirtenamte. So geschah ihm im J. 391 zu Hipporegius (Bona), wo der Widerstrebende vom Bischofe Valerius zum Presbyter geweiht wurde, um nicht lange darnach noch bei Lebzeiten desselben (J. 395) als sein Nachfolger die Bischofsweihe annehmen zu müssen [2].

So beschränkt der Sprengel von Hipporegius war, so unbeschränkt waltete der Geist des Bischofs Augustinus in der Kirche Afrikas und des gesammten Abendlandes, und voll seines Ruhmes war der christliche Orient [3]. Alle Fragen, welche die Kirche seiner Zeit bewegten, fanden in dem tiefen gotterleuchteten Geiste des Bischofes von Hippo ihre vollendete Lösung. Als nun die pelagianische Irrlehre wider die Erbsünde und Gnade in Afrika auftauchte, war Niemand zum Streiter wider dieselbe berufener als der Mann, der in gleichem Grade das tiefe Verderben der menschlichen Natur und die Wunder der göttlichen Gnade an sich erfahren hatte.

---

[1]) S. Augustini Confession. L. 1—9 (Opp. ed. cit. tom. I. pag. 69—170)

[2]) S. Augustini vita auctore Possidio c. 3. 4. 5 (X. Append. p. 259 ss.)

[3]) Siehe m. Gesch. d. Kirche II. §. 253 S. 275

§. 4. Augustinus über die Erbsünde.

Den Verhandlungen mit Caelestius hatte Augustinus nicht beigewohnt; als er aber darauf nach Carthago gekommen war, hatte er die Acten des Concils gelesen und sie mit seiner Unterschrift bestätigt [1]). Von da an war der eifrige Seelenhirt sowohl in Predigten als in Privatgesprächen bemüht, gegen die hier verworfenen Irrthümer des Caelestius die Gemüther der Gläubigen zu befestigen. Bald jedoch war er auch bewogen, wider die Ansichten des Pelagius zur Feder zu greifen. Die Anhänger der pelagianischen Meinungen belästigten nemlich mit ihren Ansichten auch den einflußreichen Staatsmann Marcellinus [2]), was diesen bestimmte bei Augustinus sich Rath zu erholen. Dieser richtete deßhalb an denselben 3 Bücher über Schuld und Nachlassung der Sünden und über die Taufe der Unmündigen [3]), in deren erstem und letztem er vorzugsweise die Kirchenlehre von der Erbsünde wider die Irrthümer des Pelagius zu rechtfertigen unternahm.

Die Pelagianer gingen von der Behauptung aus: Adam sei sterblich geschaffen worden und der Tod würde ihn getroffen haben, auch wenn er nicht gesündigt hätte. Dawider bemerkte Augustinus: Diejenigen, welche den Tod Adams als nothwendige Folge der Natur ansehen, mühen sich das Wort der Schrift: „An welchem Tage ihr davon essen werdet, sollet ihr des Todes sterben," nicht vom leiblichen, sondern vom geistigen Tode der Sünde zu deuten. Was werden sie aber zu dem die Sünde strafenden und verdammenden Worte Gottes sagen, so Er zu dem ersten Menschen sprach: „Du bist Staub und sollst zu Staube werden?" Dieses Wort geht schlechthin nicht die Seele an und beweiset, daß der

---

[1]) S. Augustin. Retract. c. 33 (I. 53) und: de gestis Pelagii c. 11 (X. p. 204)

[2]) Ueber Marcellinus s. m. Abhdlg.: „Der Geist des h. Augustinus" in der Tübing. Quartalschr. 1849. S. 54

[3]) De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum libri tres (X. p. 1—84). Die Abfassung dieser Bücher fällt in das Jahr 412. Siehe die praefatio der Mauriner in tomum decimum Nr. V

irdische Leib, hätte Adam nicht gesündigt, dem Tode entrückt, in einen geistigen Leib und zur Unsterblichkeit übergegangen sein würde Denn gesetzt, Adam habe einen sterblichen Leib gehabt, folgt daraus, daß er nothwendig sterben mußte? Oder ist es denn so wunderbar, wenn Gott dem gehorsamen Menschen das gewährte, daß er obschon eines sterblichen Leibes zur Zeit, da Gott wollte, aus der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit ohne Dazwischenkunft des Todes gelangt wäre? Der Tod des Leibes ward also über Adam verhängt als Strafe seiner Sünde und er ist das Erbtheil Aller, die aus ihm geboren werden. Wie der Apostel (1 Cor. 15, 21) schreibt: „Durch Einen Menschen der Tod und durch Einen Menschen die Auferstehung der Todten, denn so wie in Adam Alle sterben, so auch werden in Christus Alle lebendig werden." Dieses Wort von dem Tode der Seele zu verstehen, läßt der Gegensatz nicht zu, welcher von der Auferstehung des Leibes handelt, denn dieser ist nur der Tod des Leibes entgegengesetzt [1]).

Darauf wendete sich Augustinus zur Vertheidigung der Erbsünde, und suchte dieselbe zuerst aus der classischen Stelle Röm. 5, 12 wider die Einwendungen der Pelagianer zu begründen. Er ging dieses also an: „Das apostolische Wort: Durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod — bemühen sie sich zum Behufe einer neuen Meinung zu verdrehen, als ob nemlich der hier erwähnte Tod nicht der Tod des Leibes, sondern jener der Seele sei, der eben in der Sünde bestehe; und die Sünde selbst, meinen sie, sei nicht durch Fortpflanzung aus dem ersten Menschen auf die Andern übergegangen, sondern durch Nachahmung. Deßhalb mögen sie auch nicht glauben, daß in den Kleinen durch die Taufe die Erbsünde aufgehoben werde, welche sie in den Neugeborenen ganz und gar nicht zugeben. Wenn aber der Apostel jene Sünde hätte erwähnen wollen, welche nicht durch Abstammung, sondern durch Nachahmung in die Welt gekommen ist, so würde er als Urheber derselben nicht Adam, sondern den Teufel nennen, von dem geschrieben steht: Der Teufel sündigt von Anbeginn; von dem man auch im Buche der Weisheit liest: Durch den Neid des Teufels ist

[1]) De peccat. meritis et remiss. (l. I. c. 2. 3. 8 X. p. 3 und 6)

der Tod in die Welt gekommen. Weil aber dieser Tod deßhalb von dem Teufel auf die Menschen gekommen ist, nicht weil sie von ihm stammen, sondern weil sie ihn nachgeahmt haben, so wird sogleich dazugefügt: „Es ahmen ihn aber nach, die zu ihm halten." Da also der Apostel jene Sünde und jenen Tod anführen wollte, der von Einem auf Alle durch Fortpflanzung übergegangen war, so setzte er Jenen als Urheber, von dem die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ausgegangen ist. Zwar ahmen den Adam nach, so Viele ihrer durch Ungehorsam das Gebot Gottes übertreten; aber es ist ein Anderes, daß er Beispiel ist für die, welche mit Willen sündigen, und etwas Anderes, daß er Ursprung derer ist, die mit der Sünde geboren werden. Ueberdies also, daß er den freiwillig Sündigenden ein Beispiel der Nachahmung ist, hat er mit dem verborgenen Gifte seiner fleischlichen Begierlichkeit Alle in sich angesteckt, die aus seinem Samen kommen (occulta tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes). Deßhalb also, nicht aus einem andern Grunde, sagt der Apostel: „Durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist er auf alle Menschen übergegangen, da Alle in ihm gesündigt haben (in quo omnes peccaverunt) [1]." Diese letzten Worte des Apostels commentirte Augustinus also: „Wie umsichtig, wie eigentlich und unzweideutig ist dieses gesagt! Denn wenn das »in quo« von dem Menschen verstanden wird, in welchem Einen Menschen Alle gesündigt haben, was ist deutlicher als dieses Wort? Und dennoch streitet man über die Fortpflanzung der Sünde und verbreitet über dieses klare Wort den Nebel der Nachahmung! [2]" In seiner weitern Auslegung der folgenden Worte des

---

[1]) Ibid. c. 9 (X. p. 6. 7)

[2]) Ibid. c. 10 (X. p. 7). Wenn Augustinus hier die Worte des Apostels blos dem Wortlaute der kirchlichen Uebersetzung gemäß auslegte, so nahm er anderwärts auch auf den griechischen Text Rücksicht, z. B. Contra duas epistolas Pelagii L. 4 c. 4 (X. 472): „Quodsi propterea non potest illis verbis Apostoli peccatum intelligi, in quo omnes peccaverunt, quia in Graeco, unde translata est epistola, peccatum feminino genere (ἁμαρτια) positum est: restat ut in illo primo homine peccasse

Römerbriefes hob Augustinus die von dem Apostel aufgestellten Gegensätze zwischen Adam und Christus, und zwischen der Einen Sünde des Ersten und der Gnade des Zweiten besonders hervor, woraus erhelle, daß wir von Adam, in welchem wir Alle gesündigt, nicht alle unsere Sünden, sondern nur die Ursünde durch Abstammung überkommen haben (originale traduximus), wogegen wir aber von Christus, in welchem wir Alle gerechtfertigt werden, die Nachlassung nicht nur jener Erbsünde, sondern auch die der übrigen Sünden erlangen, welche wir selbst hinzugefügt haben [1]). Besonders aber wies Augustinus den Glauben der Kirche an die Erbsünde aus der Kindertaufe nach. Diese verwarfen die Pelagianer nicht; sie hegten aber darüber den Irrthum, daß die Taufe den Kindern ertheilt werde zur Nachlassung der von ihnen selbst begangenen Sünden, oder schlechthin nicht zur Vergebung der Sünden, sondern damit sie in Christus wiedergeboren theilhaftig werden des Himmelreiches. Dagegen erwiederte Augustinus: Von eigenen Sünden der Unmündigen (parvulorum) zu sprechen, sei widersinnig und es bedürfe nicht, so viel es ihr eigenes Leben betrifft, vieler Worte und Beweise zur Erhärtung ihrer Unschuld, welche jeder gesunde Menschenverstand anerkenne. Wider die andere Behauptung aber machte er geltend: Die Taufe sei das Bad der Wiedergeburt,

---

omnes intelligantur; quia in illo fuerunt omnes quando ille peccavit, unde peccatum nascendo trahitur, quod nisi renascendo non solvitur. Nam et sic sanctus Hilarius intellexit, quod scriptum est: „in quo omnes peccaverunt". Ait enim: In quo, id est, in Adam omnes peccaverunt. Deinde addidit: Manifestum, in Adam omnes peccasse, quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit, nati sunt sub peccato. Haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intelligendum esset, in quo omnes peccaverunt." Die Mauriner bemerken zu dieser Stelle, daß die Auslegung, welche Augustinus hier dem heiligen Hilarius von Poitiers zuschreibt, in dem Commentare stehe, welcher sonst dem Ambrosius zugeschrieben wurde, aber für ein Werk des Diacons Hilarius aus Sardes, eines Luciferianers, gelte.

[1]) De pecc. merit. et remiss. L. I. c. 13 (X. p. 10)

in welchem uns Christus durch seine Barmherzigkeit selig mache. „Christus aber ist für die Sünder gestorben. Wie ist nun Christus, der nur für die Ungerechten gestorben, für Jene gestorben, welche in ihrem eigenen Leben nichts Ungerechtes begangen haben, wenn sie auch von Geburt mit keiner Sünde behaftet sind? Wenn sie an keinem Gebrechen der Erbsünde leiden, wie werden sie denn durch die fromme Furcht der Ihrigen zu dem Arzte Christus gebracht, das ist zum Empfange des Sacramentes des ewigen Heiles? Und warum wird Diesen in der Kirche nicht gesagt: Schaffet sie weg, diese Unschuldigen; die Gesunden bedürfen nicht des Arztes, sondern nur die Kranken und Christus ist nicht gekommen die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder? Ein solches Wort ist niemals gesagt worden, wird niemals gesagt, und wird schlechterdings nie gesprochen werden in der Kirche Christi . . . Es ruft sie also der Arzt, dessen nicht die Gesunden, sondern die Kranken bedürfen. Und weil sie noch keiner Sünden des eigenen Lebens schuldig sind, so wird an ihnen das Erbübel (originalis aegritudo) geheilt durch die Gnade Dessen, der selig macht durch das Bad der Wiedergeburt . . . Weil sie (die Pelagianer) nun zugeben, die Kleinen müssen getauft werden, so müssen sie auch zugeben, daß dieselben jener Gnaden des Erlösers bedürfen, damit sie nemlich abgewaschen durch das Sacrament und die Liebe der Gläubigen, und so dem Leibe Christi, welcher die Kirche ist, einverleibt mit Gott versöhnt werden, auf daß sie lebendig, heilig, frei, erlöset und erleuchtet werden; wovon aber anders als vom Tode, den Flecken, der Schuld, der Dienstbarkeit, den Finsternissen der Sünden? Da sie nun aber in diesem Alter durch ihr eigenes Leben keine Sünde begangen haben, so bleibt nur die Erbsünde übrig [1].“ — Dann wies Augustinus, als auf ein sprechendes Zeugniß für den Glauben der Kirche an die Erbsünde, auf die Art und Weise hin, wie die Taufe den Kindern ertheilt wird. „Ich wollte, schrieb er, es brächte mir Einer von ihnen (den Pelagianern) ein Kind zur Taufe. Was soll für dasselbe mein Exorcismus, wenn es zur Familie des Teufels nicht gehört? So würde mir gewiß Derjenige selbst

---

[1]) Ibid. c. 17. 18. 19 (X. p. 13. 14) und c. 26 (X. p. 22)

entgegnen, an der Stelle des Kindes, das er hält, da dieses für sich nicht sprechen kann. Wie würde er also sagen: es widersage dem Teufel, wenn nichts Teuflisches in ihm wäre? Wie, daß es sich zu Gott wende, von dem es nicht abgewendet worden ist? Daß es unter Anderm Vergebung der Sünden glaube, wenn ihm keine zu Theil würde? Ich wenigstens würde den, der meiner Meinung nach Entgegengesetztes glaubt, mit dem Kinde nicht zur Taufe lassen [1]."

Die im Widersatze zu dem Glauben der Kirche die Erbsünde läugnenden und dennoch die Kindertaufe zulassenden Pelagianer hatten sich zum Behufe der Vereinbarung dieser sich anscheinend widersprechenden Behauptungen die eigenthümliche Meinung von einem doppelten Zustande der Seligkeit gebildet. Den Einen, dessen die ungetauft sterbenden Kinder theilhaftig würden, nannten sie das „ewige Leben," den Andern einer höhern Seligkeit, zu welchem die Taufe erhebe, hießen sie das „Himmelreich" oder „Reich Christi." Diese pelagianische Fiction wies Augustinus also zurück: „Es gibt für Niemand einen Mittelort, also daß, wer nicht mit Christus ist, nur mit dem Teufel sein kann." Um daher den Herzen der falsch Glaubenden diese, ich weiß nicht was für eine, Halbheit zu benehmen, welche Einige den nicht getauften Kindern zuzuwenden sich bemühen, als ob sie nemlich aus Verdienst der Unschuld im ewigen Leben seien, aber weil nicht getauft nicht mit Christus in seinem Reiche; deßhalb hat der Herr selbst den entscheidenden Ausspruch gethan, da Er sagte: „Wer nicht mit Mir ist, der ist, wider Mich." Nimm also was immer für ein Kind; ist es schon mit Christus, wozu wird es getauft? Wenn es aber, wie die Wahrheit lehrt, deßhalb getauft wird, damit es mit Christus sei, so ist es fürwahr ungetauft nicht mit Christus, und weil es nicht mit Christus ist, so ist es wider Christus; denn wir dürfen und können Sein so klares Wort weder entkräften noch verdrehen. Woher aber ist es wider Christus, wenn nicht der Sünde halber? denn weder von Seiten des Leibes, noch der Seele ist es wider Christus, da beide Geschöpfe Gottes sind. Wenn nun aber der Sünde wegen, — was gibt es

---

[1]) Ibid. c. 34 (ib. p. 35)

denn in solchem Alter für eine Sünde, als die angestammte und alte [1])?"

§. 5. Fortsetzung.

Augustinus hatte die zwei ersten Bücher an Marcellinus bereits vollendet, als ihm des Pelagius kurzgefaßte Auslegung der Paulinischen Briefe in die Hände kam. Die sonderbaren Einwürfe wider die Erbsünde, welche Pelagius in seiner Schrift vorgebracht hatte, wollte Augustinus nicht unberührt lassen, und fügte darum zur Würdigung derselben noch ein drittes Buch hinzu.

Das Erste, was Pelagius die Gegner der Erbsünde sagen ließ, war: Sollte die Sünde Adams auch den nicht Sündigenden (Kindern) geschadet haben, so müsse die Gerechtigkeit Christi auch den nicht Glaubenden nützen. Aus der Unstatthaftigkeit des Letztern sollte auch die Unzulässigkeit des Erstern einleuchten. Auf das Zugeständniß der Pelagianer, daß die Gerechtigkeit Christi blos den Gläubigen nütze, sich stützend, entgegnete Augustinus: „Sie mögen also sagen, was die Gerechtigkeit Christi den getauften Unmündigen nütze? Mögen sie sagen was sie immer wollen, sie werden gewiß in der Erinnerung, daß sie Christen seien, nicht anstehen zu sagen, daß sie allerdings Etwas nütze. Sie mag aber nützen was sie will, den Ungläubigen nützt sie nach ihrer eigenen Annahme nicht. Deßhalb sind sie gezwungen, die getauften Kinder den Gläubigen beizuzählen und so dem Ansehen der Kirche aller Orte beizustimmen, welche dieselben des Namens der Gläubigen nicht für unwürdig hält. Wie nun aber der gerechtfertigte Geist Jener, durch welche sie wiedergeboren werden, den Glauben auf sie überträgt, den sie kraft ihres eigenen Willens noch nicht ergreifen konnten: so verpflanzt auch das sündhafte Fleisch derer, durch welche sie geboren werden, auf sie die Schuld, welche sie durch das eigene Leben sich noch nicht zugezogen haben" [2]).

Die durch die Zeugung aus Adam auf alle seine Nachkommen

---

[1]) Ibid. c. 28 (ib. p. 30) und serm. 294 (Opp. tom. V. p. 1183 ss.)
[2]) Liber 3. ad Marcell. c. 2 (X. p. 72)

übertragene Sünde und Schuld ist nun keine fremde mehr, sondern die eigene aller durch fleischliche Zeugung Geborenen. Damit widerlegte Augustinus einen andern Einwurf des Pelagius: Es könne nemlich auf keine Weise zugegeben werden, daß Gott, welcher die eigenen Sünden vergibt, fremde zurechnen solle [1]).

Eine andere Einwendung des Pelagius wider die Erbsünde war diese: Wenn die Taufe jene alte Sünde tilgt, so müssen die von zwei Getauften Geborenen von jener Sünde frei sein; denn sie konnten auf ihre Kinder nicht übertragen, was sie selbst gar nicht an sich hatten. Dagegen erwiderte Augustinus: Man könne diese Bestreiter der Erbsünde hinwiederum fragen: Wie es denn komme, daß die Kinder christlicher Eltern nicht schon als Christen geboren werden, und daß sie vielmehr erst zu Christen gemacht werden müßten? Darauf würden gewiß selbst die Pelagianer antworten: weil nicht die Geburt, sondern die Wiedergeburt Christen schaffe. Darum sollten sie sich auch selbst antworten: In gleicher Weise werde von Sünden Niemand durch die Geburt, sondern Alle nur durch die Wiedergeburt gereinigt. Darum muß der Mensch, welcher von reinen, weil wiedergeborenen Menschen geboren wird, wiedergeboren werden, damit auch er rein werde [2]).

Endlich hatte Pelagius vorgebracht: Wenn die Seele nicht fortgepflanzt werde, sondern nur der Leib, so habe auch dieser nur die Erbsünde und verdiene allein Strafe. Augustinus machte aufmerksam, wie umsichtig Pelagius in Anbetracht der schwierigen Frage nach dem Ursprunge der Seele sich hier ausgedrückt habe, indem er sage: wenn die Seele u. s. w. Einer solchen Frage gegenüber mochte auch Augustinus eine vorschnelle Antwort nicht geben, sondern erwiderte: „Wenn die Seele nicht fortgepflanzt wird, was ist das für eine Gerechtigkeit, daß die erst geschaffene, völlig sündlose und von aller Ansteckung der Sünde gänzlich freie Seele die Begierden des Fleisches und die verschiedenen Kreuzigungen, und was noch schrecklicher,

[1]) Ibid. c. 8 (X. p. 78)

[2]) Ibid. c. 8. 9 (ib. p. 78—80)

die Anfälle sogar der Dämonen in den Unmündigen ertragen müsse? Denn alles Dieses leide das Fleisch nicht so, daß nicht vielmehr die Seele, die da lebt und fühlt, die Strafen erleide." Diese Schwierigkeit könne anders nicht gelöset werden, als durch die Annahme der Erbsünde [1]).

Um Nichts unberührt zu lassen, was die Pelagianer über die Erbsünde äußerten, würdigte Augustinus zuletzt noch die Behauptung des Caelestius: Man könne die Erbsünde, ohne Gefahr deßhalb der Häresie beschuldigt zu werden, in Frage stellen, denn sie sei kein Glaubenssatz der Kirche. Diese Behauptung verwarf er als eine bisher unter Christen unerhörte Neuerung und Erfindung, die nicht nur katholischen Christen, sondern selbst Häretikern und Schismatikern ganz fremd sei. Von Anbeginn der Kirche bis zur Zeit, da die pelagianische Neuerung aufgetaucht, sei dieses Lehrstück von der Erbsünde so fest und beharrlich im Glauben der Kirche gehütet worden, daß man von demselben, als von einem unbestreitbar sichern Puncte ausgegangen sei, wenn es galt, andere Irrthümer zu widerlegen. Augustinus nannte den Glaubens- und Lehrsatz von der Erbsünde „den alten, begründeten, unumstößlichen, gewissen, deutlichen Glauben der Kirche (antiquam, fundatam, fundatissimam, certam, claram fidem)" und die Pelagianer Leute, welche sich bemühen, die Grundlagen des christlichen Glaubens zu untergraben [2]).

§. 6. Augustinus über die Gnade.

Indem Pelagius die Erbsünde verwarf, setzte er sich nothwendig auch in Widerstreit mit der Lehre der Kirche von der Heilung der durch das Erbübel verderbten menschlichen Natur mittelst der Gnade Jesu Christi, und in dem Maße, als er die natürliche sittliche Kraft des Menschen erhob, drückte er die Nothwendigkeit und den Einfluß der Gnade herab.

---

[1]) Ibid. c. 10 (ib. p. 80)

[2]) Ibid. c. 7 (ib. p. 77 s.) und epist 157 (II. p. 552) und ep. 175 (ib. p. 620). Dieses genügt, um die von den Pelagianern der neuesten Zeit noch immer vorgebrachte Behauptung: Augustinus sei der Vater des Dogmas von der Erbsünde — in ihrer ganzen Blöße darzustellen.

Augustinus ging an die Widerlegung dieser Ansichten in dem zweiten der an Marcellinus gerichteten Bücher. Wider die Meinung der Pelagianer, welche sagten: Wenn wir nicht wollen, so sündigen wir auch nicht; auch würde Gott dem Menschen nicht geboten haben, was dem menschlichen Willen unmöglich wäre, — machte Augustinus geltend: Die Wahrheit dieses Satzes anerkenne jeder Christ im Allgemeinen, aber der Wille des Menschen habe zur Ueberwindung des Bösen oft solche Kraft aufzuwenden, welche ihm in seiner durch die Erbsünde geschmälerten sittlichen Verfassung von Natur unerschwinglich sei. Die durch Adams Fall in den Menschen gepflanzte böse Begierlichkeit (concupiscentia), deren Schuld zwar die Taufe tilge, bleibe im Menschen zurück zum Kampfe (ad agonem relinquitur) und sei so überwiegend, daß der Wille nothwendig durch göttlichen Beistand gekräftigt werden müsse, soll er das Gesetz der Gerechtigkeit vollkommen erfüllen können. Deßhalb werden wir gelehrt zu beten: Führe uns in keine Versuchung; keineswegs aber ist Alles mit dem bloßen Beten gethan, also daß nicht auch die Thätigkeit unseres Willens in Anspruch genommen würde. Denn Gott heißt zwar unser Helfer, aber vom Helfen kann nur bei dem die Rede sein, der sich selbst einige Mühe gibt, und Gott wirkt unser Heil nicht in uns wie in vernunft- und willenlosen Geschöpfen. Warum aber Gott Jenem beistehe, Diesem nicht, Jenen so sehr unterstütze, Diesen nicht so sehr, Jenen auf diese, Diesen auf jene Art, davon liegt der Grund allein in Gott [1]).

Gestützt auf ihre Ansicht von der Kräftigkeit des bloßen Willens zur Erfüllung des Gesetzes sprachen die Pelagianer: Der Mensch könne in diesem Leben ohne Sünde sein. Augustinus mochte diesen Satz nicht unbedingt verwerfen; denn, sagte er, würden wir die Möglichkeit dessen läugnen, so würden wir sowohl dem freien Willen des Menschen, der dieses anstrebt (qui hoc volendo appetit), als auch der Kraft und Barmherzigkeit Got-

[1]) Liber 2. ad Marcell. c. 3. 4. 5 (X. p. 42—43)

tes, der dieses durch seinen Beistand bewirkt, zu nahe treten. Aber, setzte er hinzu, es ist eine andere Frage, ob dieses möglich sei, und eine andere, ob es geschehe; dann wieder eine andere, warum, wenn das an sich Mögliche nicht geschieht, es nicht geschehe, und endlich noch eine andere Frage, ob nicht blos irgend Jemand sei, der da niemals eine Sünde hatte, sondern ob es einen Solchen irgend wann habe geben können? — Auf die Erste dieser Fragen: Ob der Mensch in diesem Leben ohne Sünde sein könne? erwiederte Augustinus: Er könne dieses durch Gottes Gnade und seinen freien Willen; auch gehöre ohne Zweifel der freie Wille selbst zur Gnade Gottes, das ist, zu den Geschenken Gottes, aber nicht nur daß er ist, sondern auch daß er gut ist; das heißt, daß er zur Erfüllung der Gebote des Herrn sich wendet. Die Gnade Gottes zeige nicht blos, was man thun soll, sondern helfe auch, daß man das Gewiesene thun könne [1]. — Das Zweite: Ob der Mensch in diesem Leben sich wirklich frei von Sünde halte? glaubte Augustinus mit Hinweisung auf die Aussprüche: Psalm 142, 2; 1. Joh. 1, 8 verneinen zu müssen und erwiderte den Pelagianern, die z. B. auf Job, Zacharias und Elisabeth u. A. als solche hinwiesen, welche die Schrift selbst „gerecht" nenne: Es sei ein wesentlicher Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Sündelosigkeit [2]. — Die Dritte Frage: Warum der Mensch, der, unterstützt von der göttlichen Gnade, es könnte, dennoch nicht ohne Sünde bleibe? erledigte er kurz also: Die Ursache dessen ist, weil die Menschen nicht wollen. Deßhalb aber wollen die Menschen das Gerechte nicht thun, entweder weil es ihnen an der Kenntniß dessen gebricht, was Recht ist, oder weil dasselbe nicht angenehm ist. Unwissenheit und Schwäche sind also die Gebrechen, welche den Willen des Menschen an der Uebung des Guten und der Unterlassung des Bösen hindern. Daß nun das Verborgene bekannt und das, was nicht gefiel, süß werde, das ist das Werk der

[1]) Ibid. c. 6 (ib. p. 43)
[2]) Ibid. c. 7 (ib. p. 44)

den menschlichen Willen unterstützenden Gnade. Wenn die Menschen durch dieselbe nicht unterstützt werden, liegt die Ursache in ihnen, nicht in Gott [1]). Auf die Vierte Frage endlich antwortete Augustinus: Außer dem Einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, dem Menschen Christus Jesus, gebe es schlechthin keinen, der frei von aller Sünde sei; außer Ihm habe es keinen gegeben und werde es keinen geben [2]).

§. 7. Fortsetzung.

Einige Jahre nach Abfassung der Bücher „über Schuld und Nachlassung der Sünden" erhielt der Bischof von Hipporegius Gelegenheit, die Gnade neuerdings wider Pelagius zu vertheidigen. Zwei durch Geburt wie durch Bildung ausgezeichnete junge Männner, Timasius und Jacobus, waren durch Pelagius für das ascetische Leben gewonnen, aber auch von seinen Irrthümern angesteckt worden. Diese überschickten dem Augustinus ein Buch, welches Pelagius über die Natur geschrieben hatte, mit der Bitte um ein Urtheil über dasselbe. Weil nun Pelagius in demselben mit brennendem Eifer wider Jene stritt, welche ihre Sünden mit der Schwäche der menschlichen Natur zu entschuldigen suchen, aber zugleich mit dem Aufwande einer Weisheit, die nicht von Oben ist; so ging Augustinus mit noch brennenderem Eifer an die Widerlegung dieser Schrift, damit das Kreuz Christi nicht zu Nichte gemacht werde, indem er eine Abhandlung „von der Natur und Gnade" an die genannten Männer richtete [3]).

Ueber die Art und Weise, wie Pelagius in seinem Buche sich über die Natur des Menschen ausgesprochen hatte, bemerkte Augustinus: „Indem er durch Vertheidigung der Natur die Sache Gottes zu führen meint, bemerkt er nicht, daß er durch die Behauptung, diese Natur sei gesund, die Barmherzigkeit des Arztes zurückstößt. Denn der

---

[1]) Ibid. c. 17 (ib. p. 54)

[2]) Ibid. c. 20 (ib. p. 58)

[3]) De natura et gratia ad Timasium et Jacobum contra Pelagium liber unus (X. 127 ss.) Die Abfassung dieses Buches fällt in das J. 415. S. praefatio in tom. 10. N. VIII

Schöpfer der Natur ist auch ihr Erlöser. Darum dürfen wir den Schöpfer nicht also loben, daß wir gezwungen werden zu sagen: der Erlöser sei überflüssig. Seien wir auf diese Art dankbar dafür, daß Er uns erschaffen, auf daß wir nicht undankbar dafür seien, daß Er uns heilt. Freilich müssen wir unsere Gebrechen, die Er heilet, nicht dem göttlichen Werke, sondern dem menschlichen Willen zuschreiben; aber so wie wir bekennen, es sei in unserer Macht gewesen dieselben zu verhüten, so mögen wir auch gestehen, die Heilung derselben liege mehr in Seiner Barmherzigkeit, als in unserm Vermögen. Diese Barmherzigkeit und den heilenden Beistand des Erlösers setzt er (Pelagius) aber nur darin, daß Er die begangenen Sünden vergebe, nicht aber in den Beistand zur Vermeidung der künftigen. Das ist ein sehr verderblicher Irrthum desselben; denn, obgleich dieses nicht durchblickend, verbietet er uns zu wachen und zu beten, damit wir nicht in Versuchung fallen, da er behauptet: „Es stehe blos in unserer Macht, daß dieses nicht geschehe [1].“

Zum Erweise seiner Behauptung, daß der Mensch sich frei von Sünden halten könne, hatte Pelagius heilige Männer und Frauen genannt, welche die Schrift als solche preise von Abel bis auf Johannes den Täufer und von Debbora bis „auf die Mutter unseres Herrn und Erlösers, welche der fromme Glaube ohne Sünde bekennen muß“ (quam sine peccato confiteri necesse est pietati). Augustinus entgegnete: „Mit Ausnahme der heiligen Jungfrau Maria, welche ich, wenn von Sünden die Rede ist, gar nicht in Frage gezogen haben will (denn daraus, daß sie gewürdigt ward, Den zu empfangen und zu gebären, der gewiß ohne Sünde war, wissen wir, wie viel mehr Gnade ihr verliehen worden die Sünde ganz und gar zu meiden) — mit Ausnahme also dieser Jungfrau, wenn wir alle jene Heiligen zu ihren Lebzeiten gefragt hätten ob sie ohne Sünde wären, was würden sie wohl geantwortet haben? Ob das, was Dieser (Pelagius) sagt, oder was der Apostel Johannes (I. 1, 8) spricht [2]?“

---

[1]) Ibid. c. 34 (X. p. 143 s.)

[2]) Ibid. c. 36 (Ib. p. 144 s.)

Nebstdem daß Pelagius unter der Gnade nur die Naturgaben des Menschen und die Vergebung der Sünden verstand, zählte er auch unter die Gnaden die durch das Evangelium Christi den Menschen gewordene Lebensanweisung; er wußte aber Nichts von der rechtfertigenden und heiligenden Gnade, als dem Erlöserverdienste Christi. Dieses veranlaßte den Augustinus zu dem Ausrufe: „O möchte er doch als ein Christ lesen, daß außer Jesus Christus kein Name unter dem Himmel ist, in welchem wir selig werden müssen; möchte er das Vermögen der menschlichen Natur nicht so vertheidigen, daß man glaube, der Mensch könne durch seinen freien Willen auch ohne diesen Namen selig werden! Aber er meint vielleicht, dazu sei der Name Christi nothwendig, daß wir durch sein Evangelium lernen, wie wir leben sollen, nicht auch daß uns seine Gnade beistehe, damit wir gut leben. Aber schon aus dem sollte er wenigstens die bedauernswerthe Finsterniß des Menschengeistes bekennen, daß dieser wohl einen Löwen zu bändigen versteht, aber doch nicht weiß, wie er leben soll. Genügt ihm zur Wissenschaft dessen der freie Wille und das natürliche Gesetz? Wenn ihm das natürliche Vermögen ausreicht zur Kenntniß des Gesetzes und zur Erfüllung desselben, dann ist Christus umsonst gestorben, und getilgt ist das Aergerniß des Kreuzes... Wenn ich also auch zustimme, daß Menschen hienieden ohne Sünde waren oder seien, so behaupte ich doch, daß sie dieses schlechterdings nicht sein konnten oder können, wenn sie nicht gerechtfertigt wären durch die Gnade Gottes, durch Jesus Christus unsern Herrn, den Gekreuzigten. Derselbe Glaube nemlich hat die Gerechten des alten Bundes geheilet, welcher auch uns heilet, das ist, der Glaube an den Mittler Gottes und der Menschen, den Menschen Christus Jesus, der Glaube an sein Blut und Kreuz, an seinen Tod und seine Auferstehung... Auf keine Weise als nur durch den Beistand des gekreuzigten Erlösers und die Gabe seines Geistes kommt wer immer zu vollendeter Vollkommenheit, so wie auch nur zu was immer für einem Fortschritte in wahrer und frommer Gerechtigkeit. Ob, wer dieses läugnet, mit Recht den Christen beigezählt werden könne, weiß ich nicht [1]."

---

[1]) Ibid. c. 40. 44. 60 (ib. p. 147. 149 und 157)

Ueberdies machte Augustinus in seinen Erörterungen über die Gnade noch geltend, daß sie eine freie, so wie eine vorausgehende und nachfolgende sei. „Diese Gnade Christi aber, sagte er, ohne welche weder Kinder noch Erwachsene selig werden können, wird nicht Verdiensten zu Theil, sondern wird umsonst gegeben; weßhalb sie auch Gnade heißt. Ihr seid gerechtfertigt worden umsonst, heißt es Röm. 3, 24, durch seine Gnade. [1]" .... „An dem Werke unserer Rechtfertigung arbeiten auch wir, aber wir wirken mit Gott dem Wirkenden blos mit, weil seine Barmherzigkeit uns zuvorkommt. Sie kommt uns aber zuvor, damit wir geheilt werden, und sie folgt nach, damit wir geheilt auch frisch fortleben (vegetemur); sie kommt zuvor, damit wir berufen werden, und sie wird nachfolgen, damit wir verherrlicht werden; sie kommt zuvor, damit wir fromm leben, und sie wird nachfolgen, auf daß wir immer mit Ihm leben [2]."

§. 8. Verhandlungen mit Pelagius im Oriente.

Während der Bischof von Hipporegius den Irrthümern, die unter dem Namen des Pelagius umliefen, im Abendlande so eifrig entgegentrat [3], fanden dieselben im Oriente einen nicht minder eifrigen und berühmten Gegner. Dieser war der an der Krippe des Erlösers zu Bethlehem in klösterlicher Einsamkeit lebende Presbyter Hieronymus (geboren zu Stridon an der Grenze Pannoniens und Dalmatiens um 331 † 420). Ausgezeichnet durch seine auf Befehl des Papstes Damasus im Jahre 382 unternommene Berichtigung der alten lateinischen Kirchenübersetzung (Itala) des A. und N. T.

---

[1]) Gratia gratuita ibid. c. 4 (ib. p. 129)

[2]) Ibid. c. 31 (ib. p. 142)

[3]) Augustinus hatte den Pelagianern bereits noch einige andere Schriften entgegengesetzt und zwar noch im J. 412 das Buch »de Gratia Novi Testamenti« in Briefform an den Catechumen Honoratus in Carthago (Maurinerausgabe Opp. II. Ep. 140), das Buch »de Spiritu et Littera« an Marcellinus (X. 85—126) und im J. 414 einen ausführlichen Brief an Hilarius in Sicilien (II. Ep. 157).

und durch seine Uebersetzung des A. T. aus dem Hebräischen, so wie durch seine Erklärungen der heiligen Schrift, war er besonders in Bibelfragen das gelehrte Orakel des Abendlandes; auch stand er mit Augustinus seit dem Jahre 397 in brieflichem Verkehre [1]).

Der für Orthodoxie eifernde Hieronymus ward bald veranlaßt seine Stimme gegen die pelagianischen Ansichten zu erheben, denn Pelagius selbst lebte seit Jahren in seiner Nähe. Dieser hatte sich nemlich von Afrika aus im Jahre 411 in das Morgenland gewendet und als Origenist bei dem Bischofe Johannes von Jerusalem freundliche Aufnahme gefunden. Obwohl er, klug und umsichtig, mit seinen Meinungen über die Gnade auch hier sehr zurückhielt, so waren dieselben doch dem Hieronymus durch vertraute Geistliche von Jerusalem hinterbracht worden. Dieser säumte nicht, sie als Ausgeburt des Origenismus (doctrina tua Origenis ramusculus est) in einem Briefe an Ktesiphon einer scharfen Censur zu unterwerfen und die Vertheidiger derselben aufzufordern, offen mit ihren Ansichten hervorzutreten, weil dann auch der Sieg der Kirche über dieselben sicher sei (Ecclesiae victoria est, vos aperte dicere, quod sentitis [2]).

Aber Pelagius ging aus seiner sichern Verborgenheit nicht hervor und entschlüpfte seinen Gegnern wieder, als diese ihn fassen wollten. Es war nämlich ein spanischer Presbyter, Paulus Orosius, ein junger Mann geweckten Geistes und brennend vor Eifer, ein taugliches Gefäß im Hause des Herrn zu werden, zu Augustinus gekommen, um sich von dem Schatze seiner theologischen Wissenschaft zu bereichern. Augustinus sendete ihn im Frühjahre 415 an den gelehrteren Hieronymus nach Bethlehem [3]). So kam dieser zur Kunde dessen, was sein bischöflicher Freund bisher gegen den Pelagianismus gethan hatte. Orosius erschien deßhalb dem Hieronymus und seinen Freunden in Je-

---

[1]) Hieronym. de viris illustribus c. 135 und epist. ad Augustin. (Opp. Aug. II. ep. 39 p. 83).

[2]) Commonit. M. Mercatoris (X. p. 31). Epist. Hieronym. ad Ctesiphontem (ib. p. 74 s.).

[3]) Augustin. ad Hieronym. epist. 166 (II. 583 s.).

rusalem wie gerufen, um durch ihn an Pelagius zu kommen, mit dem jener auch Gelegenheit fand über seine Lehrmeinungen zu sprechen [1]). Der zu den Füßen des Hieronymus sitzende Pilgrim erhielt zu dem Ende von der orthodoxen Geistlichkeit Jerusalems eine Einladung, dahin zu kommen, um vor dem Presbyterium und dem Bischofe Johannes über das gegen die Häresie des Caelestius und Pelagius in Afrika Geschehene zu berichten. Dieses geschah am 29. oder 30. Juli. Orosius erzählte einfach die Verdammung des Caelestius zu Carthago und wie der Bischof Augustinus so eben mit einer Widerlegung der Schrift des Pelagius „von der Natur" beschäftigt sei; auch habe derselbe die Irrthümer des Caelestius in einem Briefe an Hilarius aufgedeckt, wovon er eine Abschrift in Händen habe. Auf Verlangen der Versammlung las Orosius diesen Brief in Gegenwart des Pelagius vor, nachdem dieser dazu auf Begehren des Bischofs Johannes eingeführt worden war. Nach beendigter Lesung fragte man den Pelagius, ob er sich zu den Meinungen bekenne, wider welche der Bischof Augustinus dieses geschrieben habe? Da entgegnete dieser: Wer ist mir Augustinus?! Dieses die bischöfliche Würde eben so sehr als das persönliche Ansehen des Augustinus verletzende Wort eines Laien erfüllte die Versammlung mit solchem Unwillen, daß man die Entfernung, ja die Excommunication desselben verlangte. Johannes suchte die Aufregung zu beschwichtigen, indem er zu Pelagius, den er Platz nehmen hieß, sprach: Augustinus bin ich. Aber man gab ihm zu hören: Wenn du Augustinus vertrittst, so vertrete auch die Grundsätze desselben. — Auf die Frage des Bischofs, was man gegen Pelagius vorzubringen habe, erklärte Orosius: Pelagius hat zu mir gesagt, er lehre: der Mensch könne ohne Sünde sein, und Gottes Gebote leicht halten, wenn er wolle. Pelagius bekannte sich zu diesem Satze. Da nun Orosius geltend machte, dieser Satz sei von der afrikanischen Synode, so wie von Augustinus und Hieronymus verdammt worden, drang Johannes, dieses nicht beachtend darauf, daß man vor ihm als Richter eine förmliche Klage wider Pelagius

[1]) Orosius in seinem Apologet. (X. 79 s.) sagt: Pelagius mihi dixit, docere se etc. Er hatte also persönlich mit ihm gesprochen.

erheben solle. Orosius aber wies dieses Ansinnen, als ein die abendländischen Kirchenlehrer verletzendes, entschieden zurück — um so mehr, als der Dolmetscher, der das Verständniß zwischen den Lateinern und Griechen vermitteln sollte, sich als unverläßlich erwies. Der Bischof suchte hierauf den Pelagius zu rechtfertigen und seine Gegner des Irrthumes zu verdächtigen, indem er bemerkte: Wenn er sagte, der Mensch könne dieses ohne den Beistand Gottes, so wäre es verdammenswerth; nun aber, da er hinzusetzt: Der Mensch könne zwar ohne Sünde sein, aber nicht ohne Hilfe Gottes, was sagt ihr? Läugnet ihr vielleicht den göttlichen Beistand? Da sprach Orosius: Jedem das Anathema, welcher die Gnade Gottes läugnet; die Lateiner aber, welche den Bischof durchblickt hatten, verlangten, daß die Sache vor lateinischen Richtern anhängig gemacht werde, weil der Häretiker, so wie sie, die Lateiner, und der Gegenstand selber im Abendlande bekannter sei. Ja Mehrere scheuten sich nicht zu sagen: Niemand könne zugleich Häretiker, Anwalt und Richter sein. Endlich mußte Johannes dem Verlangen der Abendländer nachgeben und man kam überein, Boten und Briefe an Papst Innocentius I. zu schicken und dem Urtheile desselben sich zu unterwerfen, bis dahin aber gegenseitig sich ruhig zu verhalten. Und so ging man denn nach gesprochenem Gebete in Frieden auseinander; aber wie erbittert der Bischof Johannes durch diese Vorgänge war, das erfuhr nach einigen Wochen Orosius, als er zum Feste der Kirchweihe am 14. September nach Jerusalem gekommen war und den Bischof begrüßte. Denn dieser fuhr ihn mit den Worten an: Was willst du bei mir, du Gotteslästerer? Und als Orosius betroffen nach der Blasphemie fragte, deren er sich schuldig gemacht haben solle, erhob Johannes wider ihn den eben so nichtigen als empörenden Vorwurf: Ich habe ja gehört, wie du gesagt hast: Auch mit der Gnade Gottes kann der Mensch nicht ohne Sünde sein [1]).

§. 9. Fortsetzung.

Die erbitterte Stimmung des Bischofs von Jerusalem wider die Gegner des Pelagius mußte diese nur zu neuen Schritten treiben,

---

[1]) Orosii apologet. (X. App. p. 80 s.)

um seinen Schützling der Häresie zu überführen. Man bediente sich dazu zweier aus dem Abendlande angekommener gallischer Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix, welche ihre Stühle durch eine Sentenz des Papstes verloren hatten [1]). Diese brachten wider Pelagius eine Klagschrift bei Eulogius von Cäsarea, dem Metropoliten Palästinas ein, und in Folge dessen ward unter dem Vorsitze desselben eine Synode zu Diospolis (Lydda) gehalten. Die Verhandlung, zu welcher nebst Eulogius 13 Bischöfe, und unter ihnen auch Johannes von Jerusalem gekommen waren, ging wenige Tage vor dem Weihnachtsfeste, am 20. December 415 vor sich. Der Angeklagte Pelagius hatte sich eingefunden, nicht aber die Kläger desselben. Der Eine, hieß es, sei schwer erkrankt und dadurch auch der Andere zu erscheinen verhindert worden. Diesen für Pelagius günstigen Umstand benützte sein bischöflicher Gönner sogleich, um für den Angeklagten und gegen die Kläger desselben zu sprechen; Pelagius selbst aber brachte als Zeugnisse seiner Unbescholtenheit Briefe hervor, welche er von verschiedenen Bischöfen erhalten hatte, und unter diesen auch einen von Augustinus. — Darauf ward die lateinische Klagschrift verlesen, welche sowohl Stellen aus Schriften des Pelagius, als Sätze des Caelestius enthielt. Auf die aus seinen Büchern mehr dem Sinne als dem Wortlaute nach entlehnten Puncte gab Pelagius solche Erklärungen, daß die Bischöfe nicht umhin konnten, ihre Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre anzuerkennen [2]). Die Sätze, welche dem Caelestius zur Last gelegt wurden, waren die schon zu Carthago verdammten (§. 2.); nebst diesen aber noch folgende: „Die Gnade Gottes werde nicht zu den einzelnen Handlungen gegeben, sondern bestehe in dem freien Willen, dem Gesetze und der Lehre; sie werde nach unsern Verdiensten verliehen, denn wenn sie Gott auch Sündern schenke, scheine er ungerecht zu sein; daraus folge aber

---

[1]) Zosimi P. Epist. ad episcopos Afric. 2. et 3. bei Schoenemann Pontif. Rom. epistolae genuinae. Gotting. 1796. pag. 673. 77

[2]) Synode von Diospolis bei Mansi Conc. coll. IV. 311 s. — Augustin. de gestis Pelagii liber unus (X. p. 191 s.) und Common. Mercatoris (X. App. p. 71).

auch, daß die Wirksamkeit der Gnade von dem menschlichen Willen abhänge; denn wenn wir Alles nur durch die Gnade thun, so werden, wenn wir von der Sünde besiegt werden, nicht wir besiegt, sondern die göttliche Gnade, welche uns zwar auf alle Weise helfen wollte aber nicht konnte, oder aber entweder nicht konnte oder nicht wollte." Auf diese Puncte, welche Pelagius als Lehrer des Caelestius verantworten sollte, erwiederte er: Ob dies Sätze des Caelestius seien, das ist Sache derer, die das sagen; ich aber habe niemals so gedacht, sondern verdamme den, der also glaubt. Darum fällte das Concil die Sentenz: Die Synode nimmt dich auf, weil du diese verwerflichen Meinungen verdammst [1]). Dieses Urtheil deutete Pelagius dahin, als ob die Väter dieser Versammlung seine Lehre gutgeheißen hätten, und triumphirte über seine dadurch beschämten Gegner. Der von Leidenschaft nicht freie Hieronymus dagegen nannte diese Synode die „erbärmliche" (miserabilem); der ruhige Augustinus aber erkannte den Beschluß derselben als einen vollkommen rechtlichen (absolutissima judicatio), durch welchen der Pelagianismus förmlich — sowohl durch den Mund der Väter als des Pelagius selbst — verdammt worden sei [2]).

Pelagius mit seinem Anhange beruhigte sich aber nicht mit der Beschämung seiner Gegner; der Streit hatte unter den Betheiligten vielmehr eine solche persönliche Feindschaft gestiftet, daß die Pelagianer an Hieronymus als dem Haupte der Gegenpartei gräuliche Rache nahmen. Mit unglaublicher Verwegenheit stürzte man sich im Jahre 416 auf die unter der Obhut des Hieronymus stehenden Klöster, steckte sie in Brand und wüthete gegen die männlichen und weiblichen Bewohner derselben also, daß ein Diacon erschlagen ward. Hieronymus selbst fand nur Schutz in einem befestigtern Thurme. Der Bischof Johannes vergaß über den persönlichen Hader gänzlich die Würde und Pflicht seiner Stellung und hatte für die in seinem Sprengel arg Mißhandelten kein Wort des Trostes [3]).

---

[1]) Aug. de gestis Pelagii c. 14 (X. p. 208).

[2]) Ibid. c. 19. 20. 21. 14. (ib. p. 215. 208).

[3]) Ibid. c. 35 (ib. p. 227) und Epistol. Innocentii P. ad Hieronym. et Joannem bei Schoenemann l. c. p. 652. ss.

§. 10. Papst Innocentius I. über Pelagius und Caelestius und über ihre Lehrmeinungen.

Durch den aus Palästina zurückkehrenden Orosius erfuhr man in Afrika alle diese Vorgänge, und Heros und Lazarus hatten demselben Briefe an alle Bischöfe des Landes mitgegeben. Dieses veranlaßte den Episcopat der Provinz von Carthago, sich im Monat Juni 416 in der Metropole zu versammeln, um neue Maßregeln wider das Umsichgreifen des Pelagianismus zu berathen. Den 67 Vätern des Concils erschien es am zweckmäßigsten, den apostolischen Stuhl anzugehen, auf daß durch sein Ansehen der pelagianische Irrthum verdammt werde. Indem sie dieses Verlangen an Papst Innocentius aussprachen, sagten sie am Schlusse ihres Schreibens: „Sollten daher auch Pelagius und Caelestius sich gebessert haben oder diese Meinungen und Schriften, die man ihnen vorhält, als die ihrigen in Abrede stellen und sollten sie der Lüge nicht überführt werden können, so muß doch im Allgemeinen Jeder mit dem Anathem belegt werden, welcher lehrt und behauptet, daß die menschliche Natur zur Genüge die Sünde bewältigen und Gottes Gebote halten könne, und welcher sich auf diese Weise als ein Gegner der Gnade Gottes zu erkennen gibt, die durch die Gebete der Heiligen auf das Klarste bewiesen wird; so wie wer da immer läugnet, daß die Kleinen durch die Taufe Christi vom Verderben errettet werden und das ewige Heil erlangen [1]."

Dem Beispiele des Concils von Carthago folgte der Episcopat der Provinz von Numidien, welcher im Herbste desselben Jahres zu Mileve versammelt in gleichem Sinne an den Papst schrieb. Ueberdies richteten noch die fünf Bischöfe Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius und Possidius ein besonderes Schreiben an Innocentius, in welchem der Concipient desselben, Augustinus, die Streitfrage dogmatisch erörterte und um Approbation dieser Darlegung über die Gnade bat [2].

---

[1]) Conc. Carthag. bei Mansi IV. 621 s.; Epistola Concil. ad Innocent. bei Schoenemann l. c. p. 616—20.

[2]) Epist. Conc. Milevit. et Episcopp. quinque ad Innocent. bei Schoenemann l. c. p. 621—34.

Der Papst erklärte in seinen Antworten (27. Jan. 417) auf diese drei Briefe nicht nur seine volle Uebereinstimmung mit der Lehre der afrikanischen Kirche, und verdammte die Bestreitung der Gnade als eine verkehrte Doctrin, sondern er ging noch über die Forderung der Afrikaner hinaus, indem er den Pelagius und den Caelestius als Erfinder neuer Meinungen kraft Autorität der apostolischen Gewalt so lange der Kirchengemeinschaft beraubt erklärte, bis sie nicht ihre bösen Wege verlassen würden; ja er dehnte dieses Urtheil auch auf ihre Anhänger aus [1]).

So war der Pelagianismus durch das Urtheil des römischen Stuhles als Häresie verworfen und die Streitfrage für immer beigelegt, und Augustinus sprach dieses in einer Predigt zu Carthago (23. September 417) also aus: „Die Verhandlungen zweier Concilien sind an den apostolischen Stuhl gesendet worden, von dort sind Entscheidungen erflossen, die Streitsache ist demnach entschieden; möchte doch auch der Irrthum aufhören! [2])"

§. 11. Caelestius und Pelagius berücken den Papst Zosimus.

Das Gewicht der päpstlichen Sentenz recht wohl kennend, beeilten sich Caelestius und Pelagius, der bedingungsweise über sie verhängten Excommunication sich zu entledigen. Dem Caelestius war es gelungen, in der Metropole Asiens, wohin er sich von Carthago aus im J. 412 begeben hatte, die Presbyterwürde zu erlangen. Nach einiger Zeit hatte er Ephesus verlassen und sich in Constantinopel aufgehalten, von wo er wegen seinen dort ausgestreuten Irrthümern durch den Bischof Atticus vertrieben worden war [3]). Als er nun von der über sich ergangenen Ausschließung Kunde erhielt, begab er sich nach Rom, dessen Stuhl mittlerweile Papst Zosimus (18. Jänner 417—26. December 418) eingenommen hatte, um sich von den wider ihn an

---

[1]) Innocent. epist. ad Conc. Carthag. Milevit. et 5 episcopos ibid. p. 634—48. Die Sentenz wider Pelagius und Caelestius, in epist. ad Conc. Milevit. n. 6. ib. p. 643.

[2]) Serm. 131 n. 10 praef. in tom. X. n. 13.

[3]) Common. Mercat. (X. App. p. 69); Praef. in tom. X. n. 14.

den apostolischen Sitz gebrachten Beschuldigungen zu reinigen. Vor einer zahlreichen Versammlung römischer und auswärtiger Geistlicher in der Basilica des heiligen Clemens vernahm Zosimus im September 417 den Caelestius [1]). Dieser überreichte ein Bekenntniß, in welchem er sich über alle Artikel des Symbolums, die nicht in Frage standen, breit ausließ und zwar ganz gemäß dem kirchlichen Glauben. Offen aber läugnete er die Erbsünde, da er seine Meinung über die Kindertaufe also darlegte: „Gemäß der Regel der allgemeinen Kirche und nach dem Ausspruche des Evangeliums bekennen wir, daß die Kinder zur Vergebung der Sünden getauft werden müssen, weil nach des Herrn Festsetzung das Himmelreich nur Getauften zu Theil werden kann; denn da zur Erlangung desselben die natürlichen Kräfte nicht tüchtig sind, so muß es durch die freie Gnade ertheilt werden. Die Kinder seien zur Vergebung der Sünden zu taufen, — haben wir aber nicht deßhalb gesagt, als ob wir die Erbsünde behaupten wollten; denn dieses ist weit entfernt von dem katholischen Glauben, weil die Sünde nicht mit dem Menschen geboren, sondern erst später von ihm begangen wird, und weil die Sünde augenfällig nicht Sache der Natur, sondern des Willens ist. Dieses zu bekennen ist hier am Orte, auf daß es nicht scheine, wir machten verschiedene Arten von Taufe, und es ist nothwendig sich dagegen zu verwahren, daß man aus Anlaß der Taufe zur Schmach des Schöpfers sage, das Böse werde, ehe es vom Menschen geschieht, auf ihn natürlicher Weise übertragen." — In demselben Sinne, als ob seine Privatmeinungen das Gebiet der Glaubensfragen nicht berührten, sagte er ferner im Allgemeinen: „Wenn aber Fragen aufgeworfen wurden, die zum Glauben nicht gehören, und über welche unter sehr Vielen gestritten wurde, so habe ich nicht wie der Erfinder eines Dogmas etwas bestimmt und entschieden aufgestellt, sondern was ich immer aus der Quelle der Propheten und Apostel geschöpft, das legen wir dem Urtheile Euerer apostolischen Würde zur Prüfung vor, damit, sollte etwa bei

---

[1]) Synod. Rom. in causa Caelest. bei Mansi IV. 371 und Epist. Zosimi ad episc. Africae bei Schoenemann l. c. p. 672

uns als Menschen irgend ein Irrthum unwissentlich sich eingeschlichen haben, er durch Euern Ausspruch verbessert werde [1]." — Um sich von der katholischen Gesinnung, welche Caelestius hiemit auszusprechen schien, zu überzeugen, fragte ihn der Papst: ob er alles Dieses auch mit dem Herzen bekenne? und Caelestius stand nicht an dieses zu betheuern [2]. Da Zosimus sah, in welch crassen Irrthümern der Beklagte in der That befangen sei, verlangte er, Caelestius solle die wider ihn zu Carthago vom Diacon Paulinus erhobenen Klagepuncte verdammen, und seine Zustimmung zu dem apostolischen Schreiben des Papst Innocentius erklären. Caelestius aber entzog sich der ersten Forderung und leistete dem Verlangen des Papstes nur in dem Puncte Genüge, daß er versprach Alles zu verdammen, was immer der apostolische Stuhl verwerfe [3].

Diese dem römischen Stuhle von Caelestius immer und wieder gezollte unterwürfige Gesinnung bestach den überaus milden Papst [4]) so sehr, daß er demselben trotz seiner Irrthümer Schonung angedeihen lassen zu müssen glaubte, um so mehr, als die Ankläger desselben, Heros und Lazarus, in Rom gar übel angeschrieben waren [5]. Weil aber der Vorgänger des Zosimus in Folge des Andringens der afrikanischen Bischöfe in der Sache des Pelagius und Caelestius Amt gehandelt hatte, so beschloß der Papst, daß die über Caelestius verhängte Ausschließung noch zwei Monate in Kraft bleiben solle; während dieser Zeit hätte, wer ihn der Falschheit und des Unglaubens überführen wolle, nach Rom zu kommen; denn die gläubige Gesinnung desselben sei untadelhaft (absoluta Caelestii fides) erfunden worden [6].

---

[1]) S. Augustin. contra Pelag. et Caelest. II. de peccato origin. c. 6 (X. I. p. 255) und Bibliothek der Symbole von Dr. Aug. Hahn. Breslau 1842 S. 199 f.

[2]) Zosimi epist. ad episc. Afric. bei Schoenemann l. c. p. 672.

[3]) S. August. de pecc. origin. c. 7 (X. 256).

[4]) Augustinus nennt den Zosimus de pecc. orig. c. 6 (X. 255): »multum misericors.«

[5]) Zosimi epist. ad episc. Afric. bei Schoenemann l. c. p. 673.

[6]) Die Sentenz des Zosimus in Epist. cit.: »quare intra secundum mensem aut veniant, qui praesentem redarguant aliter sentire« (Schoenemann

Der Papst war im Begriffe dieses Alles den Bischöfen Afrikas zu berichten, als von dem Bischofe Praylius, dem Nachfolger des Johannes, und von Pelagius Briefe aus Jerusalem einliefen. Der neue Bischof von Jerusalem vertrat nachdrücklich die Sache des Pelagius, welcher selbst in einer umfassenden Schrift sich vertheidigte und ein Bekenntniß seines Glaubens an den apostolischen Stuhl sendete [1]). Diese Glaubensformel war ganz gleichlautend mit jener des Caelestius, weitläufig über nicht in Frage stehende Artikel, die Streitpuncte dagegen kaum berührend. Ueber diese erklärte er sich in auffallender Unbestimmtheit also: „Wir nehmen Eine Taufe an und halten dafür, dieselbe sei mit den nemlichen sacramentalischen Worten bei Kindern, wie bei Großen zu verrichten . . . Wir bekennen einen freien Willen so, daß wir sagen, wir bedürfen immer der Hilfe Gottes, und daß sowohl Jene irren, welche mit Manichäus sagen: Der Mensch könne die Sünde nicht meiden, als Jene, welche mit Jovinian annehmen, der Mensch könne nicht sündigen; denn Einer wie der Andere hebt die Freiheit des Willens auf. Wir aber sagen: Der Mensch könne sündigen und nicht sündigen, auf daß wir bekennen, wir seien stets frei.“ Und wie Caelestius, so unterließ auch Pelagius am Schlusse seines Bekenntnisses nicht, zum Erweise seiner gläubigen Gesinnung dasselbe dem Urtheile des apostolischen Stuhles zu unterwerfen, indem er schrieb: „Das, gottseligster Papst, ist der Glaube, den wir in der katholischen Kirche erlernt haben, und den wir immer festhielten und noch festhalten. Sollte etwa in diesem Bekenntnisse Etwas minder schulgerecht (minus perite) oder abgemessen ausgedrückt sein, so verlangen wir von dir außer Fehl gesetzt zu werden, der du den Glauben und Sitz Petri inne hast; sollte aber dieses unser Bekenntniß durch den Ausspruch deiner aposto-

p. 674) hellt Augustinus auf, wenn er schreibt: „Caelestius velut phreneticus, ut requiesceret, tanquam leniter fotus, a vinculis tamen excommunicationis nondum est creditus esse solvendus. Sed interposito duorum mensium tempore, donec rescriberetur ex Africa, resipiscendi ei locus sub quadam medicinali sententiae lenitate concessus est.“ (De pecc. orig. c. 7 X. 256).

[1]) Epistola Zosimi ad episc. Afric. bei Schoenemann l. c. p. 676.

lischen Würde gutgeheißen werden, so wird Jeder, der mich anschwärzen wollte, nur sich als unwissend oder böswillig oder auch als unkatholisch, mich aber nicht als häretisch erweisen [1]."

Dieses Bekenntniß so wie die Vertheidigungsschrift des Pelagius sendete der Papst zugleich mit dem Verhöre des Caelestius nach Afrika, indem er am 21. September den Bischöfen schrieb: Er hätte gewünscht, daß Einer von ihnen zugegen gewesen wäre, als diese Schriften in Rom öffentlich vorgelesen wurden; denn Einige hätten sich kaum der Thränen enthalten können, daß Männer so vollkommenen Glaubens verschrieen werden konnten. Er hoffe, den afrikanischen Bischöfen werde die Lesung dieser Documente Freude machen über den vollendeten Glauben des Pelagius und sie würden erkennen, daß ihrer Forderung Genüge geschehen sei, indem Caelestius und Pelagius wirklich das zu Verdammende verdammten, und das zu Befolgende befolgten [2].

Der Subdiacon Basiliscus, welcher diese päpstlichen Schreiben nach Afrika überbrachte, traf am zweiten November zu Carthago den Diacon Paulinus und lud denselben mündlich vor den apostolischen Stuhl. Dieser aber glaubte der Vorladung nicht folgen zu müssen, indem ja die Sentenz des Zosimus nicht wider ihn, sondern für ihn gefallen sei. Das schrieb er denn auch dem Papste am 8. November und dankte demselben zugleich für das zu seinen Gunsten gefällte Urtheil, denn nach Ausweis der Acten habe Zosimus wiederholt den Caelestius gefragt: ob er verdamme, was die Klageschrift des Paulinus wider ihn vorbringe? Paulinus gab aber auch dem Papste zu verstehen, wie allzu nachsichtig er mit Caelestius, dem widersetzlichen und offenbaren Läugner der Erbsünde, verfahren und wie er von diesem überlistet worden sei: „Die römische Kirche, schrieb er, kennt nun den Schuldigen, welcher gewagt hat zu widersprechen und nicht zu verdammen, was deine Gottseligkeit zu verwerfen geboten . . . Dieser Fuchs verlegte sich immer auf Täuschungen und sein Naturell vermag er nicht zu ändern [3]."

---

[1]) Hahn's Bibl. der Symbole S. 197 ff.

[2]) Epistola Zosimi bei Schoenemann l. c. 676. 80.

[3]) Libellus Paulini ad Zosimum bei Schoenemann l. c. p. 690. 91. 92.

Nach diesem Briefe des Paulinus kam dem Papste (J. 418) auch eine Reclamation der afrikanischen Bischöfe wider das mit Caelestius und Pelagius eingehaltene Verfahren zu, worauf ihnen Zosimus am 21. März erwiederte: „Ihr habt den Inhalt meines Schreibens so verstanden, als ob wir dem Caelestius in allen Stücken Glauben geschenkt und ohne Prüfung seiner Worte, so zu sagen, zu jeder Sylbe unsere Zustimmung gegeben hätten ... Euere Brüderlichkeit wisse daher, daß wir nach Empfang euerer früheren Briefe gar Nichts geändert, sondern Alles in dem Stande gelassen haben, in welchem es lange schon war, wie wir euch auch schrieben, daß nemlich euer an uns gerichtetes Verlangen Geltung finden solle [1])." — Es hatten aber die Afrikaner im Interesse des apostolischen Stuhles, auf daß nemlich minder Verständige nicht glauben möchten, es seien die falschen Glaubensansichten (fidei venena) des Caelestius von Rom gutgeheißen worden, verlangt: Caelestius dürfe nicht nur im Allgemeinen seine Zustimmung zu dem Schreiben des P. Innocenz erklären, sondern er müsse offen Alles und Jedes verdammen, was er in seinem Bekenntnisse Unkirchliches vorgebracht habe. Diesem Verlangen der Afrikaner zu genügen, ward Caelestius von Zosimus nochmals vorgeladen, er entzog sich aber einer neuen, wie er erwarten mußte, schärfern Untersuchung, und das öffnete dem Papste vollends die Augen [2]).

§. 12. Die Irrthümer des Pelagianismus von der Kirche verdammt.

Beruhigt durch die Zuschrift des Zosimus trat der Episcopat aller afrikanischen Kirchenprovinzen am 1. Mai 418 zu einer Synode in Carthago zusammen, welcher Aurelius von Carthago mit dem Primas von Numidien, Donatianus von Telepte, vorsaß. Diese 205 Bischöfe, unter denen auch Augustinus war, sprachen über die Irrthümer des Caelestius und Pelagius das kirchliche Verdammungsurtheil in folgenden Sätzen aus:

1. Wer da sagt, der erste Mensch Adam sei sterblich geschaffen

---

[1]) Epistola Zosimi 12. bei Schoenemann l. c. p. 700.

[2]) S. Augustin. contra duas epist. Pelag. l. 2. c. 3 (X. 434).

worden, so daß er, ob er sündigen mochte oder nicht, leiblicher Weise gestorben sein würde, d. i. daß er aus dem Leibe scheiden mußte, nicht aus Schuld der Sünde, sondern aus Naturnothwendigkeit, der sei Anathema.

2. Imgleichen wer da läugnet, die neugeborenen Kinder seien zu taufen, oder wer da sagt, sie würden zwar zur Vergebung der Sünden getauft, aber sie hätten von Adam her keine Erbsünde an sich, welche durch das Bad der Wiedergeburt getilgt werden müßte (woraus folgt, daß bei ihnen die Taufform „zur Vergebung der Sünden" keine wahre, sondern erlogene Bedeutung hätte) der sei Anathema. Denn das Wort des Apostels (Röm. 5, 12) ist nicht anders zu verstehen, als es die katholische Kirche aller Orten immer verstanden hat. Denn dieser Glaubensregel zu Folge werden auch die Kleinen, die in ihrer eigenen Person noch keinerlei Sünde begehen konnten, aus dem Grunde zur Vergebung der Sünden wahrhaft getauft, damit in ihnen durch die Wiedergeburt getilgt werde, was sie durch die Geburt sich zugezogen haben.

3. Imgleichen wer da immer sagt, die Gnade Gottes, in welcher wir durch unsern Herrn Jesus Christus gerechtfertigt werden, diene allein zur Vergebung der Sünden, die man schon begangen hat, und nicht auch zum Beistande, damit man keine begehe, der sei Anathema.

4. Imgleichen wer da immer sagt, diese Gnade Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus stehe uns zum Nichtsündigen nur dadurch bei, daß uns durch dieselbe die Erkenntniß der Gebote geoffenbart und eröffnet wird, auf daß wir wissen, was wir anstreben, was wir meiden sollen, nicht aber werde uns durch dieselbe auch verliehen, daß wir mit Liebe und Kraft vollbringen, was wir als Pflicht erkannt haben, der sei Anathema.

5. Imgleichen wer da immer sagt, deßhalb werde uns die Gnade der Rechtfertigung gegeben, damit wir durch die Gnade leichter erfüllen können, was wir durch den freien Willen zu thun geheißen werden, als ob wir, wenn auch die Gnade nicht gegeben würde, zwar nicht leicht, aber dennoch auch ohne sie die göttlichen Gebote erfüllen könnten! der sei Anathema.

6. Imgleichen wer da immer meint, das Wort des Apostels Johannes: „Wenn wir sagen: wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns“ sei so zu nehmen, daß er (der Apostel) sagte: Bloß aus Demuth müsse man sprechen: wir haben Sünde, nicht, weil es wirklich so ist, der sei Anathema.

7. Imgleichen wer da immer sagt, im Gebete des Herrn sprechen die Heiligen: „Vergib uns unsere Schulden“ nicht, als ob sie das für sich selbst sagen (weil für sie diese Bitte nicht mehr nothwendig sei), sondern für Andere, die in ihrer Gemeinde Sünder sind, und deßhalb sage auch keiner der Heiligen: „Vergib mir meine Schulden,“ sondern „Vergib uns unsere Schulden,“ damit man einsehe, der Gerechte flehe mehr für andere, als für sich, der sei Anathema.

8. Imgleichen die da wollen, daß die Worte im Gebete des Herrn: „Vergib uns unsere Schulden“ von den Heiligen so gesprochen werden, als ob das demüthiger, nicht wahrhaftiger Weise gesagt werde, die seien Anathema.

9. Imgleichen wer da sagt, deßhalb habe der Herr gesprochen: „In dem Hause meines Vaters sind viele Wohnungen,“ damit man erkenne, im Himmelreiche werde ein mittlerer oder anderwärts irgend ein Ort sein, an welchem die Kleinen, die ohne Taufe (ohne welche sie in das Himmelreich, welches das ewige Leben ist, nicht eingehen können) aus diesem Leben schieden, selig leben, der sei Anathema [1]).

Dieses Verdammungsurtheil der afrikanischen Kirche wider den Pelagianismus ward vom römischen Stuhle bestätigt und bekräftigt. Denn Papst Zosimus hatte gleich, nachdem Caelestius einer neuen Untersuchung sich entzog, in einem umfassenden und motivirten Erlasse die pelagianischen Irrthümer ver-

---

[1]) Concil. Carthag. bei Mansi IV. 326 ss. und Opp. S. August. tom. X. 106 s. Der 9. Satz über den Mittelort der ohne Taufe gestorbenen Kinder, der in vielen Codd. die 3. Stelle einnimmt, stand ursprünglich nicht am 3. Orte und deßhalb habe ich ihn hier zuletzt gesetzt; Zosimus beruft sich in seiner Tractoria (bei Schoenemann p. 710) auf das 3. Cap. der karthaginensischen Synode, das von der Gnade handle, so wie auf das 4. und 5. desselben Inhalts.

dammt; und als ihm nun vor der Veröffentlichung desselben die Beschlüsse der Synode von Carthago zukamen, so ergriff er diese Gelegenheit um sie in seinem Erlasse feierlich als solche, welche der apostolische Stuhl sich zu eigen mache, zu bestätigen. Nach dem Beispiele seines Vorgängers verurtheilte Zosimus auch den Caelestius und Pelagius, wenn sie ihre Irrlehren widerrufen würden, zur Buße; sollten sie aber den Widerruf verweigern, so sollten sie aus der Kirche ausgeschlossen sein. Der Papst richtete diesen Erlaß zunächst an die Bischöfe Afrikas, aber auch als Umlaufschreiben (Tractoria) an alle Kirchen des Abend- und Morgenlandes, welches von allen orthodoxen Bischöfen unterschrieben wurde [1]).

Noch ehe dieses Urtheil wider den Pelagianismus vom apostolischen Stuhle erfloß, war ein kaiserliches Strafgesetz wider die Urheber und Anhänger desselben ausgegangen. Besonders durch die Bewegungen veranlaßt, welche der Pelagianismus in Rom verursachte, erließ Honorius am 30. April 418 aus Ravenna ein Edict, welches die Urheber der Neuerung aus Rom verwies, die Anhänger derselben aber den Magistraten anzuzeigen und mit dem Exile zu belegen befahl [2]).

§. 13 Der Pelagianismus des Julianus von Eclanum.

Achtzehn italische Bischöfe verweigerten aber die Unterschrift der päpstlichen Encyklika; unter diesen war der Bischof Julianus von Eclanum in Campanien der ausgezeichnetste. Dieser Mann, welcher, wenn auch nicht an Tiefe doch an Scharfsinn des Geistes sich mit Augustinus messen konnte, und an Correctheit und Eleganz des Styles ihn übertraf, vertrat von nun an offen und nachdrücklich die Sache und die Personen des Pelagius und Caelestius vorzüglich wider den geistvollsten Bestreiter derselben, Augustinus.

Julian, wenn auch selbstständigen Geistes, war dennoch mit Pelagius und Caelestius Einer Ansicht über Erbsünde und Gnade. In

---

[1]) Die Sentenz wider Pelagius und Caelestius in der **Tractoria Zosimi** (**Schoenemann p. 709**). Derselben erwähnt Augustin. **Ep 190 (II. 706)**.

[2]) **S. Augustin. Opp. tom. X. Append. p. 105 s.**

der Zuschrift an Zosimus, kraft deren die pelagianisch gesinnten Bischöfe dem Papste erklärten, daß und warum sie das Verdammungsdecret desselben nicht unterschrieben, verwarf Julian die Erbsünde mit den Worten: „Wir bekennen, die Natur des Menschen sei gut und vollkommen, weil sie von dem guten Gotte gemacht ist. Auch bekennen wir, daß jeder Mensch von Gott geschaffen werde . . . In Folge dessen verwerfen wir die natürliche Sünde oder wie sie anders genannt wird, damit wir nicht Gott dem Schöpfer Aller eine Schmach anthun, wenn wir behaupten, es habe Etwas von Ihm gemacht werden können, das mit der Sünde behaftet ist." Die Katholiken als Bekenner des Glaubens an die Erbsünde galten ihm gleich den Manichäern. Ueber die Gnade aber und über ihre Nothwendigkeit zum Guten äußerte sich Julian also: „Die Gebote des göttlichen Gesetzes halten wir ob Gottes Heiligkeit für erfüllbar, und bekennen, daß sie alle gehalten werden können durch die Gnade Christi, welche zu allen guten Handlungen Beistand und Gefährte ist, und durch den freien Willen des Menschen, der selbst ein Geschenk Gottes ist. Diese Gnade Gottes aber wird nicht zu Theil dem Widerstrebenden, noch gebricht sie dem Folgsamen [1])." — Doch erkannte er keineswegs die Gnade als schlechthin nothwendig zur Vollbringung des Guten, denn in seinem Buche „über die Liebe" schrieb er: „Das Gute, das wir wollen, vermögen wir durch den freien Willen, obschon wir es mit Hilfe der Gnade Gottes leichter vollbringen können [2])." Ueberdies war Julian der Ansicht, daß die Gnade dem Menschen nach Verdienst gegeben werde [3]).

Offen sprach Julian diese pelagianischen Meinungen in seinem Briefe an den Papst als seinen Glauben aus „gemäß der katholischen Richtschnur," und erklärte schließlich: sie (er und die andern 17 Bischöfe) würden, falls man sie deßhalb beunruhigen sollte, von einem allgemeinen Concile gehört zu werden verlangen [4]). Ehe Julian

[1]) Juliani Libellus fidei (X. App. p. 111)
[2]) Juliani Sententiae c. 1 (X. App. p. 117)
[3]) S. Augustin. contra Julianum l. IV. c. 8. (X. p. 605)
[4]) Juliana Libell. fidei (X. App. p. 113)

dieses Schreiben nach Rom abgehen ließ, verbreitete er es durch ganz Italien und suchte in einem andern Briefe ähnlichen Inhaltes auch den Bischof Rufus von Thessalonich für den Pelagianismus zu gewinnen [1]. Aber die Pelagianer gewannen dadurch weder in Italien noch in Illyricum größern Anhang, und Papst Zosimus entsetzte den Bischof von Eclanum sammt seinen Genossen ihrer Stühle. Augustinus aber schrieb vier Bücher „wider die zwei Briefe der Pelagianer," die er an den Nachfolger des Zosimus, Papst **Bonifacius** (28. December 418 bis 4. September 422), richtete [2].

§. 14. Die letzten Bestrebungen und Schicksale der Pelagianer.

Um sich gegen die Sentenz des Papstes auf ihren Stühlen zu behaupten, suchten die Pelagianer von dem Kaiser die Berufung eines allgemeinen Concils zu erwirken. Aber diese ihre Mühe vereitelte besonders der Comes Valerius dergestalt, daß ihr Begehren nicht nur nicht gehört, sondern daß sie auf kaiserlichen Befehl im J. 419 von ihren Sitzen und aus Italien gejagt wurden. Sie trachteten nun den einflußreichen Valerius auf ihre Seite zu ziehen, indem sie dem verheiratheten Kriegsbefehlshaber schrieben: Augustinus der Vertheidiger der Erbsünde verdamme die Ehe [3]. Dieses veranlaßte den Bischof von Hippo an Valerius eine Schrift „über die Ehe und Begierlichkeit" zu richten [4], in welcher er die Sittlichkeit der Ehe vertheidigte; denn die Begierlichkeit des Fleisches, eine böse Folge der Sünde Adams, werde in einer keuschen Ehe auf den einzig sittlichen Zweck der Kinderzeugung bezogen und thue sonach der Güte der Ehe keinen Abbruch [5]. Gegen diese Schrift erhob sich Julian mit vier Büchern,

---

[1] S. Augustin. contra duas epist. Pelag. l. I. c. 1 (X. p. 412) und die Admonitio der Mauriner in hoc opus ib. p. 410

[2] Contra duas epistolas Pelagianorum, ad Bonifacium R. E. episcopum libri quatuor (X. 411—494). Die Abfassung derselben fällt in das J. 420

[3] S. Augustin. de nupt. et concupisc. l. c. 1. 2 (X. p. 279—81) und praef. Maur. in tom. X. n. 21

[4] De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem. Liber primus (X. 279—300). Geschrieben a. 419

[5] Das Argument seiner Schrift gibt Augustinus (Retract. II. c. 53) mit den Worten an: Bonitatem quippe defendimus nuptiarum, ne putaretur

welche Augustinus, dem Auszüge derselben zugeschickt worden waren, wiederum in einem zweiten Buche an Valerius [1]) widerlegte. Nachdem ihm aber eine vollständige Abschrift der Bücher Julians zu Handen gekommen war, vertheidigte der „Punier" (so pflegte Julian den Augustinus verächtlicher Weise zu nennen) das Dogma von der Erbsünde in sechs Büchern „wider den Pelagianer Julianus [2])."

Dieser Anwalt des Pelagianismus hatte sich aber in das Morgenland gewendet, um zu Mopsvestia in Cilicien bei dem vielgepriesenen Lehrer einer freien Theologie, dem Bischofe Theodor [3]), sich wider Augustinus die Waffen zu schärfen. Dort schrieb er wider das zweite Buch des Augustinus von der Ehe und Begierlichkeit acht Bücher zusammen, überfließend von leerer Worthülle und von dem Ergusse seines erbitterten Gemüthes, das die Katholiken nur Manichäer und „Erbsündler" (traducianos), seinen geistreichen großen Gegner aber den „punischen Schmierer" (tractatorem Poenum) und „den kopflosesten und stumpfsinnigsten Menschen" schalt [4]). Augustinus machte sich in den letzten Jahren seines Lebens an die Widerlegung dieser acht Bücher, indem er Julian Buch für Buch und Satz für Satz folgte; doch blieb das Werk des bis zu seinem Tode unermüdeten Vertheidigers des Kirchenglaubens unvollendet in sechs Büchern [5]).

earum esse vitium concupiscentia carnis et lex in membris repugnans legi mentis: quo malo libidinis bene utitur ad filios procreandos pudicitia conjugalis. (X. 278)

[1]) Ad Valerium comitem de nuptiis et concupiscentia. Liber secundus (X. 301—34), geschrieben a. 420

[2]) Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex. (X. 497—710). Geschrieben a. 421

[3]) Ueber Theodor von Mopsveste s. m. Geschichte der Kirche II. §. 244 S. 248 ff. Ueber Julians Aufenthalt in Mopsvestia Common. Mercat. s. praef. in symbol. Theodori (X. App. p. 116) und die Einleitung der Mauriner in opus imperf. (X. 870)

[4]) S. Augustin. opus imperf. L. I. 7 (X. 877) L. II. 28 (ib. 967). L. III. 145 (ib. 1106)

[5]) Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus sex libros complectens. (X. 873—1386)

Von Cilicien war Julian mit einigen seiner Genossen (denn die Mehrzahl derselben war zur Erkenntniß ihrer Irrthümer gekommem, zur Kirche zurückgekehrt und in ihr früheres Amt wieder eingesetzt worden) nach Constantinopel übergesiedelt [1]), und der Bischof der Hauptstadt, Nestorius, ihre Häresie so wie das Einschreiten seines Vorgängers Attikus gegen Caelestius ignorirend, duldete wahrscheinlich aus Rücksicht auf seinen Freund und Lehrer Theodor die Pelagianer [2]), bis ihn seine eigene mißliche Lage zwang, sich von ihnen loszusagen.

In Folge der Encyklika des Zosimus war der Pelagianismus nicht nur im Oriente verdammt worden, sondern es verloren auch die Vertreter desselben den früher dort gefundenen Halt. Pelagius ward auf einer zu Antiochien unter dem Vorsitze des Bischofs Theodotus im J. 420 gehaltenen Synode seiner Häresie überführt und mußte in Folge dessen Jerusalem verlassen [3]), verschollen war von da an alle Kunde über den bejahrten Mann; Caelestius aber hielt sich troß des kaiserlichen Bannes verborgen in Rom, bis ihn im J. 421 ein neuer Bannbrief des Kaisers Constantius III. aus der Stadt trieb [4]), wohin er sich nach einiger Zeit (im J. 424) nicht scheute zurückzukehren und von Papst Cölestinus eine Untersuchung seiner Sache, als ob eine solche gar noch nicht Statt gehabt hätte, zu begehren, worauf er über die Gränzen Italiens gewiesen wurde. Darauf hielt er sich zu Julian und ward mit diesem auf Betrieb des Marius Mercator, welcher dem Kaiser Theodosius II. eine Denkschrift wider die Pelagianer überreichte, im J. 429 aus Constantinopel gewiesen [5]). Zwei Jahre später verdammte die allgemeine Kirchenversammlung von Ephesus in der 5. Sitzung am 17. Juli die Lehrmeinungen der Pelagianer und Caelestianer und bestätigte die

---

[1]) Praef. in tom. X. n. 24

[2]) Epist. Nestorii ad Coelestin. P. et Coelestin. ad Nestorium bei Schoenemann l. c. p. 769. 772. 801. 811

[3]) Common. Mercat. (X. App. p. 72)

[4]) S. Aug. Opp. X. App. p. 126

[5]) Praef. in tom. X. n. 24

Absetzung, welche Zosimus über die pelagianischen Bischöfe verhängt hatte [1]).

Noch einmal versuchte Julian den römischen Stuhl zu überlisten und in sein Bisthum wieder eingesetzt zu werden. Es war dies unter dem Pontificate Sixtus III. (432—440), von dem es einst, da er noch Presbyter unter Papst Zosimus war, geheißen hatte: er sei den Feinden der christlichen Gnade gewogen. Aber er hatte dieses Gerücht zur rechten Zeit Lügen gestraft, indem er der Erste aus der Geistlichkeit vor einer sehr zahlreichen Versammlung des Volkes den Pelagianern das Anathema gesagt hatte [2]). So trat er nun auch jetzt auf Andringen seines Diacons Leo, des nachmaligen Papstes, dem Umkehr heuchelnden Julian im J. 439 entschieden entgegen, von dem fortan nichts mehr verlautete [3]).

Der Pelagianismus fand zwar noch in späterer Zeit insbesondere in Gallien, Britanien und Dalmatien bei einzelnen Bischöfen und Geistlichen Eingang, aber die Sorgfalt der Päpste verhinderte ein weiteres Umsichgreifen dieser Irrlehre.

Dr. und Prof. Ginzel.

2.

Ein Wort über den Vernunfthaß auf katholischem Gebiete.

Wenn man gegen diesen das Wort ergreift, so kann es entweder auf historischer Grundlage, oder auf wissenschaftlicher geschehen, wofern man nicht lieber beide Standpuncte verbinden will oder kann.

Hier soll nur auf das Nothwendigste für Beide aufmerksam gemacht werden.

Der Vernunfthaß, oder der Haß gegen jede tiefere Begründung

---

[1]) Conc. Ephes. actio V. bei Mansi IV. 1319. 1338

[2]) S. August. Epist. 194 (II. 715)

[3]) Prosper in chronico ad a. 439 (Opp. ed. Venet. 1744 I. p. 434)

der geoffenbarten Heilswahrheiten hat sich in die katholische Kirche erst seit der Ausbildung des Rationalismus in der evangelischen Kirche eingeschlichen. Denn vor diesem Zeitmomente bezeichnete man das Verhältniß der alten zur neuen Kirche vielfältig als ein Verhältniß des Rationalismus zu dem Mysticismus, welcher in praktischer Beziehung Pietismus genannt wird.

Die deutsche Mystik stand schon vor der Reformation (vorzüglich im 15. Säculum) in Opposition gegen die Scholastik der alten Kirche. Jene war nämlich nicht einverstanden mit dem negativen Criterium der Vernunft in Glaubenssachen, d. h. mit dem Grundsatze: daß eine geoffenbarte Lehre als solche daran erkannt werde, daß sie mit der Vernunft nicht im Widerspruche stehe. Die Mystik schritt selbst bis zu der Behauptung fort, daß der Widerspruch mit der Vernunft sogar ein Kennzeichen einer geoffenbarten Lehre sei; sie basirte auf jenen zugleich das Verdienst des Glaubens in den einzelnen Gliedern der christlichen Kirche, und zwar deßhalb, weil im entgegengesetzten Falle das Glaubensverdienst wegfallen würde.

Formulirt wurde jene Behauptung in dem bekannten Satze: **Credo, quia absurdum est.**

Zu dieser Ansicht bekannte sich auch Luther, welcher ein großer Verehrer Meister Eckhards und seines Schülers Tauler war, von denen jener der wahrscheinliche Verfasser des Büchleins: „Die deutsche Theologie" ist, das schon vor dem Ausbruche der Reformation in großem Ansehen stand. — Jener alte Vernunfthaß aber nahm in Luther zu seit seinem Austritte aus der Kirche, wie dieses aus seinen Schriften zu ersehen ist.

In einem Buche, verfaßt von einem Protestanten unter dem Titel: „Geist aus Luthers Schriften," liest man (Nr. 2321): „Das Gnadenlicht streitet mit dem Vernunftlichte. Das natürliche Licht muß verworfen werden; dann geht erst ein neues Licht, der Glaube, auf." Oder

(Nr. 4120): „Daß 2 + 5 = 7 sind, kann ich fassen mit der Vernunft, wenn es aber von Oben herab heißt: Nein! es sind 8; so soll ichs glauben wider meine Vernunft und Gefühl." Und weiter

(Nr. 4120): „Darin geht der Teufel allein um: daß die römischen Pfaffen Gottes Werk mit der Vernunft messen. Diese gottlosen Sophisten haben die heilige Schrift für Dreck gehalten und sie erklärt durch gotteslästerliche Meinung. Aber wie können das wissen diese Schnecken und Maulwürfe, diese Nattern und Molche, die ihr Lebenlang in ihrer irdischen Mistpfütze herumkriechen, und in ihrem sophistischen Unflath verderben?" (Nr. 631).

Wie dieser Vernunfthaß der Mystik einerseits von der alten Scholastik in ihrer logischen Verbildung (wo diese die ernste Wissenschaft zum Schalksnarren in der Lösung aberwitziger Fragen herabsetzte) ins Leben gerufen worden war, und auf diese Weise zu jenem Extreme das zweite Extrem bildete: so rief andererseits derselbe Vernunfthaß in der evangelischen Kirche selber einen neuen Gegensatz hervor, den sogenannten Rationalismus. Dieser war ursprünglich ein natürlicher Sohn der naturalistischen Philosophie eines Locke, wurde sodann von der Hochkirche als Deismus aus der Taufe gehoben, ging über den Canal nach Frankreich, wo er von dem Materialismus die Firmung erhielt, und von da über den Rhein nach Deutschland als Chargé d'affaires der Aufklärung, wo er seine Hochzeit feierte in der ehelichen Verbindung mit der kritischen Philosophie.

Es war dieses Ereigniß allerdings von einer Seite her betrachtet ein Unglück für den Rationalismus auf deutschem Boden, in wie fern Kant nicht bloß eine „Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft" geschrieben hatte, in welchen zwei Werken er sowohl die Vernunft als die Willensfreiheit selbst auf protestantischem Boden wieder zu Ehren brachte; sondern auch ein Kritik der Religion unter dem Titel: „Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft," in welcher die Thatsachen, mit denen das positive Christenthum steht und fällt, eine blos mythische oder metaphorische Bedeutung erhielten und mithin blos als Einkleidungen von übersinnlichen Wahrheiten angesehen wurden, welche von nun an als die Hauptsachen im Christenthume galten. Es war aber diese Umdeutung des Thatsächlichen im Christenthume nichts Unerhörtes auf protestantischem Boden. Etwas Aehnliches hatte schon die deutsche Mystik lange vor Kant

versucht, und so erklärt es sich, wie der Rationalismus in der evangelischen Kirche so schnell zur Herrschaft gelangen konnte [1]).

Von einer andern Seite her betrachtet war es aber ein Glück zu nennen, daß der Rationalismus auf deutschem Boden dem Kriticismus in die Arme lief. Jener kam in dieser Situation zu einem sittlichen Ernste, und dadurch zu einem imposanten Gegengewichte in einem Zeitalter, das ganz Ohr war für den Sirenengesang des Epicuräismus in den Dichtungen Wielands mit dem Motto: „Genieße, wenn du kannst, und entbehre, wenn du mußst.“

Die bibelgläubigen Protestanten machten nun allerdings Fronte gegen die obige Art von Vernunftgebrauch; mit welchem Rechte aber, das ist eine andere Frage, vorausgesetzt, daß sie Anhänger Luthers, als eines Mystikers, bleiben wollten. Aber auch in die katholische Kirche griff ihre Opposition herüber; vorzüglich dann, als der Kriticismus auch in dieser Eroberungen gemacht hatte, wie kein anderes philosophisches System vor und nach Kant; freilich aus einem andern Grunde, als der war, welcher sein Umsichgreifen außerhalb der alten Kirche begünstigte. Viele katholische Theologen nämlich ließen es sich wenigstens gefallen, um nicht zu sagen: sie stimmten gänzlich bei, wenn Kant lehrte: „Es gebe für den Menschen kein eigentliches Wissen von Gott und göttlichen Dingen.“ Denn für diesen Fall waren sie, nach ihrer Meinung, eben im Besitze einer geoffenbarten Lehre aus dem Munde des Gottmenschen Christus Jesus, womit jene leere Stätte im Innern des Menschen ausgefüllt werden

---

[1]) Aus Luther spricht die deutsche Mystik, wenn er sagt: „Gott ist nicht ohne Creatur, und Gott ohne Fleisch wäre uns nichtsnütze“ und wenn er nun fortfährt: „Das ist des Christen Kunst und Hauptlehre: daß er gewiß ist, der Mann Christus sei wahrhaftig in Gott und Gott in ihm, und daß derselbe, wie in Gott, auch in uns und wir in ihm seien. Wer das hat und weiß, der hat es gar.“ Mit andern Worten sagt dasselbe um ein Jahrhundert später Jacob Boehme: „Das Wort ist überall Mensch geworden, nicht allein in der Jungfrau Maria, nicht als ob in ihr seine göttliche Wesenheit eingesperrt gesessen wäre. Gott, die Fülle aller Dinge, hat sich nicht blos in einem Theile (der Menschheit) bewegt. Auch bedarf der Allgegenwärtige keines Herabkommens vom Himmel.“

könne und müsse. Um aber diese Ausfüllung desto sicherer durchzusetzen, durfte, nach ihrer Meinung, an jener Lehre, wie sie sich allein in der katholischen Kirche in ihrer Reinheit unter dem Einflusse des heiligen Geistes erhalten habe, von Seite der menschlichen Vernunft unter keinem Vorwande irgend eine Veränderung vorgenommen werden. Nil innovetur, hieß es, nisi quod traditum est. Ganz richtig! Es soll auch nichts Anderes innovirt werden, als das traditum. Nur Schade, daß dieses selbst ein Bleibendes im Wechsel der Innovation ist, und daher abermals die Erneuerung anstrebt, um sich im Leben zu erhalten. Die Tradition hat es also mit keinem Löscheimer zu thun, welcher seinen Doppelweg vom Brunnen zur Feuerspritze und umgekehrt durch eine Reihe von Händen nicht schnell genug zurücklegen kann, um dem Brande zu steuern. Sie ist vielmehr der goldene Mund, welcher in gewissen Zeiten von Dem überzulaufen pflegt, wovon das — Himmel und Erde umfassende — Herz des Weltheilandes voll war, als er sprach: „Ich hätte euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnet es noch nicht ertragen?" Aber es gibt leider! auch Zeiten, welche selbst dieses Wort nicht ertragen können. Und das ist eben die Epoche in der Geschichte unserer Kirche, in welcher der Vernunfthaß und die Verknöcherung der Theologie in dem Grade um sich griff, als außer derselben die Verflüchtigung der noch vorhandenen positiven Elemente im evangelischen Christenthume überhand nahm.

Diesem eben so unwissenden, als leidenschaftlichen Vernunfthasse verdankt der Katholicismus das Brandmal, welches selbst die Vertreter der Wissenschaft in sein Antlitz setzen möchten, wenn sie denselben als synonym mit der Dummheit verkünden. So hat selbst der gemäßigte H. Jakobi sich geäußert: „Es bleibt nichts Anderes übrig, als entweder fortzuphilosophiren, oder katholisch zu werden. Eines von beiden, es gibt kein Drittes."

Was wir bisher über und gegen den Vernunfthaß vortrugen, betrifft seine historische Grundlage oder seine Entstehungsweise auf protestantischem und katholischem Boden. Was läßt sich nun auf wissenschaftlichem Fundamente gegen denselben vorbringen?

Hier angelangt, müssen wir uns vor Allem die Frage beant-

worten: Ob sich die Vernunftschen nicht, als solche, auf eine wissenschaftliche Rechtfertigung einlasse?

Man würde ihr allerdings Unrecht thun, wenn man diese Frage geradezu verneinte. Da aber eine solche Rechtfertigung doch nicht mit Umgehung alles Vernunftgebrauches zu Stande kommen kann: so wird sich hier das seltene Spectakel einstellen, daß selbst der Vernunfthaß mit der Vernunft gemeinsame Sache machen muß, wenn er sich im Leben erhalten will.

Wenn Luther sagt, wie wir bereits früher hörten: „Das Gnadenlicht streitet mit dem Lichte der Vernunft, das natürliche Licht muß verworfen werden, dann geht erst ein neues Licht — der Glaube — auf,“ so hält der Reformator das Vernunftlicht für ein natürliches Licht. Diese Ansicht aber von dem Verhältnisse beider Lichter weicht gänzlich ab von der katholischen Einsicht in dasselbe Verhältniß. Denn nach dieser ist die Vernunft, und mit ihr die Freithätigkeit, eine wesentliche Eigenschaft des menschlichen Geistes, welcher wesentlich verschieden ist von dem Principe des gesammten Naturlebens, und deßhalb schon ein übernatürliches, d. h. über die Gränzen der Natur hinausliegendes Wesen (Princip) genannt werden kann.

Nach Luther aber nimmt diese Uebernatürlichkeit nur die Gnade und der von ihr gewirkte Glaube für sich in Anspruch. Die Gnade nämlich ist die Kraft Gottes in ihrer Einwirkung auf den Menschen, in welchem sie den Glauben erzeugt. Daß nach Luther aber an diesem Werke Gottes der Mensch kein mitwirkender Factor sei, erhellt schon daraus, weil von diesem gefordert wird, daß er sein natürliches Licht verwerfen müsse, wenn das neue Licht in ihm eintreten solle. Nach katholischer Ansicht aber ist die Vernunft des menschlichen Geistes davon eben so wenig, als seine Freithätigkeit auszuschließen. Deßhalb kann auch der Glaube dem Menschen zur Pflicht gemacht, und der Unglaube als Verschuldung angerechnet werden. Luther dagegen pflegte zu sagen: „Der Glaube ist nicht Jedermanns Sache,“ und der Grund dieser Aeußerung konnte nur darin liegen, daß ihm der Glaube ausschließlich als Sache Gottes und seiner Gnade galt.

Ist aber einmal die Vernunft als bloß natürliches Erkenntnißvermögen angesetzt, so kann auch der Wille des Menschen keinen

Anspruch auf Freiheit machen, da er mit der Vernunft, zur Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes gehört. Er theilt daher mit der Vernunft dasselbe Geschick, er ist bloßer Naturwille (Willkürbewegung der Thierseele), und so erklärt es sich, wie Luther ein ganzes Buch über das „servum arbitrium“ schreiben konnte.

Hiezu aber muß dennoch bemerkt werden, daß diese Läugnung des freien Willens für den Menschen von Seite Luthers keine absolute war. Es wurde Diesem ja auch der Geist nicht schlechtweg abgesprochen, sondern bloß für eine bestimmte Zuständlichkeit seines Lebens. Und diese war die der Sünde. Die Sünde hat nämlich, als Widerspruch des menschlichen Willens gegen den Willen Gottes, zur unmittelbaren Folge die Trennung Gottes von dem Menschen, d. h. des göttlichen Geistes von dem sogenannten Geiste (eigentlich von der Psyche, als Naturseele) des Menschen, welcher von nun an ohne Vernunft und Freiheit (im eigentlichen Sinne) existirt. Diese beide aber kehren nur dann wieder in den Menschen ein, wenn der Geist Gottes sich neuerdings mit der Seele des Menschen verbindet; das geschieht aber in dem Momente seiner Wiedergeburt, und wird daran erkannt, daß im Menschen der Glaube an das Heil in Christus beginnt, weßhalb dieser Glaube auch der alleinseligmachende — ohne Werke genannt wurde.

Dieser Grundanschauung zu Folge ist alles geistige Leben im Menschen nicht blos göttlichen Ursprunges, sondern auch göttlicher Wesenheit, und es gibt überhaupt keinen eigentlich creatürlichen Geist im Menschen. Der Mensch ist nicht das Vereinwesen von Geist und von Natur, als geschöpflichen Lebensprincipen.

Als solch ein Doppelwesen aber stellt der Katholicismus den Menschen auf. Nach ihm ist der Mensch auch im Zustande der Sünde nicht geistlos, aber er ist ohne Verbindung mit dem heiligen Geiste; und dieser Umstand berechtigt noch nicht zu der Behauptung, daß dem Menschen in der Sünde ein wesentlicher Bestandtheil (ein Element) seiner ursprünglichen Creatürlichkeit abgehe. Denn wenn auch der Geist Gottes ursprünglich mit dem ersten Menschen in wesentlicher Verbindung stand, wie dieses der Glaube aller christlichen Hauptconfessionen ist, so ist doch der göttliche Geist nicht

als ein creatürlicher zu denken, sondern, wie die katholische Kirche sich ausdrückt, als ein hinzugegebenes Geschenk Gottes (donum superadditum a Deo).

Wenn es sich nun in gewissen Zeitperioden darum handelt, daß der Katholicismus sein Glaubensbekenntniß von dem Verhältnisse des göttlichen zum geschöpflichen Geiste rechtfertige, wird er sich in diesem Geschäfte etwa bloß auf die zwei Quellen seines Glaubens, d. h. auf die Schrift und Tradition berufen? Auf das Wort der heiligen Schrift beruft sich ja auch das protestantische Bekenntniß. Das Wort des Weltapostels auf dem Areopage zu Athen: „Wir sind seines Geschlechtes," oder ein anderes: „In ihm leben, weben und sind wir" ist in Aller Munde. Was aber ferner die Tradition betrifft, so haben wir ebenfalls aus dem Munde des Reformators vernommen, daß dem Lehrkörper in der alten Kirche eine irrthümliche Auslegung der heiligen Schrift, von einem bestimmten Zeitmomente an, zur Last gelegt wird, auf welche dann im Verlaufe der Zeit fortgebaut worden sei. Will nun weiter die lehrende Kirche diesem Vorwurfe dadurch begegnen, daß sie sich auf den heiligen Geist beruft, welcher sie nach der Verheißung ihres Herrn und Meisters in alle Wahrheit führe: so haben wir, abermals aus dem Munde Luthers gehört, daß ihr dieser Geist abzusprechen sei aus moralischen Gründen, welche aus dem Sittenverfalle in und vor den Tagen der Reformation hergenommen sind. Dazu kommt noch, daß Luther für seine Reaction gegen die alte Kirche an den heiligen Geist in jedem Getauften appellirte, und demzufolge Jedem Einzelnen für die Auslegung der h. Schrift das Recht und die Auctorität des allgemeinen Concils vindicirte [1]).

---

[1]) „Diesen Punct sollen wir wohl merken," sagt Luther in einer Predigt, „daß der Herr Macht gibt allen Christen, Richter zu sein über alle Lehren. Kein Richter ist auf Erden in geistlichen Sachen über christliche Lehre, als der, den der Mensch in seinem Herzen hat, er sei Mann oder Weib, Kind oder Magd, gelehrt oder umgekehrt. Kein Gelehrter soll dir nehmen dein Urtheil, denn du hast es gleich, wie er. Darum ist es ein unsinnig Ding, daß Concilien beschließen wollen, was man glauben soll."

Auf diesen Wegen ist also in jener Rechtfertigung gegenüber der getrennten Partei nicht Vorwärts zu kommen, wenn nicht zugleich ein anderer Weg eingeschlagen werden kann. Und dieser ist selbst wieder kein unbiblischer, denn er liegt in einer Weisung des Weltapostels, wenn er sagt: „Wie der Geist Gottes weiß, was in Gott ist; so weiß auch der Geist des Menschen, was im Menschen ist." — Der Geist des Menschen wird hiemit aufgefordert, Zeugniß zu geben von Sich selber zu dem Zwecke der Ausmittelung: Ob dieses Zeugniß in Uebereinstimmung stehe mit der Schriftauslegung der alten oder der neuen Kirche?

Und dieser Forderung kann der menschliche Geist entsprechen durch Selbstbeobachtung. Denn ist er factisch ein creatürlicher Geist, d. h. durch Creation gesetzt, nicht aber durch Emanation aus dem Wesen Gottes entlassen: so wird sich jene Entstehungsweise nicht unbezeugt gelassen, sondern sie wird Spuren hinterlassen haben, an denen sie über allen Zweifel erhaben erkannt werden kann — von dem Geiste, welcher ja in seiner Bestimmung zum Selbstbewußtsein *Macht besitzt*, Sich selber gegenständlich zu werden.

Und dieser Weg ist der wissenschaftliche; denn der Geist ist es, welcher in seiner von dem Schöpfer ihm verliehenen Auctorität die Wissenschaft erzeugt, und die Auctorität Gottes in dessen primitiver und secundärer Offenbarung, d. h. in dem Schöpfungs- und in dem Erlösungsfactum bezeugt, und so zugleich die Tradition siegreich ihrem Abschlusse zuführt. Diese Zeugenschaft kommt nun freilich nicht plötzlich und auf einmal zu Stande, da die Selbstbeobachtung des Geistes mancherlei Fehlgriffen unterworfen ist, wie dieses die Geschichte der Philosophie darthut. Allein auch diese müssen endlich zum richtigen Begriffe führen, und es beeinträchtigt auch die Wahrheit der Selbsterkenntniß nicht, ob diese ursprünglich von Einem Menschen gewonnen, später von Allen oder nur von Einigen anerkannt wird, da zur Aufnahme einer gefundenen Wahrheit auch der gute Wille des freien Menschen mitwirken muß.

Was nun zunächst die Creatürlichkeit des menschlichen Geistes *beurkundet*, das ist jene Seite seines innern Lebens, welche man das Gewissen nennt. Dieses ist das Bewußtsein des Geistes von seiner mög-

lichen oder wirklichen Untreue in der Befolgung des Sittengesetzes, welches ihm befiehlt, sich als die edlere Hälfte des Menschen zu behaupten, gegen die Zumuthungen von Seite der niedern. Denn Göttliches kann sich nicht gegen Göttliches entscheiden, nicht mit sich selber in Widerspruch treten; und wenn auch dieser in seiner Macht stünde, so würde Es sich diesen nie als Verschuldung anrechnen, und zwar deßhalb, weil Es in seiner absoluten Freiheit keiner andern Auctorität verantwortlich wäre, als der eigenen, welche aber jene absolute Freiheit eben so in der Uebereinstimmung, als in dem Widerspruche mit sich manifestiren könnte. Jene Untreue kann auch der Geist nur Sich allein zurechnen, nicht aber der Seele, als dem Principe seines animalischen Lebens; denn nur Sich weiß er als den freithätigen, nicht aber die Seele, welche in all ihren Functionen der Nothwendigkeit verfallen ist, wie die Gesammtnatur, deren Product sie ist, und ohne sich als dieses zu wissen.

Dem Gewissen aber geht voraus das Sichwissen des Geistes, und auch dieses bezeugt die Creatürlichkeit desselben für Jeden, welcher im Stande ist, den Inhalt des Selbstbewußtseins in seine Momente auseinander zu legen. Diese aber sind das Moment der Beschränktheit und das der Bedingtheit, welche zusammen die Endlichkeit des Geistes ausmachen. Dieser erfährt sich nämlich als abhängig im Erscheinen, da er sich nicht durch sich selbst in den Zustand des Bewußtseins versetzen kann. Er kommt auch nicht in diesen Zustand durch den bloßen Verkehr mit der äußern Natur; sondern allein durch den Einfluß eines bereits selbstbewußten Geistes, mittelst der Sprache, in der menschlichen Gesellschaft.

Ist der Geist aber einmal in diesen lichten Zustand des Daseins versetzt, so denkt er, eben wegen seiner Abhängigkeit im Erscheinen, nothwendig sein Wesen als ein bedingtes, d. h. als ein abhängiges im Sein, und mit gleicher Nothwendigkeit ein unbedingtes Wesen, von dessen Dasein sein eigenes Sein abhängt, und er nennt dieses — Gott. Und er erkennt Diesen zugleich in wesentlicher, d. h. nicht bloß gradueller Verschiedenheit von jedem Lebensprincipe im Weltganzen, selbst dann, wenn er Gott — Geist nennt, wegen seiner Unsichtbarkeit.

Er glaubt vor Allem an dieses Wesen, weil es so wenig ein sinnenfälliger Gegenstand ist, als der menschliche Geist, der deßhalb auch vor Allem an sich selber glaubt. Er kann aber auch Gott wissen, wie er sich selber weiß, weil er den Weg anzugeben im Stande ist, auf welchem er denkend zu sich selber gekommen und von da zu Gott denkend aufgestiegen ist, und weil er zugleich weiß, daß der Gottesgedanke so wenig ein bloßer Gedanke ist, als der Gedanke des Geistes von sich selber, in welchem er sich als Seiendes, als lebendige Causalität seiner eigenen Thätigkeiten findet, aber nicht erfindet. Dieses Wissen als ein vermitteltes Denken hat den Glauben als unmittelbares Denken (Wahrnehmen) zu seiner Voraussetzung, welche in ihrem Werthe von dem später hinzugetretenen Wissen gar nicht beeinträchtigt wird.

So Viel mag einstweilen hinreichen als Aufschluß über den wissenschaftlichen Weg zur Rechtfertigung der Kirchenlehre über das Verhältniß des göttlichen zum creatürlichen Geiste im Menschen. Er macht allerdings die Auctorität des Letztern neben der Auctorität des heiligen Geistes geltend; aber auch nur als eine Auctorität von Gottes Gnaden, welche daher mit der Auctorität des göttlichen Geistes in Schrift und Tradition nicht nothwendig im Widerspruche steht; wie dieses der Fall wäre, wenn dem Einen nur unter Verwerfung des Andern Glauben geschenkt werden könnte. Jenen Weg hat zuerst St. Augustin in der occidentalischen Kirche eingeschlagen mit dem bekannten: Vivo, ergo sum, und daher mit ungleich größerem Glücke, als seine Vorgänger in der orientalischen und als seine Nachfolger in der occidentalischen Kirche, von denen jene sich den Platon und später den Plotin, diese aber den Aristoteles zum Wegweiser wählten auf der wissenschaftlichen Bahn zur Verständigung über das positive Christenthum in Leben und Lehre des Weltheilandes.

Auf die Gründe aber, wie es kam, daß Augustins Grundlinien später von der antiquen Philosophie in den Hintergrund gedrängt wurden, können wir uns hier nicht näher einlassen. Gänzlich vergessen und ignorirt wurden sie jedoch nie; sonst würde St. Augustin um ein Jahrtausend später nicht an Cartesius den Mann gefunden haben, welcher den Faden seiner Untersuchung wieder aufgriff und fort-

spann in das berüchtigte: Cogito, ergo sum. Selbst St. Anselmus stand auf dem Fundamente Augustins mit dem Satze: Credo, ut intelligam, in wie fern dieser dem innigsten Verhältnisse des Glaubens zu dem Wissen das Wort sprach.

Dieses Verhältniß aber wird nicht nothwendig alterirt, wenn dieser Satz umgekehrt wird in den folgenden: Intelligo, ut credam, oder — einer ungläubigen Zeit gegenüber — in den imperativen: Intellige, ut credas. Rief nicht schon Augustin aus: Noverim me, noverim Te!? — Und wie Viele sind seitdem durch das Medium der Selbsterkenntniß zum Glauben an Das geführt worden, was für sie bisher ein Unding gewesen war!? — Oder wer untersteht sich zu behaupten, daß jene Zeit bereits vorüber sei!? — oder aber, wenn sie noch besteht, zu behaupten: Es sei besser, sie stehen zu lassen, wo sie steht?! — Das wäre wohl die Sprache des Miethlings, nicht aber des guten Hirten. Daß sie aber eben so wenig vorüber, als stehen geblieben sei, das beweisen die leeren Kirchen und das Wehegeschrei über den zunehmenden Unglauben.

Woher aber dieses Unkraut unter dem Weizen? — — Die Antwort ist bei Matthäus 13, 24—30 zu finden.

Dr. A. Günther.

3.

Zur socialen Frage.

Erster Artikel.

Der katholische Gesellenverein.

„Wenn ihr eine Wolke aus der Abendgegend aufsteigen seht, so saget ihr sogleich: Es kommt Regen! und es trifft so ein; und wenn ihr den Südwind merket, saget ihr: Es wird heiß werden! und es trifft zu. Die Gestalt des Himmels und der Erde wisset ihr zu erforschen, warum wollet ihr denn diese Zeit nicht erforschen?“ (Luc. 12, 54). Der in dieser Frage liegende Vorwurf träfe auch

uns mit Recht, wenn wir die Zeichen der Zeit, die am West- und Südhimmel Europa's, in Frankreich und Italien, sichtbar geworden, unbeachtet und unbenützt vorüberziehen ließen. Diese Zeichen weisen unverkennbar auf den Principienkampf hin, der sich zwischen dem Christenthum und Nichtchristenthum auf socialem Gebiete vorbereitet. Die primären Lebensfragen der Menschheit: Ehe, Eigenthum, Familie, Kirche und Staat — Fragen, die längst und nur in Christus und seiner Kirche ihre vollgültige Beantwortung gefunden, werden in unserer Zeit neuerdings in Frage gestellt, und es muß sich der Knotenpunct der Frage wirren anstatt lösen, wenn die Lösung ohne und außer der Erlösung in Christus erzwungen werden will. So ernst und düster eine solche Zeit der socialen Krise immerhin sein mag, so muß sie doch Jedem höchst erwünscht kommen, der da weiß, welch ein nothwendiges Ingrediens die Krise im Heilungsprocesse eines ganzen Geschlechtes nicht minder als einzelner Individuen bildet. Und Gott sei Dank! die Menschheit ist angelangt bei diesem kritischen, für Leben oder Tod entscheidenden Momente. Es erwachen allüberall die Gemüther aus ihrem Todesschlummer, in den sie sich so gemüthlich eingewiegt, in dem ihnen so wohl gewesen, wie es etwa dem Lungenkranken ist in der Nähe des Todes; die crasse, gemüthliche Indolenz der Völker weicht allgemach jenem unbehaglichen Gefühle, das uns im Osten bangen macht, wenn es im Westen brandet; ein Jeder fühlt es mehr oder minder, daß die Umwälzungen unseres Jahrhunderts sich nicht abschließen in die Gränzen eines Landes, in die Formen einer politischen Staatsregierung; sie umfassen und erfassen vielmehr die ganze Menschheit in den Grundbedingungen ihrer Existenz; darum erzittert das Häuschen des Einzelnen, das ihm Besitz und Hoffnung bürgt, weil das Ganze in seinen Grundvesten erdröhnt. Ein Jeder weiß, daß mit dem Loose des Ganzen auch sein Partialloos gezogen wird. Daher die Furcht und Angst im Geschlechte, die der Anfang der Liebe Gottes werden soll und muß im wachen Gebete. Mit der Indolenz der Gemüther ist auch die Indifferenz der Geister gewichen. Jeder sieht sich genöthigt, sich offen zu entscheiden für oder wider Gott, für oder wider Christus und seine Kirche.

Diese ethische Nöthigung des Geistes liegt tief begründet in der Noth der Zeit, in welcher die Läugnung des persönlichen Gottes consequent fortgeschritten zur Läugnung des persönlichen Menschengeistes; denn nun handelt es sich um das eigene Ich, um den Ausgangs- und Zielpunct des Menschen: ob er bleiben soll, wie ihn Gott hingestellt in ewiger Liebe und Weisheit, oder ob er verrückt werden soll, nach Angabe eben so verrückter Glückseligkeitstheorien einer sittlich verkommenen Gegenwart. Ueber die Stoppelfelder hinweggemähter Nationen ertönt weithin das Gottesurtheil der Weltgeschichte: „Einen andern Grund kann Niemand legen, als der gelegt ist, welcher ist Christus Jesus [1]." Dieser große Gedanke, das A und Ω der Weltgeschichte, ist einzig und allein das Heil- und Rettungsmittel der Gesellschaft, welcher noch einmal die Alternative gestellt ist, Christus zum Ecksteine des socialen Bauwerkes zu wählen, oder über ihn zu fallen und sich den Kopf zu zerschellen.

Von diesem Gedanken gehoben und begeistert kämpfen die Gedeone unserer Tage, ein Montalembert in Frankreich, ein Buß in Deutschland, ein Valdegamas in Spanien, den Kampf der christlich-socialen Weltordnung gegen den widerchristlich anarchischen Socialismus, und allenthalben schließt sich ihnen an die wenn auch kleine Schaar derer, welche das Maß der von Gott ihnen beschiedenen Kraft in diesem Kampfe einzusetzen bereit sind.

In dieser Kämpferschaar erblicken wir auch einen Mann, dessen Wirken auf socialem Gebiete schon seit längerer Zeit unser wärmstes katholisches Interesse sich zuwenden mußte, weil er den Arbeiterstand zum Objecte seiner Wirksamkeit genommen. Es ist Adam Kolping, Domvicar in Köln, Gründer des katholischen Gesellenvereines. Unsere Zeit, die das Associationsprincip zum Unheile der Völker in den demagogischen Vereinen ausgebeutet, durfte dasselbe darum nicht furchtsam zurückweisen, wenn es das Heil und Frommen der Völker gilt; aus Furcht vor dem mitaufwuchernden Unkraute wird der Säemann nie unterlassen, den Weizen

---

[1]) I. Cor. 3, 11

in die Furchen zu streuen. Dem Handwerkerstande eine Heimat zu bereiten, ein Familienhaus für ihn zu schaffen, in dem er religiöse und standesgemäße Ausbildung, Schutz und Pflege in kranken Tagen findet, eben so tüchtige Gesellen, als tüchtige Meister und Familienväter zu bilden, dazu gründete Kolping den Gesellenverein in Köln, der sich seit Jahresfrist bereits durch die gesammten Rheinlande verzweigt hat, und nicht ohne Nachahmung bei uns bleiben sollte, wo das Gesellenwesen mehr denn irgendwo der katholischen Grundlage entrückt ist, jener Grundlage, die das Handwerk einst den „goldenen Boden" nennen durfte. Das in Köln erscheinende „rheinische Kirchenblatt" liefert seit October vorigen Jahres in seiner Beilage: „Vereinsorgan [1])," später „Feierstunde" betitelt, die Entstehung, die Statuten und die fortlaufende Geschichte des genannten Gesellenvereines, worauf wir jeden Leser verweisen, der Lust und Liebe hat, diesen Verein näher kennen zu lernen, oder selbst vielleicht in naher oder ferner Zukunft einen ähnlichen Verein zu organisiren; denn unsern katholischen Brüdern am Rheine gebührt der unbestreitbare Vorzug, daß sie das katholische Vereinswesen in seiner Lebensfülle und Kraftentfaltung im nahen Frankreich und Belgien unmittelbar geschaut und nach Deutschland verpflanzt haben [2]).

Indessen dünken uns diese und ähnliche sociale Fragen von zu hoher Bedeutung in unsern Tagen, als daß wir einfach nur Notiz davon nehmen sollten, zumal ja diese Zeitschrift in ihre Tendenz auch die praktische Seite des kirchlichen Wissens und Lebens, als wesenhaftes Moment, aufgenommen wissen möchte. Wir nehmen daher für dieses Mal von der Anzeige des obigen Gesellenvereines Anlaß, uns über die sociale Bedeutung des Handwerkerstandes, über die Krankheit desselben und über die Art und Weise der Heilung

[1]) Unter dem Titel: Vereinsorgan erschienen zehn Nummern.

[2]) Das „Katholische Blatt aus Mähren" brachte erst jüngst wieder in Nr. 45, 46, 48 zwei markige Briefe des wackern Kolping, welche besonders in Wien volle Beherzigung verdienen würden.

Anm. d. Red.

der Letztern, vom kirchlichen Standpuncte aus und nach Aufgabe dieser Zeitschrift, zu verbreiten.

Um nicht von der Fluth der Tagesmeinung rathlos fortgerissen zu werden, thut es vor Allem Noth, mitten in den chaotisch durcheinander gewürfelten Bauelementen der socialen Gegenwart einen festen Standpunct zu gewinnen, und von diesem Standpuncte aus Wahrheit und Trug, reales, gesundes Lebenselement und krankhaftes Traumgebilde sorgsam zu sichten; denn gerade in der Organisirung und Heilung der socialen Zu- und Uebelstände hat die Charlatanerie nur zu lange ihr Unwesen getrieben. All die Utopien eines St. Simon, Fourier, Leroux, Louis Blanc, Lamennais und Proudhon — der deutschen Nachäffer nicht zu gedenken — sind entstiegen, als Irrlichter kranker Phantasie, aus der Thaltiefe eines im Weltschmerz versumpften Gemüthes, oder sie sind Eisblumen des Hohnes, herabgethaut von den Gletscherfirnen eines sich und Gott läugnenden Menschengeistes.

Der Erlöser der Welt weilt nicht in den Kammern innen, noch in den Wäldern draußen; das feierliche Bekenntniß, welches der Apostelfürst vor dem hohen Rathe abgelegt, muß wieder Bekenntniß der europäischen Gesellschaft werden: „Es ist in keinem Andern Heil, als allein in Jesus Christus!" Aufgabe der Kirche ist es, die gichtbrüchige Gesellschaft zu diesem Heilande hinzutragen, rufend im Worte des Glaubens: „Herr! heile sie an Geist und Leib!"

Ist aber die Gesellschaft noch heilbar, oder sind unsere Zustände in der That heillos geworden? Sie ist noch heilbar, eben weil sie ein Organismus, eine innere, wesenhafte Lebensgemeinschaft eines großen Gliederverbandes ist. In dieser Gemeinschaft hebt sich die Todesschwäche des einen Gliedes durch die Lebensfrische des andern, das wunde wird heil durch das gesunde, das Ganze erneut sich im Theile. Ruht ja doch in dieser Bedingung das große Werk der zweiten Weltschöpfung, die Welterlösung, in ihrer von Christus, dem Haupte, auf alle Glieder sich vererbenden Heilkraft! „Der erste Schritt," sagt Guizot, „um aus dem Chaos herauszukommen, ist die aufrichtige Anerkennung und Annahme aller wirklichen und namentlichen Elemente der Gesellschaft. Eben deß-

halb, weil wir diese Elemente verkennen, oder weil wir ihnen verweigern, was ihnen gebührt, bleiben wir in dem Chaos, oder fallen immer wieder darein zurück [1])."

Keiner, dem die Geschichte nicht Fabel ist, wird verkennen, daß die Kirche ein wesenhaftes regenerirendes Element der Gesellschaft sei. In Anerkennung dessen hat sich auch der Staat beeilt, der Kirche ihre von Rechtswegen gebührende und zu einer heilvollen Wirksamkeit unerläßliche organische Freiheit wieder zu geben, und an der Kirche wird es fürder gelegen sein, die Magna charta eben nicht als bloße charta auf dem Papiere zu belassen. Sie ist das einzig gesunde, weil von Oben in die Menschheit eingepflanzte Element, der Sauerteig, der die drei Theile Mehl zu durchsäuern im Stande ist; sie ist das gesellschaftliche Glied, das einzig und allein noch, weil getragen von der Kraft des heiligen Geistes, lebendig machenden Geist einzuhauchen vermag der todtmüden und ernstlich erkrankten Gesellschaft. Begrüßt demnach jeder Stand, jedes Volk, so wie die gesammte Menschheit ihre Lebensretterin in der Kirche, so war doch *von jeher* mit der Kirche insbesondere der Handwerkerstand mit seinen Freuden und Leiden, ja mit seiner ganzen Lebensgeschichte auf das Innigste verwachsen, jener Stand, der, geheiligt durch das gottverborgene Jugendleben des Erlösers, die hehre Mission von dem Apostel empfangen: „Bestrebet euch ein stilles Leben zu führen, euer eigen Geschäft zu treiben, mit euern eigenen Händen zu arbeiten, wie wir es euch befohlen haben, ehrbar zu wandeln vor Denen, die draußen sind und von Niemand etwas zu begehren [2])." Die Arbeit im Schweiße des Angesichtes — der Sünde Fluch — wandelt sich in Segen durch die Erlösung in Christus; sie wird in der schaffenden Thatkraft des Menschen zum Nachbilde der göttlichen Allmacht, und die Werktage des Schöpfers sind hinwieder vorbildlich die Werktage des Geschöpfes geworden. Indem die Kirche an die Spitze jedes Werktages das Lebensbild eines Heiligen stellt und diese Bilder mit

---

[1]) Guizot, die Demokratie in Frankreich 5. Cap.

[2]) I. Thessal. 4, 11

den Tagen wechselt, verleiht sie dem socialen Leben des Christen den erhabensten Aufschwung, sie weiht jeden Wochentag zur Feier, zum Feiertage und die Arbeit des Tages zum Gottesdienste, und des geringsten Handwerkers nicht geringste Zierde ist der Perlenschmuck, der sich bildet aus den Schweißtropfen treu erkannter und erfüllter Berufspflicht. Ja nur das lebendige Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott und mit der in Christus und seinen Heiligen triumphirenden Kirche ist im Stande, die bittere Noth, die nur zu leicht eine Handlangerin der Revolution wird, zu versöhnen, dem heimat- und obdachlosen Proletarier eine Heimat im Himmel zu weisen, die kummervollen Tage des Arbeiters mit himmlischer Festesruhe und hoffnungsvoller Ergebung zu überschatten. Mit satanischer Klugheit hat die Umsturzpartei, die da Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf ihre Fahne schrieb, schon in dem letzten Decennium des abgeflossenen Jahrhunderts das katholische Gemeinbewußtsein aus dem Herzen des Handwerkers, des sogenannten gemeinen Mannes, zu reißen gesucht und gewußt, indem sie am 3. April 1798 an die Stelle des katholischen Kalenders den republikanischen setzte, „um," wie man sich ausdrückte, „den Aberglauben aus dem Herzen des Volkes zu reißen, und es die Priesterherrschaft vergessen zu machen." Voltaire's berüchtigtes Losungswort: »Ecrasez l'infame" sollte ins Leben eingeführt werden. Man konnte und durfte dann dessen gewiß sein, in einem Fleisch gewordenen Geschlechte, aus dem der Geist und die Zucht der Kirche gewichen, einen willigen Handlanger zu jedem denkbaren verbrecherischen Plane zu finden. Denn nicht die physische Noth zunächst gebiert das so sehr gefürchtete Proletariat, dieses Sphynxräthsel der Staatsökonomie, sondern die geistige, ethische Noth eines sittlich verkommenen Jahrhunderts, aus dessen Düngerleben die wahnwitzigsten socialen und religiösen Probleme wie Giftpilze aufschießen, und den Nachtschatten der Verzweiflung als letztes remedium den Bethörten bescheeren. Ein Simson, dem eine Dalila das Geheimniß der Stärke geraubt, dessen Auge ewige Nacht umgibt, ist ein Geschlecht, das in Wollust entnervt, von Noth verzehrt, in die Nacht trostlosen Unglaubens gehüllt, endlich sich an sich selber vergreift und die Säulen des Heidentempels, an

dem Feuerbach und Consorten so emsig gebaut, mit dem letzten Reste physischer Kraft umfaßt, zusammenbricht, und sich und sein Jahrhundert unter den Trümmern chaotischer Negation begräbt. Eine solche Generation nenne ich Proletariat, das seinen Wohnsitz aufgeschlagen in den Fabriken und Werkstätten, das aber nicht minder zu Hause ist in den Salons der Elite der Gesellschaft. Noch gellt mir im Ohre das infernale Lied, das, würdig der Hölle, die communistischen Gesellenvereine unter Weitlings Commando geheult:

„Fluch dem Gotte, dem blinden, dem tauben,
Zu dem wir vergeblich gebetet im Glauben,
Auf den wir vergeblich gehofft und geharrt,
Er hat uns gefoppt und hat uns genarrt! —
Wir weben, wir weben!"

Entchristlichte, ja entmenschte Arbeiter und Handwerksgesellen sind das Bundesheer, das der Erbfeind unseres Geschlechtes ins Feld rücken, das er auf der Höhe der Barricaden das Schöpferwort singen läßt:

„Aus versumpften Nationen,
Faulenden Religionen
Steige reines Menschenthum!"

Dieser Erbfeind, dessen Wirken ewige Negation, diabolisches Zerstören ist, kann nur mit Hilfe desjenigen besiegt werden, der da gekommen als der Stärkere über den Starken, um ihm die Waffen zu nehmen und seinen Raub auszutheilen. Man glaube ja nicht, Kugel und Bombe können seine Macht auf Erden vernichten; auf eine Zeitlang mag er wohl zum Schweigen gebracht, zurückgedrängt werden in einen Schlupfwinkel, aus dem er aber nur mit um so verderblichern Plänen für den religiös-socialen Umsturz hervorgeht. Ist auch ein oder der andere Flügel seines Heeres geschlagen, im Centrum setzt er sich fest, im Mittelpuncte, im Herzen der Menschheit, dort wirbt er in der vom Apostel Johannes so psychologisch wahr gezeichneten Hoffart des Lebens, Augen- und Fleischeslust immer frische Kerntruppen für seine Sache. Oder ist nicht die Hoffart des Lebens die Wiege aller Anarchie, die Augenlust die Mutter des Communismus, die Fleischeslust die Geburtsstätte des alle Schranken der Gesittung durchbrechenden Socialismus? Diesen Principienkampf

aufzunehmen, im Centrum den Feind anzugreifen, ist Mission der Kirche.

Dieser Mission eingedenk muß sie in unsern Tagen wieder hineintreten in eben jene Kreise, aus denen sie absichtlich verdrängt ward, weil man ihre Macht kannte und fürchtete. Ich meine hier zunächst eben den Arbeiter- und Handwerkerstand, der arg unterhöhlt in seiner kirchlichen Grundlage und die eiternde Wunde der Gesellschaft geworden ist. Das Corporationswesen des Arbeiterstandes, die Handwerke wieder auf die kirchliche Grundlage zurückzuführen, das „christliche" Zunftwesen, die „christliche" Handwerkerfamilie, als eine Fortsetzung des Familienlebens am häuslichen Herde, wieder herzustellen, sollte eine der ersten Aufgaben unserer Tage sein. Wohl hat sich hie und da noch ein einsamer Lichtstrahl des weiland christlichen Zunftwesens herüber verirrt in unser Jahrhundert, wie z. B. in der Beibehaltung eines kirchlichen Zunftpatrons, eines kirchlichen Zunftfestes u. s. w.; allein es ist eben nur matter Schein.

„Sonst," sagt ein neuerer Oekonomist, „schwang sich unter dem Schutze der Kirche der Arbeiter langsam durch eine Art professionelle Einweihung zu einer glücklichen und friedlichen Existenz empor; heut zu Tage tritt er ohne Vermögen, meist außer der Familie stehend, plötzlich in die Gesellschaft als ein Unbekannter ein. Ein verirrter Reisender, der sich auf diesen Erdwinkel verloren, wird er unaufhörlich durch die Kümmernisse einer elenden und precären Existenz beunruhigt, kämpft sich gegen die Aengsten seines schlimmen Looses ab bis zu dem Tage, wo er vom Elende oder von der Ausschweifung fortgerafft wird.— Im Mittelalter hatte das Christenthum die Entfernungen näher gerückt, welche den Herrn vom Arbeiter trennen; in unserer Zeit hat die protestantische Oekonomie einen Abgrund zwischen den Fabrikanten und den Arbeiter gesetzt. Die alte hierarchische Organisation ist verschwunden, um der industriellen Anarchie Platz zu machen. Der Corporationssinn, die religiösen und moralischen Traditionen, die Maximen des Zartgefühles und der Rechtschaffenheit, welche die Corporationen des Mittelalters auszeichneten, sind durch die unbeschränkte Concurrenz, die tägliche Ursache des Hasses und der Eifersucht, durch die Abschwächung und die Entfer-

nung der Ideen von Gerechtigkeit und Moral, durch Maximen der List und der Stärke verdrängt. Ist es nicht unläugbar, daß die Sitten der arbeitenden Classen von Tag zu Tag schlimmer werden, und daß mit ihnen das Gefühl für Recht abnimmt? Was haben sie noch? Das Vernünfteln statt des Glaubens, das kalte Berechnen statt des Gefühles. Und womit will man inmitten dieser allgemeinen Erschütterung der Sitten, des Glaubens, dieser Bewegung, welche alle moralischen und religiösen Begriffe entführt, die Gesellschaft regieren[1]?"

Diese Frage, welche mit ihrem ganzen Gewichte auf der Gegenwart und nahen Zukunft lastet, kann und wird nur eine gedeihliche Lösung darin finden, daß man insbesondere jene Corporation, die wir hier zunächst im Auge haben, auf den Auctoritätsboden der katholischen Kirche zurückführt. Es ist uns aus dem Munde eines Louis Blanc ein Zeugniß aufbewahrt, das um so schwerer in der Wagschale wiegt, je unverdächtiger in diesem Puncte der Mann ist, welcher es aussprach. Louis Blanc sagt über die weiland kirchlich fußenden Handwerkerinnungen: „Die Kirche war der Mittelpunct von Allem. Sie gab die Stunde der Arbeit zu erkennen, sie gab das Zeichen zur Ruhe. Hatte die Glocke das Angelus geläutet, so wurde die Arbeit eingestellt, und die gute Stadt, die sich zur rechten Zeit dem Schlafe überlassen hatte, erwartete am folgenden Tage den Anfang der Arbeiten des Tages durch das Zeichen der Glocke. Statt einander zu fliehen, näherten sich die Leute, die ein gleiches Geschäft hatten, um sich gegenseitig zu ermuntern und beizustehen. Die Gewerbe bildeten enge Gesellschaften in derselben Straße, oder an den Ufern des Flusses und kannten keine andere Eifersucht, als die einer brüderlichen Zusammenwirkung[2]."

Christliche Zünfte aber, so wie sie waren, so wie sie sein sollen, durchweht vom Geiste der Kirche, sind nicht denkbar ohne „christliche" Meister; christliche Meister aber nicht denkbar ohne Heranbildung eines christlichen Gesellenstandes, der den ersten, festen Boden des Bürgerthumes ausmacht.

---

[1]) Briefe über die Charité in ihren Beziehungen zur politischen Oekonomie. Von Joseph de Croze, 3. Brief.

[2]) Europa im J. 1848. Von J. Gaume.

Diesen Stand heranzubilden, ist also Idee und Zweck des katholischen Gesellenvereines, welcher zuvörderst in den Rheinlanden sich gebildet hat, aber auch gewiß nicht minder Noth thun würde bei uns im Süden.

„Des Volkes Glück," sagt der wackere Vereinsstifter, Kolping, „beruht auf persönlicher Tüchtigkeit, auf religiöser und bürgerlicher Tugend; seine Zukunft auf einer tüchtigen Jugend." (Vereinsorgan. Nr. 4. 1850.) Aus dem Gesellenstande zum Apostel vom Herrn berufen, hat Kolping den Charakter der Gesellenjugend mit Meisterblick erkannt, und in all seinen Licht- und Schattenseiten erfaßt, wenn er sagt: „Der Wille dieser Leute ist selten schlecht, aber schwach; die Thatkraft nicht untergegangen, aber zersplittert im Genuß der Jugend und unnützem Nebenwerk; der Ernst nicht ausgelöscht, aber er kann keine feste Basis gewinnen, weil er kein festes, deutliches, gewisses Ziel vor sich sieht." (Ebendaselbst.) Vollkommen wahr hat er sich jüngst erst in einem Schreiben an einen seiner Freunde in Oesterreich in seiner kernhaften Sprache geäußert: „Denken kann ich mir's, daß auch in Oesterreich, seit die Handwerker unter dem Kirchendache weggeflogen sind, sie ihre Nester nicht eben unter den Armen des Kreuzes gebaut haben, und lieber in den Vorhallen der Wirthshäuser [1])." Ja wahrlich die sogenannten „Herbergen" oder Aufenthaltsorte der wandernden Gesellen und Arbeiter sind nicht erbaut unter dem Dache der Kirche. Man darf nur von Ferne einen Blick thun in diese Orte, um im Stillen eine Thräne nachzuweinen dem blühenden Jünglinge, der in diesem liederlichen Kneipenleben Gut und Blut, Zeit und Ewigkeit verliert, der von da aus hinüberwandert in die Werkstätten, in denen der Glaube und das Gesetz der Kirche von Meister und Mitgesellen gehöhnt und mit Füßen getreten wird.

Unter der Leitung eines hiezu befähigten Priesters soll nun der katholische Gesellenverein eine Arche werden in den Tagen der Sündfluth, ein Schutzdamm für den Gesellenstand gegen das hereinfluthende Verderben der Zeit.

---

[1]) Kath. Blatt a. Mähren. Nr. 45

Zweck des Vereines ist nach den Statuten des Gesellenvereines zu Köln die „Fortbildung und Unterhaltung der Gesellen (Kölns) zur Anregung und Pflege eines kräftigen, religiösen und bürgerlichen Sinnes und Lebens, dadurch einen tüchtigen, und ehrenwerthen Meisterstand heranzubilden." Mittel zum Zwecke sind: „Oeffentliche Vorträge, Unterricht, Gesang, Lesen passender Schriften, gegenseitige Besprechung, Unterhaltung, gemeinsame Erheiterung und gegenseitige Hilfe in der Noth."

Bei der Organisation des Vereines wurde der leitende Gedanke festgehalten, daß der Vorstand in seinen Hauptmitgliedern von den Mitgliedern des Vereines unabhängig sein müsse, und daß ihm die Leitung der wichtigsten Angelegenheiten ausschließlich angehöre. „Der engere Vorstand besteht demnach aus: a) dem Präses, welcher immer ein Geistlicher sein muß, b) dem Vicepräses, c) den Hauptlehrern, d) dem Secretär, e) dem Vereinsältesten und f) den Ordnern. Der Schutzvorstand besteht a) aus geeigneten, das Interesse des Vereines fördernden Bürgern der Stadt; b) aus solchen Wohlthätern des Vereines, welche sich durch einen bestimmten jährlichen Beitrag an den Kosten des Vereines betheiligen." Nach dieser Verfassung steht es den Gesellen nicht zu, über die Mittel des Vereines mitzubeschließen, und dieselben werden auch nur durch den Vorstand beschafft. Zwar zahlt Jedes der Vereinsmitglieder monatlich 4 Sgr., welche aber nur zur Krankencasse gehören, über welche sie auch selbst die Verwaltung führen. Diese Einrichtung erscheint als eine innere Nothwendigkeit, wenn der Verein in einer festen Tendenz und Richtung erhalten und fremden Einflüssen nicht preisgegeben werden soll; abgesehen davon, daß die nicht unbedeutenden Kosten den Gesellen zu schwer fallen und die Meisten derselben ferne halten würden. Durch dieselbe wird es aber ermöglicht, den Verein als einen Wohlthäter für den Gesellenstand erscheinen zu lassen und Jeden aufzunehmen, welcher nur von einigem Streben nach dem Bessern und Höhern erfüllt ist, und sich deßhalb den hiezu nothwendigen Satzungen des Vereines unterwirft. Ueber die Aufnahme der Mitglieder heißt es demnach (§. 22): „Mitglied des Vereins kann jeder Geselle, resp. Jung-

geselle werden, der wenigstens achtzehn Jahre zählt, nicht Lehrling ist und einen unbescholtenen Lebenswandel führt, oder zu führen entschlossen ist. (NB. Bei einer Aufnahme muß der Verein gehört werden und in seiner Mehrzahl zustimmen)." In Betreff des Unterrichtes heißt es (§. 40): „Der Vorstand entwirft für jedes Halbjahr die Ordnung des Unterrichtes und wählt die geeignet scheinenden Gegenstände aus. Der Unterrichtsplan wird im Vereinslocale angeheftet. In der Regel wird Unterricht ertheilt: a) in der Religion; b) in geistlichem und weltlichem Gesange; c) im Lesen, Schreiben und Rechnen; d) im Zeichnen und Modelliren; e) in der Geographie und Geschichte; f) in der Naturkunde. (NB. Politik und gehässige religiöse Polemik sind und bleiben aus dem Vereine grundsätzlich ausgeschlossen)." Außer den bestimmten Unterrichtsstunden ist die Unterhaltung frei. . . . .

Nach diesen kurzen Anführungen der statutarischen Einrichtungen wollen wir noch Einiges über die Gestaltung 2c. des Kölner Vereines mittheilen. Derselbe besteht aus circa 500 Mitgliedern; deßhalb forderte diese Anzahl die Erwerbung eines geeigneten großen Locales. Dasselbe wurde im verflossenen Jahre erworben und eingerichtet, und enthält außer den entsprechenden Räumen für Unterricht und Unterhaltung noch einen schönen Garten, der für die Sommermonate fast unentbehrlich ist. An Miethe und Ausstattung des Locales hat der Vorstand im verflossenen Jahre über 1000 Thaler verwendet, die alle von ihm unter der Hand beschafft wurden; darin ist besonders der Präses (Vicar Kolping) erfindungsreich und es stehen nun die materiellen Angelegenheiten in so weit geregelt, daß die nicht unbedeutenden regelmäßigen Ausgaben fast ganz gesichert sind. Unter Anderm redigirt Derselbe zum Besten des Vereines das „rheinische Kirchenblatt," eine Wochenschrift, welcher als Beilage das Organ des Gesellenvereines zugegeben wird; dadurch fließen schon jetzt dem Vereine jährlich über 300 Thaler zu, eine Einnahme, welche mit der Verbreitung des Blattes bedeutend erhöht werden kann. Freilich müssen noch fortwährend bedeutende Summen aufgebracht werden, besonders da es noch an vielen Gegenständen fehlt, welche zum Unterrichte und dann auch zur Unterhaltung

fast unentbehrlich sind. Das Bestreben des Vorstandes ist dahin gerichtet, das Vereinslocale zum Sammelplatze der Gesellen zu machen und zwar so, daß der Geselle dort Alles findet, dessen er in den Feierstunden zur Erholung und Ausbildung bedarf. An den Sonntagen und an den Abenden der Wochentage finden sich Männer dort ein, welche unentgeltlich ihre Zeit und Kräfte dazu aufwenden; einige Geistliche, Gymnasiallehrer und Künstler unterrichten in der Religion, Geschichte, Naturkunde 2c., im Zeichnen, Modelliren, im Gesange und auch im Lesen, Schreiben und Rechnen, worin sie noch durch Andere unterstützt werden. Unter den jungen Leuten herrscht ein sehr anständiges Betragen, allein frei und ungezwungen, eine heitere Stimmung, Lust und Liebe zur Benutzung der Gelegenheiten, welche ihnen zur Weiterbildung geboten werden. Man sieht, wie heimisch sich Alle in ihrem Vereine fühlen und wie gerne sie jede Stunde in demselben zubringen; auch ist sein Einfluß auf die Mitglieder nicht zu verkennen, wenn gleich derselbe erst nach Jahren seine Früchte zu bringen vermag. Sonntag Morgens hat der Verein seinen besondern Gottesdienst: Messe und Predigt, sowie auch von Zeit zu Zeit gemeinschaftlichen Empfang der h. Sacramente. Ohne daß hierüber bestimmte Vorschriften bestehen, gibt es doch Wenige, welche nicht regelmäßig sich betheiligen. Im Gesange wurden solche Fortschritte gemacht, daß schon einige Male von den Gesellen im Dome der Choralgesang zur Complet ausgeführt und selbst ein öffentliches Concert veranstaltet wurde, in welchem ihre Vorträge allgemeinen Beifall fanden.

Das freundliche, belehrende Wort, ja schon die bloße Gegenwart seines durch Stand und Talent ausgezeichneten Mitbruders übt auf den armen, in der Welt ehrlich dastehenden Handwerksgesellen eine unbeschreibliche moralische Wirkung. Solche Stunden, gewürzt durch Gesänge, Musik, unterhaltende Conversation in der Freude des Herrn, geweiht durch des Priesters Wort, Gebet und praktische Anleitung zum kirchlich-socialen Leben, solche Stunden — sage ich — nehmen den Schenken, diesen Höhlen jeglichen Lasters, ihren Raub, bringen den Sonntag in seiner Feier und seinem Segen wieder zu Ehren, mindern den Pauperismus, indem sie den Arbeiter ein

arbeitsames, genügsames, stilles, ehrbares Leben und den Segen des christlichen Sparpfennigs lehren, sie schaffen einen Stand, welcher die Gesellschaft rettet und stützt, den Stand eines christlichen Bürgerthums. Mögen die Worte, welche ich hier niedergeschrieben, auch bei uns zu Thaten reifen unter den Händen meiner hochwürdigen Mitbrüder in der Seelsorge, denen Oesterreichs Volk ein warmes, und für christliche Ideen empfängliches Herz entgegenträgt. Jede gesellschaftliche Krankheit hat ihr Heilmittel in der Kirche; wir Priester dürfen nur den Heilsschatz aus dem Acker heben, und Europa, das jetzt in tausend Zungen nach dem Heile der Einen Kirche sehnsüchtiger als je ruft, Europa ist gerettet! Möge der Arbeiter, der Handwerker in dem Clerus seinen Retter, Freund und Rathgeber, sein zweites Ich finden, wie es Onesimus in Paulus gefunden!

Dr. Gruscha.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

I.

Uebersichtliche Relation über die neueste Synodalliteratur seit dem Jahre 1848.

Vorbemerkung.

Der leichtern und zum Theil unentbehrlichen Uebersicht halber geben wir in diesem Bande unter Beziehung auf das in unserer Zeitschrift (Band II. Heft 1. S. 122. 123) Gesagte abermals das Verzeichniß der in das vorliegende Referat aufgenommenen Literatur:

1. Das kirchliche Synodalinstitut vom positiv-historischen Standpuncte aus betrachtet mit besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit. Von Domcapitular Dr. Fr. Haiß. Freiburg im Br. Wagner. S. 68

2. Die Bisthumssynode und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben. Vom Verfasser des Werkes: Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Stuttgart. Cotta. 1849 S. 78

3. Die Diöcesansynode von Dr. M. Filser. Augsburg. Rieger S. 115

4. Der Clerus auf der Diöcesansynode. Ein kirchliches Gemälde von Dr. J. Amberger, Regens des Clericalseminars zu Regensburg. Mit oberhirtlicher Gutheißung. Daselbst. 1849 S. 149

5. Die Diöcesansynode von Georg Phillips Freiburg i. Br. Herder 1849 S. XI, 219

6. Die Diöcesansynoden, ihr Ursprung, Wachsthum, Zweck, die gesetzlichen Bestimmungen über dieselben und die Ursachen ihrer Unterlassung in der neuern Zeit nebst einer vollständigen Praxis und einem Anhange üblicher Formularien. Von Vinc. Max. Sattler, Cleriker d. Diöc. Regensburg. Daselbst. Manz 1849 S. VIII, 391

7. Ueber die Provinzialconcilien und die Diöcesansynoden. Von Dr. Joseph Feßler, Consistorialrath und Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes zu Brixen. Mit Approbation des f. b. Ordinariates. Innsbruck 1849 Rauch. S. VI, 268

8. Von dem Antheile des Presbyteriums an dem Kirchenregimente. Regensburg. Manz 1850 S. 85

9. Kritische Beleuchtung der verheißenen Diöcesansynode von Dr. Rammoser, Pfarrer zum h. Geiste. München. 1849 Lentner S. 28

10. Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von J. B. Hirscher. Tübingen. 1849 Laupp. S. VIII, 85

11. Offenes Sendschreiben über die kirchlichen Zustände der Gegenwart von Dr. J. B. von Hirscher. Von Dr. Fr. X. Dieringer, Prof. d. Theol. in Bonn. Mainz. Kirchheim u. Schott 1849 S. 31

12. Offenes Sendschreiben an den Herrn Professor Hirscher in Freiburg. Von Fr. Teipel, Dr. der Theologie, Gymnasialoberlehrer zu Coesfeld. Paderborn. Schöningh. 1849 S. 30

13. Die Diöcesansynode und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Eine Beleuchtung der Schrift J. B. Hirschers: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von einem Priester der Erzdiöcese Freiburg. Regensburg 1849 Manz S. 101

14. Die Diöcesansynode und ihre Aufgabe. Eine Beleuchtung der Hirscherschen Reformpläne vom kirchlichen Standpuncte. Von einem Priester der Diöcese Limburg. Regensburg. Manz 1850 S. X, 76

15. Die kirchliche Reform. Eine Beleuchtung der Hirscher'schen Schrift: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von Dr. J. B. Heinrich, Domcaplan zu Mainz. Erste Hälfte: Von der Freiheit und Verfassung der Kirche S. IV, 144. Zweite Hälfte: Von den Mitteln zur Regeneration des religiösen Lebens und den kirchlichen Reformen, nebst einem Anhange über Hirscher's Antwort: „an die Gegner meiner Schrift." S. IV, 240. Mainz 1850 Kirchheim und Schott.

16. Antwort an die Gegner meiner Schrift: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von J. B. Hirscher. Tübingen 1850 Laupp. S. 100

17. Offenes Sendschreiben an Dr. J. B. v. Hirscher, zur Abwehr gegen dessen Angriffe auf die katholischen Vereine, von H. v. Andlaw. Mainz. Kirchheim u. Schott 1850 S. 94

18. Die Wünsche und Vorschläge der katholischen Geistlichkeit Düsseldorfs an den hochwürdigsten Erzbischof von Köln. Ein Wort zur Rechtfertigung derselben. Von Dr. Binterim, Pfarrer in Bilk und Vorstadt Düsseldorf. Daselbst. 1848 Engels S. 36

19. Synodalrichter, Synodalexaminatoren und Diöcesansynode. Mit besonderer Bezugnahme auf Dr. Binterims Schrift: Wünsche und Vorschläge u. s. w. Köln. 1849 Bachem S. 82

20. Die geistlichen Gerichte in d. Köln. Erzdiöcese v. 12 – 19 Jahrh. Eine Erwiederung auf die zu Köln bei Bachem erschienene Schrift: Synodalrichter u. s. w. Von Dr. Binterim, 1. Abtheilung. Düsseldorf. Engels 1849 S. IV, 92

21. Die Curatexamina und die Diöcesansynoden. Fortsetzung der Erwiederung auf die zu Köln bei Bachem erschienene Schrift: Synodalrichter u. s. w. Von Dr. Binterim, 2. Abtheilung. Düsseldorf. Kampmann 1849 S. IV, 84

22. Was haben uns die versammelten Bischöfe gebracht? Ein freies, ehrliches Wort von Wilhelm Gärtner, Operar und Feiertagsprediger an der k. k. Wiener Universitätskirche. Wien. 2 Hefte. 1850 und 1851. Gerold. 1. Heft S. VIII, 58; 2. Heft S. X, 59—288

23. Wie können Diöcesansynoden durch andere canonische Mittel ersetzt werden? nebst einem Rückblicke auf die im Jahre 1849 in Deutschland erschienenen Schriften über kirchliche Zustände und Diöcesansynoden von Dr. J. A. Binterim, Pfarrer in Bilk und der Vorstadt Düsseldorf. Daselbst. Kampmann. 1850 S. VIII, 120

24. Die Bisthumssynode, Auf- und Ausbau ihrer Verfassung, ihr Einsturz in der neuern Staatskirche, ihr Neubau in der freien Kirche. Eine am 26. Juni 1849 von der theologischen Facultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München gekrönte Preisschrift. Von Dr. Alois Schmid, Priester des Bisthums Augsburg, Prof. am k. Gymnasium zu Zweibrücken. Regensburg 1850 und 1851 bei Manz. Erster Band: Verfassung der Bisthumssynode. S. XIV, 404. Zweiter Band, erste Abtheilung: Verfassungsgeschichte des Presbyteriums und der Bisthumssynode in den germanischen Staaten bis zum Concil von Trient. S. VI, 234; zweite Abtheilung: Verfassungsgeschichte der Bisthumssynode in den germanischen Staaten vom Concil von Trient bis zu ihrem Aufhören. S. VI, 319

Zweiter Artikel.

Besondere Uebersicht.

Erste Hauptabtheilung.

3. Das Recht der Betheiligung der Presbyter an den Synoden überhaupt.

Wenn wir uns die neueste Synodalliteratur mit Rücksicht auf die Frage über das Verhältniß der Presbyter zu den Bischöfen auf Synoden näher ansehen, so werden sich uns **drei** verschiedene, zwar nicht geradezu scharf gesonderte, aber doch immerhin kenntlich genug sich zeichnende Parteien herausstellen:

1. Die äußerste presbyterianische Partei, repräsentirt durch die sogenannten Synodiker, und neuestens von **Wessenberg** vertreten. Ihnen ist der Bischof, gegenüber seinen Presbytern, nur der Primus inter pares. Er hat jure divino vor diesen nichts voraus. Presbyter und Bischof standen sich ursprünglich gleich. Die Abstufung des Priesterthums (sacerdotium) in den Presbyterat und Episcopat ist **menschlichen Ursprunges**, eingeführt zum Zwecke geregelterer kirchlicher Verwaltung und zur leichtern Erhaltung der Einheit [1]. Die höhere Gewalt

---

[1]) Es ist dies die bekannte Ansicht des h. **Hieronymus** in Commentario in Ep. ad Titum cap. I.: Idem est presbyter, qui est Episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis: ego sum Pauli etc. — communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos, quos baptizaverat, suos esse putabat, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de Presbyteris electis supponeretur caeteris, ad quem omnis ecclesiae cura pertineret, ut schismatis semina tollerentur. Hieronymus beruft sich sodann auf Phil. 1, 1; Hebr. 13, 7; I. Petri 5, 1 und schließt sofort: Haec propterea, ut ostenderemus, apud veteres eosdem fuisse Presbyteros, quos et Episcopos, paulatim vero, ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam. Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subjectos; ita Episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate Presby-

der Bischöfe stammt aus einer stillschweigenden Uebertragung eines Theiles der ursprünglichen Presbyterial-Rechte; radicitus ruht die volle ursprüngliche Priestergewalt noch immer in dem Presbyterium, und wenn auch aus Zweckmäßigkeitsgründen gefolgert werden kann, daß die höhere Executionsgewalt besser von einer Einzelperson als in Gemeinschaft von Mehrern ausgeübt wird, so muß doch der Schwerpunct der gesetzgebenden Gewalt jedenfalls im Presbyterium gesucht werden. Wessenberg hat zwar in seiner „Bisthumssynode" (Nr. 2) unterlassen, die Anwendung auf Universal- National- und Provinzialsynoden zu machen; aber mit Hilfe seiner Geschichte der reformatorischen Concilien (vergleiche: „Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts von J. H. von Wessenberg," 4 Bde. Constanz 1840; besonders Band II. S. 114) kann man sich auch von jenen ein sehr anschauliches Bild entwerfen. Wessenberg und seine Partei construiren die Hierarchie nicht von Oben nach Unten, sondern von Unten nach Oben, wobei es überdies auch nicht an einem eigentlichen demokratischen Unterbaue fehlt. Die allgemeine Kirche ist zufolge dieser Anschauung nicht eine Bundeskirche, sondern ein Bund zunächst von Episcopalkirchen. Diese sind mög-

---

teris esse majores et in commune debere ecclesiam regere. Vergleiche Ep. 82 ad Oceanum und Ep. 101 ad Evangelum. Wie unhaltbar diese Hypothese und wie so ganz isolirt sie im christlichen Alterthume dasteht, wird sich uns später zur Genüge herausstellen. Um nur hier das Eine zu bemerken: Wie läßt sich der von Hieronymus angegebene Ursprung des Episcopates mit der einstimmigen Tradition der alten Kirche vereinigen, nach der die Bischöfe, und nur sie Nachfolger der Apostel sind? Man wird nicht eine einzige Stelle aus den Kirchenvätern, oder auch nur aus den Kirchenschriftstellern der ersten drei Jahrhunderte aufzubringen im Stande sein, in welcher von einfachen Presbytern als Nachfolgern im Amte der Apostel gesprochen wird. Man sehe aber hingegen folgende über die apostolische Nachfolge der Bischöfe handelnde Stellen nach: Cypr. ep. 45., ep. 66; Conc. P. P. Carthag. apud Cypr.; Aug. ep. 42; Tertull. de praescriptione c. 32; Irenaeus adv. haeres. L. III. c. 3. — Vergleiche auch (Nr. 24): Die Bisthumssynode von Alois Schmid I. Bd. S. 65—76. S. 81 ff.

lichst selbstständig dastehende größere Einzelgemeinden, zusammengehalten zu kleinern kirchlichen Ganzen durch irgendwelche zu diesem Zwecke geschaffene Mittelpuncte. Die centralisirende Gewalt hat in dem Maße abzunehmen, auf je größere Gemeinschaften sie sich beziehen soll. Von dieser Regel macht nur die national-kirchliche Verbindung eine Ausnahme. Jedes Bisthum ist daher gewissermaßen wie ein für sich bestehender Staat zu betrachten, dessen Selbstständigkeit die Regel bildet. In jedem dieser Kirchenstaaten ist ein Träger der höchsten kirchlichen Executivgewalt, der seine Gewalt von den Presbytern und zum Theile auch von dem Volke empfängt; und zwar die Lehr- und Weihegewalt von dem Presbyterium, die Regierungsgewalt von dem Presbyterium und dem Volke zugleich. Zur leichtern Ausübung der kirchlichen Gesammtgewalt müssen sich zwischen dem Primate und den einzelnen Bisthümern Mittelglieder bilden. Diese sind die Metropolen, welche wieder in dem Nationalpatriarchate ihren Gipfelpunct haben. Jede Nationalkirche wiegt gleichviel, daher soll auf allgemeinen Concilien nicht viritim, sondern curiatim, d. h. nach Nationen abgestimmt werden. Und wie auf Diöcesansynoden ein Beschluß nur dann giltig ist, wenn er von der Mehrheit der Presbyter, unter mindestens berathender Mitwirkung der Laien bei Disciplinarsachen, gefaßt wurde, dann aber auch immer giltig ist, selbst wenn der Bischof widerspricht, sofern anders nach eingelegtem Widerspruche die Synodalvertretung auf ihrem Beschlusse beharrt [1]: so wird auch im Geiste

---

[1]) Es ist eine bekannte Thatsache, daß die Theorie der Presbyterianer innerhalb der katholischen Kirche ihre Verbreitung zunächst den Jansenisten verdankt. Sehr richtig bemerkt Alois Schmid (Nr. 24: „Die Bisthumssynode u. s. w." S. 115): „Es kam oft vor, daß katholische Bischöfe einem größtentheils jansenistischen Clerus gegenüber auftraten, Diöcesansynoden einberiefen, jansenistische Schriften verdammten, katholische Gebetbücher approbirten, die Censuren der Assemblées du Clergé, römische Bullen, Bücherverbote u. s. w. publicirten. Nun mußte eine Theorie geschaffen werden, welche nicht nur die bindende Kraft der römischen und der Nationalcensuren, sondern auch die bindende Kraft dieser Synodalverordnungen eliminirte. Was geschah? Man machte die in Frankreich auch ohne den Jansenismus (seit dem 14. Jahrhunderte im Kampfe gegen den päpstlichen Ab-

der Synodiker die Provinzialsynode nichts anderes sein können, als eine Delegation der Diöcesansynoden, so daß die Procuratoren der auf der Diöcesansynode erscheinenden wesentlichen Factoren, nämlich Presbyter und Laienvertreter, die gesetzgebende Gewalt ausüben, der Metropolit aber und seine Provinzialbischöfe sich in das Suspensivveto theilen. Erst bei der Nationalsynode werden wir etwa an ein kirchliches Ober- und Unterhaus denken können, das Eine zusammengesetzt aus den Bischöfen und den Vertretern der bischöflichen Senate, das Andere aus niedern Clerikern und Laien. Dem Nationalpatriarchen würde etwa das Recht des Suspensivveto's zugeeignet werden müssen. In ähnlicher Weise stünde dem Primas der Kirche, dem römischen Papste, nur ein aufschiebendes Veto zu gegen die Beschlüsse der Mehrheit der Nationalkirchen.

Es genügt, diese Ideal-Synodalverfassung der sogenannten Synodiker gezeichnet zu haben, um ihren Widerspruch mit der wirklichen Synodalverfassung der katholischen Kirche zu erkennen.

Dieser Gegensatz zeigt sich in zweifacher Beziehung.

Erstens finden wir in der wirklichen Synodalverfassung der katholischen Kirche den Einzelorganismus durch den Gesammtorganismus bedingt und geordnet. Daher entscheidet über die Rechts-

---

solutismus) schon vielfach angedeutete Theorie des mitentscheidenden Stimmrechtes des zweiten Standes geltend; dann war das Spiel gewonnen. Dann war man bei der Consequenz angelangt: Wenn die Verordnungen und Censuren der **sedes majores**, des Primates, der **Assemblées du Clergé** und die eines Bischofs Rechtskraft haben sollen, so muß der Bisthums-Clerus sein Jawort geben.“ Das wird sofort im Einzelnen von S. 115 — 145, insbesonders an dem Beispiele der Pistojer Synode nachgewiesen, deren vorzüglichste Stimmführer ihre Grundsätze hauptsächlich aus den Werken des Jansenisten Maultrot, namentlich aus dessen: **Les droits du second ordre defendus contre les apologistes de la domination episcopale 1779**, geschöpft haben. Sowohl die italienischen als die französischen Jansenisten, mit Ausnahme etwa der spätern Constitutionellen nach der französischen Revolution, schwanken noch immer zwischen dem eigentlichen Presbyterianismus und dem Episcopal-Presbyterianismus, neigen sich aber zumeist mehr dem Letztern zu; erst die deutschen Synodiker haben den Erstern vollkommen ausgebildet.

sphäre der National- und Provinzialsynoden das allgemeine Kirchenrecht; d. h. die Rechtssphäre jener ist gerade so weit, als sie die allgemeine Kirchenautorität genehmigt, nach deren Ermessen sie bald verengert, bald erweitert werden kann.

Die katholische Kirchenverfassung kennt ferner nur den Primat und den Episcopat als Organe jurisdictionis divinae; die Mittelglieder (Patriarchate, Nationalprimate, Metropoliten) sind nur durch ein Zusammenwirken der Primatial- und Episcopalgewalt geschaffen. Eben so sind die Parochialgemeinden nur originis humanae. Wenn demungeachtet auf einigen Concilien eine Abstimmung nach Nationen Statt gefunden hat, so war dieses durch vorübergehende außerordentliche Umstände bedingt. Auch war auf dem Concile zu Constanz das Votum der Presbyter einzig auf disciplinare Fragen beschränkt; es erstreckte sich aber durchaus nicht auf Lehrentscheidungen. Dieser Grundsatz stand so fest, daß selbst eines der Häupter der Reformpartei auf dem Concile von Basel, Tudeschi, Erzbischof von Palermo, gegen den Beschluß, durch welchen die Bestimmungen über das Verhältniß des Papstes zu den ökumenischen Synoden, welche in der vierten und fünften Sitzung des Constanzer Concils gegeben worden waren, zu Glaubensartikeln erhoben wurden, ausdrücklichen Protest einlegte, weil sich die „colluvies copistarum" an der Abstimmung vorzugsweise betheiliget habe [1]).

2. Die zweite Classe der Canonisten, zu der wir neben Hirscher und Haitz noch den Verfasser der Schrift: „Von dem Antheile des Presbyteriums an dem Kirchenregimente" (Nr. 8) zu rechnen haben, stellt sich das Verhältniß der Presbyter zu dem Bischofe als ein Verhältniß der Unterordnung und Abhängigkeit, und zwar jure divino vor. Der Episcopat gilt ihnen als Institut göttlicher Anordnung und Einsetzung. Die Bischöfe sind ihnen die eigentlichen Nachfolger der Apostel, da nur sie in deren Vollgewalt eingetreten sind. Da aber auch das Presbyterat göttlicher Einsetzung ist, so glauben sie daraus folgern zu können, daß diesem ein gewisses Maß der Regierungsgewalt nicht blos in Folge des bischöflichen Auftrages, sondern kraft des Ordo

---

[1]) Siehe: Lehrbuch der Kirchengeschichte von Döllinger S. 378

zukomme, und daß daher dieses durchaus nicht in der höhern Gewalt der Bischöfe aufgehe, oder aus derselben sich ableite. Wenn auch die Presbyter in der Ausübung der Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt, so weit diese ihnen zusteht, den Bischöfen verantwortlich sind, so seien doch andererseits diese gebunden, in wichtigen Angelegenheiten den Rath ihres Presbyteriums zu hören, und sie dürfen ohne dessen Zustimmung keine allgemein bindenden neuen Bestimmungen geben. Eben so dürfen sie gegen straffällige Individuen des Clericates nicht ohne Beiziehung des Presbyteriums vorgehen. Wegen seines höhern Weihecharakters aber und seiner Vollgewalt habe der Bischof jedenfalls das unbedingte Einspruchsrecht, so daß kein Gesetz, kein Beschluß mit rechtsverbindlicher Kraft ohne seine Zustimmung zu Stande kommen könne.

Man hat in dieser Auffassung des Verhältnisses der Presbyter zum Bischofe das eigentliche Presbyterialsystem finden wollen, und man ist eben darum gegen die Vertreter dieser Ansicht mit den gegen den Presbyterianismus ehedem gebrauchten Waffen zu Felde gezogen. Aber nicht mit Unrecht hat unseres Bedünkens Hirscher gegen die Vermischung seines Standpunctes mit dem Presbyterianismus Verwahrung eingelegt. (Nr. 16 S. 41 f.). Ganz unberechtigt war die Behauptung Dieringers (Nr. 11 S. 17), daß Hirscher den Bischof zum Mandatar seiner Gemeinde machen wolle, so wie jene des Anonymus in den „historisch-politischen Blättern," wenn dieser vollends die Lärmglocke zieht mit den Worten: „Der Freiburger Domcapitular geht von der leitenden Idee aus, daß die Gewalt des kirchlichen Dienstes und Regimentes von der Gemeinschaft der Gläubigen auf die Hirten überströme, was noch über den Presbyterianismus hinausginge [1])." Beide Anschuldigungen beruhen lediglich auf Mißverständnissen, deren Hebung für die Mißverstehenden nicht eben unüberwindliche Schwierigkeiten geboten hätte. Wenn Hirscher von einer apostolischen Presbyterialeinrichtung spricht, wenn er (Nr. 10 S. 21) sagt: „Die Kirchenverwaltung habe in der Apostelzeit und unmittelbar darnach in den Händen der Aeltesten gelegen:" so ist er damit nicht in

---

[1]) Historisch-politische Blätter Bd. 24, Heft 4, S. 266

die eigentliche Bahn des Presbyterianismus gerathen. Denn es unterliegt nach dem Conterte gar keinem Zweifel, daß Hirscher damit nicht mehr behaupten wollte, als daß in den apostolischen Zeiten und unmittelbar darnach die kirchliche Gewalt über die Einzelgemeinden, oder die kirchliche Lokalverwaltung in den Händen der Presbyterien gewesen sei, indem zu den Zeiten der Apostel der Episcopat nur in dem Apostolate cristirte, und auch in den ersten Decennien nach dem Tode der beiden Apostel Petrus und Paulus die Entwickelung der kirchlichen Episcopalverfassung erst allmälig vor sich ging. Eben darum konnten die Bischöfe, welche in die Vollgewalt der Apostel eintraten, nicht sofort die Kirchenverwaltung in den einzelnen Gemeinden unmittelbar an sich nehmen; und auch dann, als die Episcopalverfassung sich so weit ausgebildet hatte, daß fast jede einzelne größere Gemeinde ihren Bischof hatte, konnten die Presbyterien aus diesem ihrem Besitzstande nicht so weit verdrängt werden, daß in der Gemeinde ohne ihre Mitwirkung etwas von Belang von dem Bischofe einseitig geordnet worden wäre. Es blieb ihnen das Recht der Mitverwaltung, während sie früher einzig und allein nur unter der Oberaufsicht der Apostel und der unmittelbaren Nachfolger derselben die Gemeinden geleitet und die Kirchenangelegenheiten verwaltet hatten. Hirscher sagt ausdrücklich: „Die Gemeinschaft in der kirchlichen Verwaltung war bereits zum Herkommen geworden, und zu einer altüblichen Einrichtung, aber nicht so, als ob das Collegium der Aeltesten etwa unter dem Vorsitze des Oberältesten oder Bischofs durch Stimmenmehrheit in der Art zu entscheiden befugt gewesen wäre, daß der Bischof wie der Präsident eines Collegiums sich dem Mehrheitsbeschlusse hätte unterwerfen müssen, vielmehr brachte es seine Mission als Nachfolger der Apostel und die letztlich auf ihm haftende Verantwortlichkeit mit sich, daß alle kirchliche Anordnung seiner Zustimmung bedurfte und jeder Beschluß und jedes Beginnen des Presbyteriums ohne Geltung und Wirksamkeit blieb, wenn er diese Zustimmung verweigerte. Der Bischof mit dem Presbyterium, das Presbyterium mit dem Bischof verwaltete die betreffende Kirche."

Es ist schwer zu erklären, wie, bei so ausdrücklichen Aeußerun-

gen über das unbedingte Einspruchsrecht des Bischofs, Dieringer S. 15 seines Sendschreibens (Nr. 11) bei Hirscher ein bloßes Suspensiv-Veto unterstellen konnte.

3. Wir gehen nun zu den Canonisten der dritten Classe über. Dahin gehören, mit Ausnahme von Hirscher, Haitz und dem Verfasser der Schrift über den „Antheil des Presbyteriums am Kirchenregimente" die Verfasser fast aller von uns angezeigten Schriften.

Diese Classe betrachtet die Stellung des Subalternclerus zu dem Bischofe vorwiegend aus dem Gesichtspuncte, daß die Presbyter nur Delegaten des Bischofs für die Verwaltung des Lehr- und Priesteramtes seien und eben daher in der Regel sich nur zu Rathgebern der Bischöfe, nicht aber zu Mitgesetzgebern eignen. Schon aus der Thatsache, daß Christus nur den Aposteln die gesetzgebende Gewalt verliehen habe [1]), ergebe sich diese Folgerung. Darnach bestehe denn auch ein wesentlicher Unterschied zwischen den ökumenischen, National- und Provinzialsynoden und zwischen der Versammlung des Diöcesanclerus um seinen Bischof. Jene seien beschließende (legislative), diese nur berathende Versammlungen.

Es läßt sich unschwer einsehen, daß innerhalb dieser Hauptrichtung noch verschiedene Nuancirungen möglich sind. Wirklich treten diese auch mitunter so bedeutsam hervor, daß man im Zweifel steht, ob man Einzelne dieser Richtung zur zweiten oder zur dritten Classe zählen soll. Wir werden auf diese Meinungsverschiedenheit später zurückkommen.

Es dürfte nun an der Zeit sein, die Gründe zu würdigen, welche die sogenannte constitutionell-monarchische, oder, wie man sie auch bezeichnen könnte, die episcopal-presbyterianische Partei aus der heiligen Schrift und kirchlichen Tradition für ihren Standpunct beigebracht hat. Sollte sich uns ergeben, daß diese Gründe nicht beweisend oder doch minder beweisend sind, so würde mit der constitutionell-monarchischen Partei auch die presbyterianische widerlegt, und der dritten Richtung das Feld zu räumen sein.

Die episcopal-presbyterianische Partei beruft sich vorerst auf

---

[1]) Matth. 18, 18

die Apostelgeschichte 15, 6. 25. 28, wo erzählt wird, daß die Apostel und Presbyter zusammenkamen, um den Streit über die Beschneidung der Heidenchristen zu entscheiden. Man sagt, daß hier neben den Aposteln die Presbyter ausdrücklich als Richter genannt seien, und daß, was noch mehr sei, die Entscheidung in Beider Namen gegeben werde. Auch Paulus verkündige die Anordnung überall als eine von den Aposteln und Aeltesten zu Jerusalem ausgehende. (Apstgsch. 15, 41; 16, 4 [1]). Vergleiche Haitz (Nr. 1) S. 61 ff. und Hirscher (Nr. 10) S. 18)

Das zweite Argument wird aus der Stelle in der Apostelgeschichte 20, 28 entnommen. Nach dieser sind die Presbyter von dem heiligen Geiste gesetzt die Kirche Gottes zu regieren. Sie regieren sie demnach nicht blos im Auftrage der Apostel oder ihrer Nachfolger. Allerdings bestand vom Anfange an schon ein wesentlicher Unterschied zwischen der Gewalt der Bischöfe und Presbyter; aber dieser Unterschied bezieht sich nicht auf die Qualität, sondern auf die Quantität ihrer Gewalt.

Drittens: geht nach dieser Anschauung die mitentscheidende Gewalt des Presbyteriums in Kirchensachen schon aus den Benennungen des Presbyteriums bei Ignatius hervor. Das Presbyterium heißt hier συνέδριον τῶν αποςολῶν, τοῦ ϑεοῦ, συνδεσμός ἀποςολῶν. (S. Ignat. cap. 6. ad Magn.; cap. 3. ad Trall.). Dieser bezeichneten Machtstellung der Presbyter entsprach das jus sedis in den gottesdienstlichen Versammlungen. Während die Diaconen standen, saßen jene um den Bischof herum, (Epiphan. haer. 75., n. 3.) Die Sitze der Presbyter wurden, wie aus der angezogenen Stelle erhellt, sogar Throne genannt, gleich dem des Bischofs, der in den ersten drei Jahrhunderten sich von den Sitzen der Presbyter nur dadurch unterschied, daß er an einer etwas erhöhtern Stelle stand, wie denn an Paulus von Samosata in der

---

[1]) Nachträglich möge hier bemerkt werden, daß es in dieser Zeitschrift, Band II., Heft 3., S. 469, Zeile 13 v. O. statt: daß weder καὶ noch ἀδελφοὶ ursprünglich im Texte gestanden habe, richtiger heißen sollte: daß die Worte καὶ ἀδελφοὶ ursprünglich nicht im Texte gestanden haben.

Epistola Synodi Patrum Antiochenorum bei Eusebius (hist. eccl. L. 7, c. 29) ausdrücklich gerügt wird, daß er seinen Sitz in der Kirche so auffallend erhöhen und pomphaft schmücken ließ, daß dieser für einen weltlichen Fürsten, nicht aber für einen demüthigen Diener Christi bestimmt schien [1]. Und das vierte Concil von Carthago gestattete gar dem Bischofe nur für die gottesdienstlichen Versammlungen das Vorrecht des erhabenen Sitzes; außerhalb dieser, in bloßer Versammlung mit den Presbytern sollte er sich als ihr College benehmen. (Statuta ecclesiae antiqua, seu Decreta Conc. Carth. IV. cap. 35). Die zuletzt angeführte Stelle sagt übrigens das nicht aus, was der Verfasser der Broschüre: „Von dem Antheile des Presbyteriums" (Nr. 8) ihr unterlegt. Dieser konnte auch zu seiner Auslegung nur durch Hinweglassung der Verbindungspartikel: et kommen. Sonst folgt das gerade Gegentheil, nämlich daß der Bischof auch in ämtlichen Versammlungen mit den Presbytern einen erhabenern Sitz einnehmen könne [2].

Belangreicher sind die Aussprüche Cyprians über die Art und Weise der Betheiligung der Presbyter an der Kirchenregierung. Die Vertheidiger des constitutionell-monarchischen Systemes finden in diesen das Mitentscheidungsrecht der Cleriker secundi ordinis in allen wichtigern Kirchenangelegenheiten ausgesprochen, und zwar soll dieses nach dem Verfasser der Broschüre Nr. 8 S. 15 den Presbytern von Cyprian für folgende Fälle zugesprochen werden:

a. wenn Jemand als Diacon oder Presbyter zum Dienste der Kirche berufen wurde. Hierher wird vorzüglich die Stelle aus Ep. 38 gerechnet. Allein in dieser ist den Presbytern ausdrücklich kein besonderes Recht vor den Laien zugeeignet. Dieser Brief Cyprians ist an die Presbyter, die Diaconen und an das ganze Volk gerichtet.

---

[1]) Von dem Antheile des Presbyteriums u. s. w. (Nr. 8) S. 12 ff.

[2]) Ut episcopus in ecclesia et in consessu presbyterorum sublimior sedeat, intra domum vere collegam se presbyterorum esse cognoscat. Der zweite Satz will offenbar dem Bischofe zur Pflicht machen, in äußerlichen (familiären) Beziehungen die Presbyter seine höhere Würde nicht fühlen zu lassen.

Auch ist nur von einem consulere die Rede [1]. Entscheidender ist eine in den Const. Apost. 8, 16 vorkommende Gebetsformel bei der Ordination eines Presbyters, auf welche sich übrigens die Constitutionell-monarchischen nicht beziehen [2].

b. Die gleiche Mitwirkung des Presbyteriums soll eingetreten sein, wenn ein Geistlicher wegen eines großen Vergehens seines Amtes entsetzt werden sollte. Dafür citirt die Schrift Nr. 8 als Belege: „S. Cypriani Ep. ad Rogatian. und Ep. ad Cornelium Pontificem." So oberflächlich wird mit Citaten umgegangen. Wahrscheinlich ist die Ep. 3. und Ep. 59 Ed. Oxon. gemeint. In beiden Briefen kommt aber nicht das Mindeste von einer Mitwirkung des Presbyteriums bei der Entsetzung vom geistlichen Amte vor. In der Ep. 3 spricht Cyprian vielmehr so, daß man daraus eher folgern könnte, er halte den Bischof für sich berechtigt, einen Cleriker zu entsetzen [3].

---

[1]) In ordinationibus clericis solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare.

[2]) *Επίδε ἐπὶ τὸν δοῦλον σου τοῦτον τὸν ψήφῳ καὶ κρίσει τοῦ κλήρου πάντος πρεσβύτερον ἐπιδόθεντα.* Dagegen ist die Ordination des Novatianus zum Presbyter ein Beleg, daß man sich bei Weihen selbst an den einstimmigen Rathschlag des Clerus nicht für absolut gebunden hielt. Cornelii Epist. ad Fabium bei Eusebius (hist. eccl. L. 6. c. 43, 7): *ὁ ἐπίσκοπος* (wahrscheinlich Fabian) *διακωλυόμενος ὑπὸ παντὸς τοῦ κλήρου ἀλλὰ καὶ λαϊκῶν πολλῶν, ἠξίωσε συγχωρηθῆναι αὐτῷ τοῦτον μόνον χειροτονῆσαι.*

[3]) Et tum quidem honorifice circa nos et pro solita tua humilitate fecisti, ut malles de eo (diacono) nobis conqueri, cum pro episcopatus vigore et cathedrae auctoritate haberes potestatem, qua posses de illo statim vindicari, certus, quod collegae tui omnes gratum haberemus, quodcumque circa diaconum contumeliosum sacerdotali potestate fecisses. Hat der Verfasser der Broschüre Nr. 8 diese Stelle vor Augen gehabt, so scheint er so naiv gewesen zu sein, die sacerdotalis potestas auf die Presbyter zu beziehen. Offenbar sind unter dem: collegae nur die Bischöfe der Provinz gemeint. Vergleiche Ep. 59 ad Cornel. capp. 1. 11, wo ebenfalls nur von einer Mitwirkung der Bischöfe der Provinz bei Entsetzung des Diacons Felicissimus und der fünf schismatischen Presbyter die Rede ist. „Abstentum (Felicissimum) et non tantum mea sed et plurimorum coëpis-

Einzig die Ep. 34, c. 4 kann hierher bezogen werden. Aber dort wird dem Clerus nur eine berathende Stimme beigelegt [1]).

c. Sollen die Presbyter mit dem Bischofe zu Gerichte gesessen sein, wenn Jemand aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, oder aber nach vollbrachter Buße wieder in den Schooß der Kirche aufgenommen werden sollte. Hierher beziehen die Episcopal-Presbyterianer folgende Stellen Cyprians: Ep. 26; Ep. 19; Ep. 14, l. 4;

---

coporum sententia condemnatum" Cap. 1. — „Jam pridem de ecclesia profugis (quinque presbyteris) et sententia coëpiscoporum nostrorum nuper abstentis." Cap. 11

[1]) Cyprianus fratribus presbyteris et diaconibus: Cui rei non potui me solum judicem dare, cum multi adhuc de clero absentes sint, nec locum suum vel sero repetendum putaverint; et haec singulorum tractanda sit et limanda plenius ratio non tantum cum Collegis meis, sed et cum plebe ipsa universa. Expensa enim cum moderatione libranda et pronuntianda res est, quae in posterum circa ministros ecclesiae constituat exemplum. Interim se a divisione mensurna non tanquam a ministerio ecclesiastico privati esse videantur. Ep. 34. c. 4. Irrig wird diese Stelle von Hirscher und auch von Feßler auf die Gefallenen bezogen, von welchen allerdings in dem vorhergehenden Capitel die Rede ist. In unserer Stelle aber (cap. 4) kommt ein ganz verschiedener Fall von drei Clerikern vor, die sich irgend eines minder bedeutenden Vergehens, wahrscheinlich des vorübergehenden Anschlusses an die Partei der fünf schismatischen Presbyter schuldig gemacht haben mußten, nun aber zu ihrer Pflicht zurückgekehrt ihren vorigen Platz einnehmen wollten. Cyprian erwiedert auf die hierüber gestellte Anfrage, daß er nicht früher über diesen Fall entscheiden wolle, als bis der Clericat vollzählig in Carthago sein würde. Hieraus geht nun allerdings hervor, daß er in derlei Fällen auf die Meinung der Cleriker seiner Kirche eine besondere Rücksicht zu nehmen gewohnt war; aber keineswegs, daß er ihnen dabei eine entscheidende Stimme eingeräumt habe. Auch hält er den Fall für einen solchen, in welchem er auch das Volk zu fragen und seine Mitbischöfe zur Mitentscheidung beiziehen müsse, nicht so sehr in judicieller, als in legislativer Beziehung, indem er es nämlich für nothwendig achtet, daß zur Beurtheilung von derlei Fällen für die Zukunft eine bindende Norm bestehe.

Ep. 34, 3 und die fälschlich von Hirscher als Cyprianisch bezeichnete Ep. 30: Cleri Romani ad Cyprianum, cap. 6 [1]. Aber die meisten

[1]) Ep. 26. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus: Quae res cum omnium nostrum consilium et sententiam expectet, praejudicare ego et soli mihi rem communem vendicare non audeo . . . donec pace nobis a Domino reddita in unum convenire et singulorum causas examinare possimus.

Ep. 19. Idem iisdem: Verecundiae et disciplinae et vitae ipsi omnium nostrum convenit, ut praepositi cum clero convenientes praesente et stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus.

Ep. 34. Idem iisdem c. 3.: Legite vero has easdem literas et collegis meis, si qui ante praesentes fuerint, aut supervenerint, ut unanimes et concordes ad sananda lapsorum vulnera consilium salubre teneamus tractaturi plenissime de omnibus, cum convenire in unum per Domini misericordiam coeperimus. Interea, si quis sive de nostris presbyteris vel diaconibus sive de peregrinis ausus fuerit ante sententiam nostram judicare, á communicatione nostra arceatur.

Ep. 14. Idem iisdem c. 1.: Et quamquam causa compelleret, ut ipse ad vos properare et venire deberem, primo cupiditate et desiderio vestro, quae res in votis meis summa est, tum deinde, ut ea, quae circa ecclesiae gubernaculum utilitas communis exposcit, tractare simul et plurimorum consilio examinata delimare possemus. — C. 4: Ad id vero, quod scripserunt mihi compresbyteri nostri Donatus et Fortunatus, Novatus et Gordius, solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. Sed cum ad vos per Dei gratiam venero, tunc de iis, quae vel gesta sunt vel gerenda, sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus.

Ep. 30 (Cleri Romani ad Cyprianum) c. 6.: Quamquam nobis in tam ingenti negotio placeat, quod et tu ipse tractasti, prius ecclesiae pacem sustinendam, deinde sic collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, ac diaconis (andere Leseart: confessoribus pariter vergl. oben Bd. II., Heft 3. S. 476) ac stantibus laicis facta, lapsorum tractare rationem

dieser angezogenen Stellen beziehen sich nicht auf eine Antheilnahme des Presbyteriums an der richterlichen Gewalt des Bischofes. Denn

---

In den Stellen: Cypr. Ep. 19; Ep. 34, 3 und (Cleri Rom.) Ep. 30, 6 spricht schon die mehr allgemein gehaltene Fassung: disponere omnia — tractaturi plenissime de omnibus — lapsorum tractare rationem, zusammengehalten mit dem Umstande, daß Cyprian und der römische Clerus auf den in Aussicht gestellten Verhandlungen das Beisein der Mitbischöfe und ihre Entscheidung in die vorderste Linie stellen, dafür, daß es hier nicht auf richterliche Einzelurtheile, sondern nur, wie oben im Texte gesagt ist, auf den Erlaß gleichförmiger Normen in Betreff der Behandlung der Gefallenen abgezielt sein könne.

In Ep. 26 scheinen allerdings die Worte: singulorum examinare causas für die gegentheilige Annahme zu sprechen; aber da auch hier unter dem: omnium nostrum consilium et sententia nach dem Contexte (unmittelbar vorher liest man: Legi autem et universorum Confessorum literas, quas voluerunt per me collegis omnibus innotescere) wenn nicht ausschließlich, doch zunächst nur die Verhandlung und Entscheidung des fraglichen Gegenstandes durch Cyprian und seine Mitbischöfe gemeint sein kann: so haben wir auch da an legislative Bestimmungen entweder durch eine Provinzialsynode der Africa proconsularis oder wahrscheinlicher noch durch eine afrikanische Gesammtsynode zu denken, und die auf den ersten Anblick hin auffallende Bezeichnung einer legislativen Verhandlung durch: singulorum examinare causas dürfte von Cyprian nur deßhalb gewählt worden sein, weil er damit andeuten wollte, man werde bei den diesfälligen Bestimmungen die genaueste Rücksicht auf die verschiedenen Arten des Abfalles nehmen und eine mildere Behandlungsweise bei den acta facientibus und libellaticis, eine schärfere dagegen bei den thurificatis und sacrificatis eintreten lassen. Nach cap. 1 und 4 in Ep. 14 allein kann man an eine bloße Bisthumsversammlung denken, auf welcher neben andern Gegenständen je die einzelnen Defectionsfälle zum Behufe richterlicher Entscheidung untersucht werden sollten. Aber auch hier wird man, wenn man auf die dabei gebrauchten Ausdrücke ein achtsames Auge hat, nicht umhin können anzunehmen, daß Cyprian vor Allem an allgemeine Normen gedacht habe, welche unter Mitwirkung des Presbyteriums und des Volkes festzustellen wären, was übrigens die Theilnahme derselben Factoren an nachfolgenden Einzelurtheilen nicht ausschließt. Bemerkt muß hiebei noch werden, daß Cyprian bei dem ersten Beginne des Streites

fast in allen handelt es sich um die Feststellung gewisser Normen, nach welchen das Vorgehen gegen die Lapsi in einzelnen Fällen gemeinsam geregelt werden soll. Diese Stellen können daher nur als Belege einer Antheilnahme des Clerus und Volkes an der kirchlichen Legislativgewalt benützt werden. Ihre Beweiskraft in dieser Beziehung wird weiter unten geprüft werden. Referent zweifelt übrigens gar nicht, daß bei der Untersuchung über jeden einzelnen Fall das Presbyterium mit thätig gewesen sei. Für die carthaginensische Kirche geht dieses schon aus der Stelle Ep. 14, 4 hervor [1]. Ob aber in dieser Beziehung der Antheil des Presbyteriums über eine blos berathende Stimme hinausgegangen sei, das kann selbst aus der angeführten Stelle nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Aber dieses auch zugegeben, so wäre man nach der Fassung dieser Stelle vollkommen berechtigt, eine entscheidende Stimme eben so gut bei den carthaginensischen Laien, wie bei dem carthaginensischen Clerus anzunehmen; und Beides wäre sodann mit Rücksichtnahme auf die bei Gelegenheit der Frage wegen der Laienbetheiligung aus Feßler (oben Band II., Heft 3, S. 474 ff.) angeführten Bemerkungen als eine persönliche Concession Cyprians zu betrachten. Es mag immerhin zugegeben werden, daß es in der Cyprianischen Zeit allgemeiner Grundsatz der Bischöfe war, kein richterliches Urtheil, außer unter Zuratheziehung des Clerus zu fällen, wie dieses z. B. anscheinend aus dem 23. Canon des 4. carthaginensischen Concils [2]) hervorgeht, auf welchen sich auch

über die Behandlung der Gefallenen (die Ep. 14 geht chronologisch allen übrigen in derselben Angelegenheit geschriebenen vorher) die Tragweite der Frage noch nicht vollständig zu beurtheilen im Stande war und daher wohl glauben mochte, sie ohne Beiziehung seiner Mitbischöfe für seine Kirche entscheiden zu können. Vergleiche oben Band II., Heft 3. S. 478 f.

[1]) Quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere.

[2]) Ut episcopus nullius causam audiat absque praesentia clericorum suorum, alioquin irrita est sententia episcopi, nisi clericorum praesentia confirmetur.

Hirscher [1]) ganz vorzugsweise beruft, um das Mitentscheidungsrecht der Presbyter in Sachen der Kirchenregierung zu erhärten. Ein solches würde aber aus der angezogenen Stelle nur dann gefolgert werden können, wenn, statt des zweiten: praesentia, sententia stünde, wie Hirscher in seinen „kirchlichen Zuständen" (Nr. 10) liest. Allein diese Leseart findet sich in keiner einzigen Ausgabe. Strenge genommen kann man aus dem angezogenen Canon nicht einmal eine berathende Stimme für den Clerus deduziren, da dort ja nur dessen Gegenwart (praesentia) gefordert wird, und da diese, wie Feßler (S. 217) meint, zur Verhinderung des heimlichen Gerichtsverfahrens in kirchlichen Angelegenheiten angeordnet worden sein könnte. Auch spricht gegen die Einräumung einer entscheidenden Stimme, wie gleichfalls Feßler bemerkt, schon der Umstand, daß nicht angenommen werden kann, das carthaginensische Concil werde sich in jenem Canon mit einem Ausspruche des gefeierten Cyprian in directen Widerspruch gesetzt haben. Denn nach Cypr. Ep. 59 ist der Bischof einziger Richter an Christi Statt in der Kirche [2]). Indessen ist es doch wahrscheinlich, besonders in Berücksichtigung der Const. Apost. lib. II., cap. 47, daß in kirchlichen Rechtsstreitigkeiten zu jener Zeit der Rath des Clerus von dem Bischofe vor der Urtheilsfällung jederzeit eingeholt wurde. Entschieden falsch aber ist die Bezugnahme des Verfassers der Schrift: „Von dem Antheile des Presbyteriums u. s. w. S. 15 (Nr. 8) auf dieses Hauptstück zu dem Ende, um daraus den Beweis zu führen, daß der Clerus bei der Ausschließung von der kirchlichen Gemeinschaft entscheidend mitgewirkt habe. Denn erstens bezieht sich sein Citat [3]) blos auf die schiedsrichterliche Gewalt des Bischofs

---

[1]) Die kirchlichen Zustände u. s. w. (Nr. 10) S. 23

[2]) Neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam inde, quod sacerdoti Dei (so heißt nur der Bischof constant bei Cyprian) non obtemperatur, nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur.

[3]) Assistant autem tribunali diaconi et presbyteri cum justitia judicantes. Vollständig lautet diese Stelle nach dem griechischen Texte: Συμ-

in streitigen bürgerlichen Rechtsfällen und auf den Antheil der Presbyter und Diaconen an der Cognition in derlei Fällen. Und auch da wird nicht gesagt, daß das Endurtheil collegialisch gefällt worden sei. Erst im zweiten Absatze dieses Capitels ist von kirchlichen Delictfällen und deren richterlicher Entscheidung die Rede; aber diese wird dort nicht den Presbytern und Diaconen, sondern den Bischöfen beigelegt. Vergleiche auch Schmid: Die Bisthumssynode u. s. w. (Nr. 24) 1. Band S. 187 §. 32: Lehre der apostolischen Constitutionen über die Stellung der Presbyter.

Die bisher der Prüfung unterworfenen Argumente der Episcopal-Presbyterianer haben mit Ausnahme der aus der Bibel entnommenen, zunächst nur den Zweck, ein Recht der Theilnahme des Presbyteriums an der kirchlichen Collativ- und richterlichen Gewalt

παρέςωσαν δὲ τῷ δικαςηρίῳ καὶ ὁι διάκονοι καὶ ὁι πρεσβύτεροι ἀπροσωπολήπτως κρίνοντες ὡς θεοῦ ἄνθρωποι μετὰ δικαιοσύνης .... καὶ ἀκούσαντες αὐτῶν (die streitigen Parteien) ὅσιας ἀπενέγκατε ψήφους σπουδάζοντες αὐτοὺς φίλους ἀμφοτέρους ποιῆσαι πρὶν αποφάσεως τῆς τοῦ ἐπισκόπου. Erst darnach folgt die Stelle, in der von richterlichen Verhandlungen in kirchlichen Delictfällen die Rede ist. Ich glaube diese hier wirklich anführen und sie mit einer sachdienlichen Bemerkung versehen zu müssen, weil es sein könnte, daß die mir unbekannte Quelle, aus welcher der Verfasser von Nr. 8 seine Behauptungen und die allgemeinen Citate dafür geschöpft hat, wahrscheinlich diesen und nicht den ersten Passus im Auge gehabt hat. Sie lautet: εἰ δέ τινες ἐν βλασφημίαις τῦ μὴ καλῶς ὁδεύειν ἐν κυρίῳ ἐλέγχοιντο ὑπό τινος, ὁμοίως ἀκούσαντες ἑκατέρων τῶν προσώπων, τῦ τε κατηγοροῦντος καὶ τῦ κατηγορουμένου, ἀλλὰ μή προλήψει, μὴ δὲ μονομερῶς, ἀλλὰ μετὰ δικαιοσύνης, ὡς ὑπὲρ ζώης ἀιωνίου ἢ θανάτου δίδοντες ἀπόφασιν. Bei dieser Stelle könnte man wegen des Plurals δίδοντες versucht werden, ein collegialisches, vom Bischofe, den Presbytern und Diaconen gemeinsam gefaßtes Endurtheil anzunehmen. Allein wer in Erwägung zieht, daß die Constitutiones Apostolorum von c. 44 an in der Anredeform sich bewegen und daß c. 44 als die Angeredeten ausdrücklich die ἐπίσκοποι, c. 46 die προηγούμενοι bezeichnet werden, der wird zu einer solchen Forderung in keiner Weise sich veranlaßt sehen.

zu erweisen, um von da aus Terrain zur Erkämpfung des Mitgesetzgebungsrechtes auf Synoden zu gewinnen. Man scheint nemlich so zu schließen: Wenn der Clerus in der alten Kirche selbst an der Collativ- und judiciellen Gewalt einen so wesentlichen Antheil hatte, daß ohne dessen Zustimmung der Bischof in derlei Beziehungen keinen rechtsgiltigen Beschluß fassen konnte, so war dieses sicher noch mehr in Betreff der gesetzgebenden Gewalt der Fall, da sich deren Gegenstände ihrer Natur nach recht eigentlich für gemeinschaftliche Berathung und Schlußfassung eignen. Gegen eine solche indirecte Beweisführung glauben wir aber entschiedene Einsprache erheben zu müssen. Es ist bereits oben, als von der Betheiligung der Laien an der Kirchenregierung die Rede war, bemerkt worden, daß ein gewisser Antheil an der Vollziehungsgewalt viel eher mit der Grundlage der Kirchenverfassungsfrage sich vereinbaren lasse, als ein gleicher an der Kirchengesetzgebung, wenn sich nemlich anders jener innerhalb der Schranken des Wahlrechtes und der Mitverwaltung der Kirchengüter hält. In diesen Beziehungen hat auch wirklich die Kirche fast durch alle Jahrhunderte hindurch, je nach den wechselnden Zeitumständen, bald den Kirchengemeinden, bald den Inhabern der Staatsgewalt, sofern diese Glieder der Kirche waren, einen wesentlichen Einfluß gestattet, aber immer innerhalb solcher Gränzen, daß die höhere Cognition der obersten Kirchenbehörde vorbehalten blieb. So z. B. hatten allerdings die Kirchengemeinden und der Clerus der ersten Jahrhunderte das Recht der Wahl der Bischöfe; aber die Beurtheilung, ob der Gewählte würdig sei oder nicht, und ob ihm die Weihe zu ertheilen sei, stand auch damals nur der höhern kirchlichen Auctorität zu, die von den Metropoliten und Provinzialbischöfen repräsentirt war. Aehnlich verhält es sich jetzt mit dem Ernennungsrechte der Fürsten zu bischöflichen Stühlen; nur daß das Recht des Metropoliten und der Mitbischöfe seither auf den Papst übergegangen ist. In gleichen Schranken ist die Ausübung des Präsentationsrechtes zu niedern Kirchenpfründen gehalten. Es ist natürlich, daß in derlei Belangen, in welchen selbst den Laien ein gewisser Antheil an der Kirchengewalt gestattet ist, die Cleriker, insbesondere die Presbyter, noch in höherm Grade rechtsfähig sein müssen.

Und demgemäß finden wir auch, daß nach der gegenwärtigen Kirchenordnung den Kathedralcapiteln neben dem Wahlrechte, wo solches nicht durch ein Privilegium suspendirt ist, ein so wesentlicher Antheil an der Mitvollziehung gewisser Acte der Kirchenregierung zugestanden ist, daß der Bischof ohne ihren Consens keinen giltigen Beschluß fassen kann. Dahin gehören nun, um nur die nicht controversen Rechte zu berühren: 1. die Wahl eines bischöflichen Coadjutors [1]; 2. die Verleihung gewisser Kirchenämter [2]; 3. die Einverleibung, Vereinigung, Schmälerung, Trennung und Aufhebung von Beneficien [3]; 4. die Veräußerung der Stiftsrealitäten, d. h. nicht blos der Domcapitelsgüter, sondern auch der Güter der Kathedralkirche und der zur mensa episcopalis gehörigen Realitäten [4]. Und doch ist denselben Capitularen vom gemeinen Kirchenrechte nirgends eine Decisivstimme bei Acten der Diöcesangesetzgebung eingeräumt. Das ist eben das Charakteristische an der Kirchengewalt, daß sie sich nicht nach der Analogie der weltlichen Gewalt beurtheilen läßt. Diese läßt nach der Seite der Executive nicht leicht eine Theilung zu, nach der Seite der Legislative aber tritt die Letztere unschwer ein. Der Grund hievon liegt darin, daß der Staat nach menschlicher Einsicht zu regieren und zu regeln ist, während die Kirche auf einer göttlich gegebenen Grundlage ruht. Das Grundgesetz der Kirche ist göttlich, und demnach ist auch die kirchengesetzgebende Gewalt der Sphäre menschlicher Einsicht und Beurtheilung wohl nicht ganz entrückt, aber ihr nicht so unmittelbar anheimgegeben.

Die Kirche ruht auf göttlicher Auctorität und dieses ihr Wesen muß sich auch in ihrer Verfassung abspiegeln. Deßhalb steigt in der Kirche die Gewalt von Oben nach Unten. Nicht blos der katholische Lehrbegriff stammt aus göttlicher Offenbarung; denn es gibt dogmata fidei et morum, und unter die Letztern gehören die

---

[1] De clerico aegrotante. cap. un. in VI.

[2] C. 6. De his, quae fiunt a praelatis etc.

[3] C. 8. 9. De his, quae fiunt. c. 2 de rebus ecclesiae non alienandis, Clem. Conc. Trid. Sess. 24 c. 5 de reform.

[4] C. 1. 2. 3. De his, quae fiunt. c. 2 de donationibus.

wesentlichen Grundlagen der Kirchenverfassung, das jus divinum in der Kirche. In je näherer Beziehung nun die Ausübung irgend eines Theiles der kirchlichen Regierungsgewalt zu dem Dogma steht, desto enger wird auch der Antheil bemessen sein müssen, welcher den niedern Ordnungen in der Kirche eingeräumt werden darf. Wirklich kann auch durch keine Art von Handhabung der Kirchengewalt, das Lehrentscheidungsrecht ausgenommen, das Dogma der Kirche in weitern Kreisen thatsächlich mehr alterirt, können leichter bleibende Zustände hervorgerufen werden, welche im entschiedenen Widerspruche mit dem Glauben der Kirche stehen, als auf dem Wege der Gesetzgebung. Die gesetzgebende Gewalt wird daher möglichst in ihrer Integrität jenem Collegium vorbehalten bleiben müssen, welchem allein die Gabe der Unfehlbarkeit verheißen ist; und es wird sich daher auch die gesetzgebende Gewalt des einzelnen Bischofes nur innerhalb sehr eng gezogener Gränzen zu bewegen haben, obgleich er ein Glied jenes Collegiums ist.

Doch prüfen wir nun die Gründe, die für einen entscheidenden Antheil der Presbyter an der Kirchengesetzgebung in den ersten Jahrhunderten vorgebracht zu werden pflegen.

Wir können uns hiebei kurz fassen; denn es sind dieselben Stellen, welche wir bereits unter andern Gesichtspuncten vorgeführt, und deren Beweiskraft wir theilweise schon oben (Bd. II., Heft 3, S. 467 ff.) abgewogen haben. Sie beziehen sich mit alleiniger Ausnahme der zwei Stellen aus der heiligen Schrift (Ap. Gesch. 15, 1 ff. und 20, 28) sämmtlich auf die Wiederaufnahme der Gefallenen. Es sind dies die Stellen aus Cyprian Ep. 14, cap. 1 und 4; Ep. 19; Ep. 26; Ep. 34, cap. 3, endlich Ep. Cleri Romani ad Cyprianum (inter Cyprianicas Ep. 30). Alle ohne Unterschied, so weit sie sich auf die Presbyter beziehen, reden nur von einem consilium, nirgends von einem jus sententiae des Presbyteriums. Hingegen gebraucht Cyprian, sobald er den Antheil der Bischöfe an den Verhandlungen bezeichnen will, constant den Ausdruck: sententia. Dieses trifft namentlich bei der Stelle in Ep. 26 zu, auf welche sich Hirscher ganz vorzüglich

beruft, um das Mitentscheidungsrecht der Presbyter in Sachen der Kirchengesetzgebung daraus her zu leiten [1]). Ganz richtig bemerkt dazu Feßler (Nr. 7 S. 215): „Hier ist nun freilich von einer Abstimmung (sententia) die Rede. Aber es muß uns schon auffallen, daß der heilige Bischof sagt, er „wage" es nicht, diese Sache allein zu behandeln; so pflegt er sonst bei aller Rücksicht auf seinen Clerus doch nicht zu sprechen. Sehen wir aber den Brief selbst an, so handelt der ganze Zusammenhang dieser Stelle nicht von der Berathung und Abstimmung des Clerus, sondern der gesammten Bischöfe Afrika's. Die Bekenner hatten dem heiligen Cyprian ihre Verwendung für die Abgefallenen schriftlich mitgetheilt, und den Wunsch beigefügt, daß er diesen Brief auch allen seinen Mitbischöfen bekannt geben und darnach denen, für welche sie sich verwendet, eine mildere Behandlung angedeihen lassen wolle. Das kann ich nicht allein, schreibt er hierauf seiner Geistlichkeit, die Sache ist zu wichtig und geht alle Bischöfe gleichmäßig an. Da müssen wir uns erst Alle versammeln, und eine gleichförmige Handlungsweise verabreden. Inzwischen haltet ihr euch an das, was ich euch schon früher geschrieben habe; womit auch mehrere Bischöfe, von denen ich bereits Antwort habe, einverstanden sind."

In gleicher Weise verhält es sich mit der Stelle Ep. 34, cap. 3, zu welcher sich noch eine Stelle aus Ep. 27 vergleichen ließe [2]). In der oben näher bezeichneten Ep. 30 läßt sich cap. 6, wie

---

[1]) Nr. 10 S. 23

[2]) Postquam vero ad eos literas misi, ut quasi moderatius aliquid et temperantius fieret, universorum confessorum nomine idem Lucianus epistolam scripsit, qua paene omne vinculum fidei et timor Dei et mandatum Domini et evangelii sanctitas et firmitas solveretur. Scripsit enim omnium nomine, universis eos pacem dedisse, et hanc formam per me aliis innotescere velle. Cujus epistolae exemplum ad vos transmisi. Additum est plane: »de quibus ratio constiterit, quid post commissum egerint,« quae res majorem nobis conflat invidiam, ut nos, cum singulorum causas audire et excutere coeperimus, videamur multis negare, quod se nunc omnes jactant a Martyribus et Confessoribus accepisse.

bereits oben, als von dem diesfälligen Rechte der Laien die Rede war, gezeigt wurde, für eine Decisivstimme des Clerus bei Gesetzgebungssachen nicht verwenden. Einzig die Stelle Ep. 14, cap. 4: Quando in episcopatus mei primordio statuerim nihil sine consensu vestro mea privatim sententia gerere rechtfertigt unter der Voraussetzung, daß „consensus" mit „entscheidender Stimme" gleichbedeutend sei, den Schluß, daß auch das consilium der Presbyter etwas mehr als eine blos berathende Stimme bezeichne. Aber dieser Antheil, welchen Cyprian dem Clerus und der Gemeinde bei Sachen der Diöcesancompetenz gestattete, hatte seinen Grund in einer persönlichen Maxime Cyprians, und ob nun wirklich, als dann über die Wiederaufnahme der Gefallenen im Gesetzeswege auf einer Bischofsversammlung verhandelt wurde, weil sich Cyprian inzwischen überzeugt hatte, daß diese Angelegenheit von solcher Bedeutung sei, daß sie nicht zur Diöcesancompetenz gezogen werden könne, den dabei anwesenden Presbytern und Laien eine mitentscheidende Stimme eingeräumt wurde, das ist eine Frage, die man zu bejahen keineswegs berechtigt ist. Zwar sagt Cyprian Ep. 17, daß, sobald er zu seiner Kirche zurückgekommen sein werde, die Laien nicht blos den Verhandlungen über die Angelegenheit der Gefallenen würden beiwohnen dürfen, sondern auch ihr Urtheil hierüber aussprechen können (vobis praesentibus et judicantibus cap. 1), und man könnte geneigt sein, daraus zu folgern, daß Cyprian gewiß doch kein geringeres Recht den Presbytern hiebei zugestanden haben werde. Allein wenn man damit cap. 3 desselben Briefes zusammenhält: »Cum ad vos per Dei misericordiam venerimus, convocati coëpiscopi plures secundum Domini disciplinam et confessorum praesentiam et vestram quoque sententiam beatorum martyrum literas et desideria examinare possemus," so wird das Urtheil anders ausfallen. In dieser Stelle wird offenbar das jus examinis nur den Bischöfen zugesprochen. Cyprian sagt, er und seine Mitbischöfe würden die Wünsche der Martyrer prüfen nach dem göttlichen Gesetze in Gegenwart der Bekenner und mit Rücksicht auf die Meinung aller treugebliebenen Gemeindeglieder. Es ist klar, daß in diesem Zusammenhange das

examinare secundum sententiam vestram nicht so viel heißen könne, als ob das Urtheil der Gemeinde für die Bischöfe bei ihrer Prüfung so entscheidend sein werde, daß gegen dasselbe kein Beschluß Platz greifen würde. Denn dann würde ja, was undenkbar ist, möglicher Weise die an erster Stelle hingestellte Richtschnur, die disciplina Domini, diesem Urtheile der Gemeinde nachzusetzen gewesen sein. Auch kann nicht angenommen werden, daß Cyprian und seine Mitbischöfe der Gemeinde das Recht der Beurtheilung über die Frage, was die disciplina domini in dem gegebenen Falle zulasse oder nicht, eingeräumt haben werden. Mit dem Urtheile secundum disciplinam Domini fällt aber nothwendig das Recht der Endentscheidung der Bischöfe zusammen. So reducirt sich demnach dieses hier den Laien zugeeignete jus sententiae auf eine blos berathende Stimme [1]).

Wir haben nun noch die biblischen Beweisthümer abzuwägen. Es kommen hier die bereits oben angeführten, und im Sinne der Episcopal-Presbyterianer commentirten Stellen Ap. Gesch. 15, 1 ff. und 20, 28 in Betracht.

Gegen die Folgerungen, welche man aus diesen Stellen gezogen hat, spricht sich Feßler (Nr. 7 S. 212 f.) in folgender Weise aus: „Die biblischen Beweise laufen insgesammt darauf hinaus, daß die Aeltesten (πρεσβύτεροι) mit den Aposteln die Kirche zu regieren berufen waren, und daß sie auf dem Concil von Jerusalem mit den Aposteln beschließen. Das ist unläugbar. Aber wer waren jene πρεσβύτεροι? .. Die πρεσβύτεροι der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe sind weder unsere Aeltesten, noch die jetzt sogenannten presbyteri; sondern dieser Ausdruck bezeichnet in der hei-

---

[1]) Die übrigen aus der Geschichte der Kirchenverfassung entnommenen Gründe, wie z. B. die Stellen, welche die Gegenwart der Presbyter bei den Provinzialsynoden und das Mitverwaltungsrecht der Kirchengüter durch diese bezeugen, der Placetruf auf Diöcesansynoden, die Thatsache, daß Presbyter als Stellvertreter der Bischöfe auf Synoden cum suffragio decisivo abgestimmt haben, sind entweder von keinem besondern Belange, oder werden in so fern sie eine Berücksichtigung verdienen, in Betracht gezogen werden, wenn die Stellung des Diöcesanclerus auf Diöcesansynoden insbesondere besprochen wird.

ligen Schrift auch die Bischöfe, wie sich dieser Sprachgebrauch hie und da selbst im zweiten und dritten Jahrhundert noch erhalten hat. Daraus erklärt sich, wie der Apostel Paulus die von ihm einberufenen πρεσβυτέρους .... anreden konnte als solche, die der heilige Geist zu Bischöfen (ἐπισκόπους) bestellt hat, um die Kirche Gottes zu regieren." Wir haben gegen diese Widerlegung Mehrfaches einzuwenden. Erstens sind wir der Ansicht, daß mit dieser Bemerkung, ihre Richtigkeit auch dahin gestellt, keineswegs die Schwierigkeit hinweggeräumt sei, welche sich gegen die Anschauung, die Feßler vertritt, daraus erhebt. Denn angenommen, daß die πρεσβύτεροι auf dem Apostelconcil nicht bloße einfache Presbyter waren, sondern daß es darunter auch Einige oder Mehrere gab, welche bischöflichen Weihecharakter hatten, so ändert sich damit die Sachlage gar nicht, indem dort nicht von einigen, sondern von *allen* Presbytern (V. 6) das Gleiche ausgesagt wird, nemlich: daß sie mit den Aposteln zusammengetreten seien, um über die Streitfrage zu erkennen, und daß in ihrem Namen überhaupt, wie in dem der Apostel, die Verordnung ausgefertigt wurde (V. 23. 25). Aber es ist auch ganz ungerechtfertigt, hier an Presbyter mit bischöflichem Weihecharakter zu denken. Könnte nachgewiesen werden, daß die Presbyter, die auf dem Apostelconcil erschienen, Vorstände umliegender Gemeinden gewesen, so möchte eine solche Annahme noch hingehen. Aber davon ist auch nicht eine schwache Spur aufzufinden, vielmehr spricht Alles dafür, daß die Presbyter, deren hier erwähnt wird, nur die Presbyter der Jerusalemitischen Gemeinde gewesen sein können. Ap. Gesch. 15, 2 wird erzählt, daß Paulus und Barnabas und einige Andere als Abgeordnete zu den *Aposteln und Presbytern nach Jerusalem* abgesendet worden seien, und V. 4 wird erzählt, daß sie, angekommen in *Jerusalem*, von der *Gemeinde*, von den *Aposteln* und von den *Presbytern* empfangen worden seien. Auch werden ja die Presbyter, welche mit den Aposteln den Beschluß faßten, ausdrücklich (Ap. Gesch. 16, 4) als Aelteste der Gemeinde von Jerusalem (τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποςολῶν, καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ) *bezeichnet*. Es dürfte schwerlich einen Kirchenvater oder Kirchenschriftsteller gegeben haben, welcher in den Presbytern auf dem

Apostelconcil ausschließlich oder auch nur vorwiegend Bischöfe erblickt hat. Endlich ist es unwahrscheinlich, daß neben dem Apostelbischof Jacobus in der Gemeinde von Jerusalem noch Presbyter mit bischöflicher Weihegewalt existirt haben, besonders wenn man in Betracht zieht, daß nicht blos der einzige Jacobus, sondern auch Johannes und vielleicht noch ein oder der andere Apostel seine Thätigkeit der Gemeinde von Jerusalem widmete. Es ist aber zu dem Zwecke, welchen Feßler hier verfolgt, gar nicht einmal nöthig, die Identität der Hierosolymitischen Presbyter mit den Bischöfen zu behaupten. Man kann der Folgerung Hirschers sehr einfach mit der Bemerkung des Priesters der Erzdiöcese Freiburg sich erwehren. Dieser meint nemlich, die Presbyter seien gleichfalls um ihre Meinung befragt worden, und nachdem die Apostel gesprochen, und Jedermann ihrer Erklärung beigestimmt habe, da sei denn auch der Beschluß im Namen der Apostel und der mit ihnen einverstanden gewesenen Presbyter ausgefertigt worden [1]. Aus dem Umstande aber, daß die Beschlüsse in Beider Namen verkündigt wurden, folge noch durchaus nicht, daß die Apostel der Meinung der Presbyter, im Falle sie ihrem Ausspruche entgegen gewesen wäre, irgend ein entscheidendes Gewicht zuerkannt hätten.

Was nun die andere Stelle der Apostelgeschichte (20, 28) anbelangt, können wir uns gleichfalls nicht mit Feßler und Dr. Heinrich einverstanden erklären. Dr. Heinrich [2]) meint gar, Hirscher habe sich dadurch, daß er die in dieser Stelle vorkommenden Presbyter als einfache Priester nimmt, schwer gegen die Auctorität des Concils von Trient versündigt, welches ausdrücklich erkläre, daß unter den dort vorkommenden Presbytern die Bischöfe zu verstehen seien. Wenn auch das Concil von Trient sess. XXIII. cap. 4 diese Stelle auf die Bischöfe anwendet, so folgt daraus noch keineswegs, daß die Kirche in dieser Anwendung irgend wie eine authentische Entscheidung über den allein zulässigen Sinn dieser Stelle habe geben wollen. Die Worte des Concils lassen recht gut auch den

---

[1]) Nr. 13 S. 15

[2]) Nr. 15 S. 44 f.

Sinn zu: Das, was der Apostel von den zu Milet versammelten Presbytern sage, nemlich daß sie der heilige Geist gesetzt habe, die Kirche Gottes zu regieren, gilt im vollsten Sinne dieser Worte von den Bischöfen. Und wirklich, wenn man unter der Kirche Gottes die Gesammtkirche versteht, so kann dieser Ausspruch des Apostels nur auf die Bischöfe eine Anwendung erleiden. Uebrigens ist zuzugestehen, daß diejenigen, welche unter den πρεσβυτέροις in Ap. Gesch. 20, 28 wirkliche Bischöfe verstanden wissen wollen, etwas mehr Gründe für sich haben, als bei Ap. Gesch. 15, 6, indem nach Ap. Gesch. 20, 1 immerhin ohne gar zu große Schwierigkeit angenommen werden kann, daß unter den nach Milet berufenen Presbytern sich auch die Vorstände der um Ephesus liegenden nahen Stadtgemeinden befunden haben mögen [1].

Auch Irenäus hat so gedacht. Er ist aber nicht so weit gegangen, blos Bischöfe anzunehmen, sondern er sagt nur, daß neben bloßen Presbytern auch wirkliche Bischöfe in Milet anwesend waren. Bei dieser Annahme aber ist die Schwierigkeit wieder eben so wenig gehoben, als sie bei der frühern Stelle (Ap. Gesch. 15, 1 ff.) hinweggeräumt war; und es sind eben deßhalb durch eine solche Hypothese die Episcopal-Presbyterianer noch keineswegs aus dem Felde geschlagen. Auch hat man der Auslegung des Irenäus eine viel zu große Wichtigkeit beigelegt, indem man meinte, derselbe habe sich hiebei nur von einer Tradition leiten lassen können. Dazu wäre man nur dann berechtigt, wenn der Bischof von Lugdunum sich diesfalls wenigstens indirect auf eine Tradition beziehen würde, was aber nicht der Fall ist. Wir können aber auch gar keine Gefahr darin finden, wenn man bei der angegebenen Stelle, was denn doch das Wahrscheinlichere ist, zunächst nur an Presbyter, und zwar der Ephesinischen Gemeinde denkt. Es folgt deßhalb doch nicht im Mindesten aus dieser Stelle, daß die Presbyter zusammen in der Regie-

---

[1]) Man schließt dieses gewöhnlich aus V. 25: ἐν οἷς διῆλθον. Das Verbum διέρχεσθαι könnte aber auch von dem Apostel gewählt worden sein, um sein Auftreten an verschiedenen Orten in Ephesus, oder das V. 20 berührte διδάξαι κατ' οἴκους zu bezeichnen.

rung der Kirche mit dem Bischofe gleichberechtigt seien, was eigentlich gefolgert werden müßte, wenn man damit das Mitbeschließungsrecht der Presbyter belegen wollte. Der Ausdruck ποιμαίνειν läßt wohl den Sinn: regieren, herrschen zu, fordert ihn aber nicht gerade. Und warum sollte nicht auch von den Presbytern gelten, daß sie der heilige Geist gesetzt habe, die Kirche Gottes zu regieren? Muß das Regieren gerade juristisch gefaßt werden, und kann nicht auch hier nach dem Conterte an die moralische Regierung durch Uebung des Lehr- und Priesteramtes, und dazu noch an dasjenige Maß äußerlich ordnender Gewalt, welches bei Ausübung des Lehr- und Priesteramtes unumgänglich ist, gedacht werden? Auch ist ja nach der Annahme Hirschers und Anderer hier nicht von der allgemeinen Kirche die Rede, sondern nur von der Kirche zu Ephesus, und konnten denn diejenigen, die von den Aposteln aufgestellt wurden, um der Kirche von Ephesus als Lehrer und Gnadenspender vorzustehen, und die schon in dieser bestimmten Absicht von dem Apostel ordinirt wurden, nicht mit Recht als solche bezeichnet werden, die der heilige Geist bestellt habe, diese Kirche zu regieren? Damit ist aber der Schluß noch nicht gerechtfertigt, daß diese Presbyter von Ephesus durchweg selbstständig waren, daß sie nicht irgend einem höhern kirchlichen Amte untergeben gewesen seien. Dieses höhere Amt in der Kirche war damals der Apostolat, unter dessen Oberleitung alle Presbyter der einzelnen Gemeinden standen. Man denke sich nur einmal die Sache so: jeder Apostel sei der Bischof der von ihm und seinen Schülern gestifteten Gemeinden gewesen, und habe theils persönlich, theils durch seine Jünger, die er von Zeit zu Zeit in die einzelnen Gemeinden zur Beaufsichtigung absendete, diese seine höhere Gewalt ausgeübt; ein jeder Apostel habe für die Zeit seines Ablebens die Vertrautesten und Bewährtesten seiner Schüler als Nachfolger in einem höhern Kirchenamte vorausbestimmt und deßhalb mit einem höhern Weihecharakter ausgestattet, — und die ganze Presbyterialverfassung, wie sie Hirscher für die apostolische und die unmittelbar darauf folgende Zeit behauptet, verliert dadurch ihre widerkirchliche Seite.

Wir haben uns dann in Ephesus und in den andern Städten

nur Pfarrgemeinden, nicht bischöfliche zu denken; und so wenig, als man unsern Pfarrern eine untergeordnete Regierungsgewalt absprechen kann, ebenso wenig wird uns eine ähnliche Gewalt dieser Presbyterien beirren können, weil damit, unserer Annahme zufolge, der höhern Gewalt der damaligen Bischöfe, der Apostel, nicht derogirt war. Die Schüler der Apostel werden wir uns zu Lebzeiten derselben als ihre Coadjutoren zu denken haben; in die eigentliche bischöfliche Gewalt sind sie erst nach dem Tode der Apostel, jeder in seinem ihm schon früher vorausbestimmten Territorium, eingetreten. — Denkt man sich die Entwickelung der bischöflichen Gewalt nicht auf diese Weise, so wird man schwerlich ohne Gewaltstreiche über die Bibel hinauskommen. Es ist und bleibt eine auffallende Erscheinung, daß wir in den Gemeinden der apostolischen Zeit nur πρεσβυτέροις begegnen, und daß, wenn auch außer ihnen ἐπίσκοποι erwähnt werden, diese nachweislich mit jenen zusammenfallen [1]; ja daß keine Spur eines Unterschiedes sich auffinden läßt, der zwischen diesen Presbytern oder Episcopen rücksichtlich ihrer Machtstellung stattgefunden hätte. Man beruft sich freilich auf die ganz verschiedene Stellung des Timotheus und Titus einerseits und der Presbyter von Ephesus und Creta anderseits, wie sie Paulus in den beiden Briefen an Timotheus und in dem an Titus zeichnet. Aber werden denn irgendwo Timotheus und Titus zugleich als πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι der Gemeinden von Ephesus und Creta bezeichnet? Man reflectirt ferner nicht auf den Umstand, daß Timotheus und Titus nur Ablegaten des Apostels sind, und nur in vorübergehender Stellung in den genannten Gemeinden erscheinen, wie

---

[1]) Tit. 1, 5—7; 1. Timoth. 3, 2—6, verglichen mit 5, 17 (οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι); Philipp. 1, 1. Vergleiche: Mack, Commentar über die Pastoralbriefe. S. 604. Auch Dieringer (Lehrbuch der kath. Dogmatik 2. A. S. 529) spricht sich für die Identität der in dem apostolischen Zeitalter vorkommenden Presbyter und Episcopen aus: »Man darf unbedenklich einräumen, daß es schwer, wo nicht unmöglich ist, einen Rangunterschied zwischen diesen Bischöfen und Priestern nachzuweisen.«

denn Timotheus bald in Mazedonien, bald in Achaja, bald in Asien als Gesandter des Paulus auftritt. Auch wir fassen Timotheus und Titus nicht als bloße Legaten des Apostels ohne höhern Weihecharakter auf; aber Bischöfe im eigentlichen Sinne können wir in ihnen für die Paulinische Zeit nie und nimmermehr erkennen. Mit dieser Auffassung stimmt die Erzählung zweier alter Schriftsteller, des Tertullian [1]) nämlich und des Clemens Alexandrinus [2]) überein, der zufolge wohl mit Sicherheit angenommen werden kann, daß der Apostel Johannes die Episcopalverfassung in den einzelnen Kirchen Kleinasiens eingeführt habe. Es sollte sich wohl von selbst verstehen, daß die Entwickelung der Episcopalverfassung erst nach dem Abtreten der Apostel von dem Schauplatze ihrer Wirksamkeit recht vor sich gehen konnte. Auch werden wir uns diese Entwickelung nicht in allen Gegenden gleich schnell vor sich gehend vorstellen dürfen. Während sie in **Asia proconsularis** unter der Einwirkung des Apostels Johannes im 7. oder 8. Decennium des 1. Jahrhunderts bereits in so durchgreifender Weise sich feststellte, daß jeder größern Gemeinde ein eigener Bischof mit festem Sitze vorgestellt wurde (Apokalyps. Capp. 2. 3. 4), mag in andern Gegenden selbst bei einzelnen größern Gemeinden noch das Presbyterium zunächst und zwar ohne eine locale Oberaufsicht die Kirchenverwaltung geführt haben, ohne darum einer episcopalen Oberleitung ganz entbehren zu müssen, indem der von dem betreffenden Apostel für ein gewisses Territorium bestimmte Nachfolger in der apostolischen Gewalt seinen Sprengel hin und her reisend überwachte, weil dort die Episcopalgewalt mit ihrem Sitze noch nicht an irgend eine Einzel-Gemeinde gebunden war. So scheint z. B. zur Zeit des römischen

---

[1]) **Tertullianus** adv. Marc. l. IV c. 5: Ordo episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem.

[2]) **Clemens Alex.**: *Ἐπειδε τῦ τυράννϛ τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσϛ μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀνῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν ὅπου μεν ἐπισκόπους καταστήσων ὅπου δε κλῆρον.* (In opusculo: Quis dives salvabitur? p. 595 ed. Oxon.).

Clemens in Corinth noch kein Bischofstuhl bestanden zu haben, indem als kirchliche Leiter der einzelnen Gemeinden (Ep. ad Cor. I. c. 42) nur ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι genannt werden. Es heißt nämlich dort: „Die Apostel haben auf dem Lande und in den Städten predigend die Erstlinge der Gläubigen zu Aufsehern und Diaconen derjenigen, die da glauben würden, bestellt." Wäre in jeder einzelnen größern Gemeinde damals bereits ein Vorstand mit so überragender Gewalt neben den Presbytern und Diaconen aufgestellt gewesen, wie es die Bischöfe der Ignatianischen Zeit waren: so müßte derselbe wohl auch mit irgend einem besondern Namen bezeichnet, er könnte nicht in einer Classe von untergeordneten Kirchenbeamten mitbegriffen sein. Obgleich aber Clemens in den einzelnen Gemeinden der Gegend, an welche er schreibt, von keinem übergeordneten Localkirchenvorsteher weiß, so erwähnt er doch ausdrücklich eines höhern kirchlichen Amtes, als das der Presbyter und Diaconen war. In Cap. 44 heißt es nämlich: „Die Apostel hätten, voraussehend, daß sich über die Gewalt des Aufsichtamtes Streit erheben würde, vollkommene Vorsorge getroffen und hätten deßhalb selbst die Genannten (nach dem Contexte: die Aufseher und Diaconen) aufgestellt und für die Zukunft die Weisung gegeben, daß, wenn diese gestorben sein würden, andere bewährte Männer in ihr Amt eintreten sollten. Es sei daher rechtswidrig, solche von Jenen (nach dem Contexte: von den Aposteln) oder darnach von andern auserwählten Männern unter Zustimmung der Gemeinde eingesetzte Presbyter von ihrem Amte zu entsetzen [1]." Wir begegnen hier neben den ἐπισκόποις und διακόνοις, die als die eigentlichen Localkirchenvorstände bezeichnet werden, noch höher gestellten kirchlichen Personen, für welche damals noch kein bestimmter Name fixirt gewesen zu sein scheint. Sie werden eben deßhalb nur im Allgemeinen als ἐλλόγιμοι ἀνδρές bezeichnet. Ihre Stellung ist aber kenntlich genug ausgedrückt. Sie bestellen nach dem Hintritte der Apostel die Presbyter und Diaconen, und die von ihnen

---

[1]) *Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης .... τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλεσθαι τῆς λειτουργίας.* I. Ep. Clem. Rom. ad Cor.

Bestellten dürfen eben so wenig von ihrem Amte durch die Gemeinde entsetzt werden, als die von den Aposteln Gewählten. Es ist übrigens nicht von Ferne angedeutet, daß diese ἐλλόγιμοι ἄνδρές zu den ἐπισκόποις des Cap. 42 gezählt haben. Sie werden vielmehr von diesen unterschieden, in keiner Weise ihnen beigezählt.

Wenn Feßler (Nr. 7, S. 213 f.), um zu erhärten, daß nicht blos die eigentlichen ἐπίσκοποι in der ältern Zeit πρεσβύτεροι genannt worden, sondern daß die sogenannten πρεσβύτεροι der alten Zeit sehr oft auch ἐπίσκοποι im eigentlichen Sinne gewesen seien, nicht nur auf Chrysostomus, sondern auch noch auf Theodoret sich bezieht, so thut er Letzteres mit Unrecht. Theodoret (Comm. in I. Tim. 3 [1]) sagt nämlich nur, daß die ἐπίσκοποι der apostolischen Zeit Presbyter gewesen seien, und daß erst nach der Hand die Bezeichnung ἐπίσκοπος für die eigentlichen Bischöfe ausgeschieden worden sei. In der ältern Zeit hätten die eigentlichen Bischöfe den Namen: ἀπόςολοι geführt, später aber hätten diese aus Ehrfurcht vor den Aposteln jene Bezeichnung abgelehnt, und den bescheidenern Titel: ἐπίσκοποι angenommen. Auch ist gegen Feßler noch zu bemerken, daß, wenn hie und da die Bischöfe auch πρεσβύτεροι genannt werden, diese Bezeichnung fast ohne Ausnahme von den Bischöfen selbst ausgeht, daß aber nicht nachgewiesen werden kann, sie seien auch von Presbytern oder andern niedern Geistlichen mit diesem Titel angeredet oder bezeichnet worden. Daher kann jener Sprachgebrauch, welcher auf dem Grunde bischöflicher Demuth und brüderlicher Gesinnung unter den Bischöfen gebräuchlich war, nicht dazu dienen, um einem durchaus unerwiesenen Sprachgebrauche für die apostolische Zeit auf die Beine zu helfen, dem zufolge die in dem N. T. vorkommende Benennung: πρεσβύτεροι entweder durchgängig wirkliche Bischöfe oder diese doch sehr häufig bezeichnen würde.

---

[1]) τὲς αὐτὲς ἐκαλῦν τότε πρεσβυτέρους καὶ ἐπισκόπους, τὲς δε νῦν καλουμένες ἐπισκόπους ἀποςόλους ὤνομαζον, τῦ δε χρόνου προϊόντος τό μεν τῆς ἀποςολῆς ὄνομα τοῖς ἀλήθως ἀποςολοῖς κατέλιπον, τὴν τῆς ἐπισκοπῆς προσηγορίαν τοῖς πάλαι καλουμένοις ἀποςολοῖς ἐπέθεσαν. cf. (Pseudo) Ambrosii Comm. in Eph. 4. et Amalarii L. II. c. 13. de officiis eccles.

An diesem Resultate kann auch die nach dem Vorgange älterer und neuerer Schriftausleger jüngsthin von Dr. Alois Schmid wieder besonders hervorgehobene Wahrnehmung, daß als πρεσβύτεροι ursprünglich Alle, welche in einer Gemeinde mit Alters- oder Würdenvorrang dastanden, bezeichnet worden seien, im Wesentlichen nichts ändern. Denn unter Zugrundelegung dieser Wahrnehmung gelangt man bei der Stelle der Apostelgeschichte 20, 17. 28 zu keiner andern Schlußfolgerung, als daß die dort genannten πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας und ἐπίσκοποι eben so gut blos wirkliche Bischöfe, als blos einfache Presbyter, oder theils Bischöfe, theils Presbyter gewesen sein mochten. Alois Schmid täuscht sich gar sehr, wenn er glaubt, durch das von ihm so getaufte „vermittelnde Vätersystem der Schriftinterpretation über das Wort ἐπίσκοπος," verbreite sich über das Wesen der biblischen ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι und über ihr allenfallsiges Verhältniß zu einander das erforderliche Licht. Man kann sich vollkommen den Grundgedanken dieser vermittelnden Interpretation: die Worte: ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος und διάκονος seien schwerlich ursprünglich schon fixirte Standesbezeichnungen gewesen, aneignen, man kann vollkommen zugeben, daß man eben deßhalb bei den Bezeichnungen: πρεσβύτερος und διάκονος in der h. Schrift und bei den ältesten Vätern nicht schon berechtigt sei, auf eine bestimmte kirchliche Amtsperson zu denken, sondern daß erst der Context zu entscheiden habe, ob die Bezeichnung in der weitern oder engern Bedeutung, oder, um mit Schmid zu reden, in dem eigentlichen oder uneigentlichen Sinne zu nehmen sei. Mit derlei Zugeständnissen lassen sich aber nicht Folgerungen begründen, wie sie Schmid zieht, daß nemlich auch an solchen Stellen, wo doch von einer nur den im höchsten Ordo stehenden Amtspersonen eigenthümlichen Gewalt die Rede ist, wie Ap. Gesch. 20, 28, eine Bezeichnung gewählt sein könne, welche diesen mit andern kirchlichen Personen, denen solche Gewalt nicht eignet, gemein sei, oder daß dort, wo wie 1. Tim. 3, 8 ein höheres und ein niederes kirchliches Amt ausdrücklich durch eigene termini (ἐπίσκοπος-διάκονος) unterschieden werde, durch den Einen terminus zwei von einander wesentlich verschiedene Aemter zugleich bezeichnet sein sollen. Man wird vielmehr umgekehrt aus dem Umstande, daß blos ἐπίσκοποι

und διάκονοι in der Gemeinde von Ephesus unterschieden werden, zu folgern berechtigt sein, daß es eben nur zwei Classen von kirchlichen Personen dort gegeben habe. Hätte sich das dem Presbyterat übergeordnete bischöfliche Amt damals bereits lokal fixirt gehabt, so wäre schon damals der Ausdruck: ἐπίσκοπος für den Träger der eigentlichen bischöflichen Gewalt ausgeschieden worden; und wir würden in den Aufträgen des Apostels Paulus an Timotheus eben so einer Angabe von den zum ersten Kirchenamte erforderlichen Eigenschaften begegnen, wie wir einer solchen in Betreff der διάκονοι und ἐπίσκοποι = πρεσβύτεροι in 1. Tim. 3, 8 begegnen. Doch prüfen wir vorerst die von Schmid angeführten sonstigen Gründe für den angeblich in dem apostolischen Zeitalter so unentschiedenen Sprachgebrauch der Worte: ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος, daß vermöge dieser Unentschiedenheit auch in Fällen, wo eine verbale Unterscheidung der beiden Ordines angezeigt gewesen wäre, diese dennoch vernachlässigt wurde. Daß eine solche gemeinsame Bezeichnung der zwei verschiedenen Aemter des Presbyterates und Episcopates auch selbst der verbalen Unterscheidung des Diaconates gegenüber nichts Auffallendes habe, glaubt Schmid S. 92 f. (Nr. 24, 1. Theil) schon damit erweisen zu können, daß noch bei Clemens Rom. (Ep. ad Cor. c. 40) die so verschiedene Amtsbefugniß der doch dort personell genau unterschiedenen drei Weihegrade: des ἀρχιερεύς, der ἱερεῖς und der λευῖται, mit einem und demselben Ausdrucke: ἴδια διακονία bezeichnet werden. Dem ist aber nicht so. Vielmehr finden sich nicht blos für diese drei verschiedenen alttestamentlich kirchlichen Amtspersonen, sondern auch zur Bezeichnung der ihnen eigenthümlich zustehenden Amtssphären aparte Bezeichnungen. Von dem ἀρχιερεύς heißt es, daß er seine ἴδια λειτουργία habe, von den ἱερεῖς, daß ihnen ἴδιος τόπος zukomme, und nur von den Leviten heißt es, daß ihnen ἴδιαι διακονίαι obliegen [1]. Weit entfernt also, daß diese Stelle für

[1]) Τῷ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευΐταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται.

Schmid spricht, dient sie vielmehr zum Belege, daß man sich auch in der von Schmid so genannten philologischen Uebergangsperiode, sobald es darauf ankam, die verschiedenen geistlichen Stände oder Grade aus einander zu halten, auch um verschiedene Bezeichnungen umsah, und zwar nicht blos zur Unterscheidung der höher oder niederergestellten Träger der geistlichen Gewalt, sondern auch um die Verschiedenheit ihrer eigenthümlichen Gewalten anzudeuten.

Eben so wenig haltbar ist die versuchte Beweisführung, daß bei Clemens das Wort ἐπισκοπή und ἐπίσκοπος als Ausdruck des beiden Ständen, oder des dem einfachen Priesterthume und dem Episcopate gemeinsamen Wächteramtes gebraucht wird. Schmid provocirt auf Clem. Rom. Ep. ad. Cor. c. 1 und c. 21, aus welchen beiden Stellen hervorgehe, daß es in der Corinthischen Gemeinde ἡγούμενοι und προηγούμενοι außer den πρεσβυτέροις gegeben habe. Erstere könnten wohl füglich keine andern Amtspersonen als unsere jetzigen Bischöfe gewesen sein. Obwohl aber Clemens beide Ordines genau unterscheide, so fasse er sie doch Cap. 42, wo er ein historisches Thema anschlage, unter dem gemeinsamen Namen der ἐπίσκοποι zusammen. Verhielte es sich wirklich so, daß in Capp. 1. 21 von den Kirchenältesten, den einfachen Priestern, die ἡγούμενοι unterschieden würden: so läge allerdings, besonders wegen der Cap. 21 vorkommenden Ermahnung („haben wir Ehrfurcht vor unsern Leitern") die Annahme nahe, daß die Auflehnung (στάσις) der Corinther nicht blos gegen einfache Presbyter, sondern auch gegen höher gestellte Hierarchen gerichtet gewesen, und eben so die weitere Folgerung, daß Clemens Cap. 42 nicht blos die durch die Apostel auf Geheiß des h. Geistes geschehene Institution der Presbyter und Diacone, sondern auch die der προηγούμενοι referire; ja der Schluß, daß sonach die ἡγούμενοι mit den πρεσβυτέροις unter einem und demselben Worte: ἐπίσκοποι stecken, wäre von selbst gegeben. Dieser Schluß greift aber doch nicht Platz, weil der Vordersatz (die Identität der πρεσβύτεροι c. 1 und c. 21 mit Priestern) als eine ganz unbegründete, ja geradezu falsche Voraussetzung sich darstellt; denn daß die dort genannten πρεσβύτεροι die ältern Gemeindeglieder und nicht Kirchenälteste sind, kann gar keinem Zweifel unterliegen, da ihnen an beiden Stellen die νέοι nachfolgen, unter

denen um des nachfolgenden: γυναῖκες und τέκνα willen nicht Diaconen, sondern nur die jüngern Gemeindeglieder gemeint sein können [1]).

Bezeichnen aber bei Clemens Cap. 1 und Cap. 21 πρεσβύτεροι und νέοι nur Altersunterschiede, so geht es nicht an, die ἡγούμενοι und προηγούμενοι blos als Hierarchen des ersten Grades zu fassen, sondern mit ebenso gutem Rechte können damit auch Hierarchen des 2. und 3. Grades bezeichnet sein. Am richtigsten wird man unter den ἡγουμένοις die localen Kirchenobern überhaupt verstehen. Diese sind nach Cap. 42 die ἐπίσκοποι und διάκονοι, denn von beiden heißt es daselbst, daß sie sowohl in den Städten als auch auf dem Lande von den Aposteln eingesetzt wurden. Daß die Cap. 42 neben den διακόνοις aufgezählten ἐπίσκοποι in zwei Classen, in sacerdotes primi et secundi ordinis getheilt gewesen, davon findet sich keine Spur. Sie werden Capp. 44. 54 und 57 ganz so, wie in den bereits oben angeführten biblischen Stellen, mit den πρεσβυτέροις im engern Sinne identificirt. Daß übrigens Clemens, der Römer, außer den Cap. 42 genannten ἐπισκόποις noch höhere Kirchenobere gekannt habe, denen er eine den Aposteln gleiche Gewalt beilegt, haben wir bereits bemerkt, aber diese kennt er noch nicht als kirchliche Localobere. Er nennt sie ἐλλόγιμοι ἄνδρές, nicht πρεσβύτεροι, nicht ἐπίσκοποι. Bei solchem Sachverhalte können wir daher auch nicht der Meinung Schmids beistimmen, daß die Benennung ἐπίσκοπος in der apostolischen Zeit in der Bedeutung des beiden Ständen, dem eigentlichen Episcopate und dem bloßen Presbyterate, gemeinsamen Wächteramtes gebräuchlich gewesen, und daß erst bei dem nach dem Tode der

[1]) *ἀπροσωπολήπτως γὰρ πάντα ἐποιεῖτε καὶ τοῖς νόμοις τοῦ θεοῦ ἐπορεύεσθε ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν πρεσβυτέροις, νέοις τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε, γυναιξίν τε ἐν ἀμώμῳ . . . συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε.* **Clem. Rom. Ep. ad Cor. c. 1.** — *τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους ἡμῶν τιμήσωμεν, τοὺς νέους παιδεύσωμεν . . τὰς γυναῖκας ἡμῶν ἐπὶ τὰ ἀγαθὰ διορθωσόμεθα . . . . τὰ τέκνα ὑμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβανέτωσαν.* **Clem. Rom. Ep. ad Cor. 21**

Apostel naturgemäß im kirchlichen Leben immer stärker sich bethätigenden Unterschiede beider Gewalten die Bezeichnung ἐπίσκοπος ausschließlich von den Hierarchen des ersten Weihegrades beansprucht worden sei. Wir halten dafür, daß die Auffassung des Theodoret sich nicht blos, wie Schmid irrthümlich muthmaßt, einzig auf die subjective Erklärung der Stelle Philipp. 2, 25, sondern auf Thatsachen stützt; denn was anderes als Thatsachen wollte Theodoret referiren, wenn er erzählt, daß die Alten den Timotheus ἀπόστολος τῶν Ἀσιάνων und den Titus ἀπόστολος τῶν Κρήτων genannt hatten? — Dem Sachverhalte viel näher kommt die Ansicht, daß man die Hierarchen mit apostelgleicher Gewalt wirklich anfangs auch Apostel genannt habe, und daß die ältesten Bischöfe selber aus Demuth die Urheber unseres jetzigen Sprachgebrauches geworden seien. Wird nicht dieser von Theodoret referirte Gebrauch der Benennung ἀπόστολος durch den in der Johanneischen Apokalypse 1, 20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14 sich vorfindenden ganz gleichen Sprachgebrauch des synonymen ἄγγελος bestätigt?

Wie sich aber immer die Sache verhalten mag, ob die in den mehrfach berührten biblischen Stellen angeführten Presbyter einfache Presbyter, oder wie Feßler, Schmid und Andere glauben, nicht gerade ausschließlich blos Presbyter gewesen sein mögen, das ist für die Auslegung und für die daraus abgeleitete Schlußfolgerung von keinem gar zu großen Belange, indem auch ohne diese erkünstelte Annahme Feßler's und seiner Genossen aus der Stelle Ap. Gesch. 20, 28 nicht bewiesen werden kann, daß die einfachen Presbyter, selbst in ihrer Gesammtheit, mit den Aposteln in gleichgeordneter Stellung sich befunden haben, daß sie mit ihnen an der Regierung der ganzen Kirche Theil genommen, oder auch nur die Oberleitung über ein ganzes apostolisches Territorium mit dem einzelnen Apostel getheilt, oder endlich mit gleichem Entscheidungsrechte, wie die Apostel, an der Legislation mitgewirkt haben. Würde aber auch Letzteres der Fall gewesen sein, und würden auch die Presbyter der ersten christlichen Jahrhunderte mit ihren Bischöfen in der Weise, wie Hirscher und die mit ihm Gleichdenkenden annehmen, in die Kirchengesetzgebung und Kirchenregierung mitentscheidend eingegriffen

haben, so wäre immerhin noch die Erklärung vollberechtigt, welche Dieringer in seinem Sendschreiben an Hirscher [1]) für die verschiedene Praxis der alten und der neuern Kirche gibt. Dieringer sagt nemlich: „Der theilweise Verzicht des Bischofs auf sein ausschließliches Entscheidungsrecht zu Gunsten der Presbyter war nicht bloß durch den kirchlichen Eifer der Priesterschaft gefahrlos, sondern selbst motivirt durch das Wechselverhältniß zwischen Bischof und Priester, gemäß dessen der Letztere nach anderer Seite hin in ungleich größerer Abhängigkeit stand. Pfarrer mit eigenem Pfarrrechte und selbstständiger Verwaltung des Predigtamts kennt das angerufene Zeitalter nicht."

Ohne den letzten Satz unbeschränkt unterschreiben zu wollen, wird doch jeder Kenner der alten Kirchenverfassung zugeben müssen, daß, wie groß auch einerseits die Einflußnahme des Presbyteriums, sobald es sich um die Entscheidung wichtigerer Fälle der Diöcesancompetenz handelte, im Ganzen gewesen sein mag, doch hinwiederum die Gewalt der einzelnen Presbyter außerordentlich beschränkt war, so daß sie sich mit der Gewalt unserer Seelsorgsgeistlichen nicht von Ferne vergleichen läßt. War doch der Bischof in damaliger Zeit der einzige ordentliche Prediger, Opferer und Spender der Heilmittel, und übten doch die Presbyter diese h. Gewalt nur subsidiarisch von Fall zu Fall in Folge eines besondern Auftrages von ihrem Bischofe [2]). Auf diese eigenthümliche Stellung der Presbyter der damaligen Zeit hätte allerdings Hirscher gleichfalls Bedacht nehmen sollen, dann würde ihm auch nicht die so vag lautende und eben deßhalb so mißverstandene Aeußerung entschlüpft sein, daß es den Nachfolgern der Apostel, weil sie überall die Kirchenverwaltung in den Händen des Presbyteriums fanden, nicht hätte einfallen können, ohne Mitwirkung der Aeltesten in ihren Kirchen oder Kirchensprengeln Etwas

[1]) Nr. 11 S. 17 f.

[2]) Dandi quidem baptismum jus habet summus sacerdos, qui est Episcopus, dehinc et presbyteri et diaconi, non tamen sine Episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax: Tertullianus de bapt. cf. Ign. ad Smyrn. c. 8

ordnen zu wollen oder zu dürfen. Gegen diese in der Unbegränztheit, in welcher sie vorliegt, schwerlich zu billigende Behauptung verweisen zwei Gegner Hirschers, der Priester der Limburger Diöcese (Nr. 14) S. 64 f. und Dr. Teipel (Nr. 12) S. 19 auf die Schriften des Antiochener Bischofs Ignatius, aus dessen Briefen man sich ein ganz anderes Bild über die Stellung der Presbyter zu ihrem Bischofe entwerfen müsse. Dort lese man, daß es weder erlaubt sei, ohne des Bischofs Gestattung zu taufen, noch das Abendmahl zu begehen (Ep. ad Smyrn. c. 8 [1]), daß überhaupt Niemand Etwas, das auf die Kirche Bezug habe, ohne den Bischof thun könne (Ebendaselbst), daß der Bischof an Gottes Statt der Kirche vorstehe, während die Presbyter die Stelle des Synedriums der Apostel einnehmen (Ep. ad Magnes. c. 6 [2]), daß man Gott nicht untergeben sein könne, wenn man gegen den Bischof widersetzlich sei (Ep. ad. Eph. c. 5; cf. Ep. ad Trall. c. 2 [3]), und daß der Herr den Bischof zu seiner Haushaltung entsendet habe, weßhalb man in ihm den Herrn selber ehren müsse. (Ep. ad Eph. c. 6 [4]). Darnach kann man sich wohl die Frage beantworten: ob Ignatius bei einer solchen Anschauung von der bischöflichen Würde dem Presbytercollegium jenen Antheil an der Regelung und Ordnung der Bisthumsangelegenheiten, welchen Hirscher

---

1) *Οὐκ ἐξόν ἐστι χωρὶς τῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν* Vorher geht: *Μηδεὶς χωρὶς τῦ ἐπισκόπου τι πράσσετω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βέβαια εὐχαριςία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.* **Ign. Ep. ad Smyrn. c. 8.**

2) *παραινῶ ἐν ὁμονοίᾳ θεῦ σπυδάζετε πάντα πράσσειν, προκαθημένυ τῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποςόλων.* **Ign. Ep. ad Magnes. c. 6**

3) *σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν θεοῦ ὑποτασσόμενοι.* **Ign. Ep. ad Eph. c. 5**

4) *πάντα γὰρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον, ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν.* **Ign. Ep. ad Eph. c. 6; cf. ad Smyrn. 8:** *πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολυθεῖτε ὡς Ἰησῦς Χριςὸς τῷ πατρί*; **cf. ad Trall. 3:** *ὁμοίως ἐντρεπέσθωςαν . . . τὸν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησῦν Χριςὸν ὄντα ὑιον τῦ πατρός.*

diesen zugeeignet wissen will, als ein Recht je hätte zuerkennen wollen? Denn das dürfte nicht in Frage stehen, daß für die Bischöfe der alten Kirche das einstimmige oder das Urtheil der überwiegenden Mehrheit ihres Clerus in den meisten Fällen von so großem moralischem Gewichte war, daß es einem mitentscheidenden gleichkam. Gesetzt aber, es schlöße diese Anschauung des Antiochenischen Bischofs die Rechtsmöglichkeit der entscheidenden Mitwirkung bei wichtigern kirchlichen Belangen in der damaligen Zeit nicht aus: so wäre dies doch nur der Fall, weil wenigstens die Priester- und Lehrgewalt damals in den Händen des Bischofes fast ungetheilt lag, während sie jetzt mit Ausnahme der Ordinations- und Firmungsgewalt in den Händen der Presbyter liegt, so daß den Bischöfen in Betreff der übrigen Theile der **potestas ordinis** fast nur das Recht der Controle geblieben ist. Man kann nicht, ohne die gerechte Stellung zweier Gewalten zu einander zu verrücken, der Einen geben und der Andern blos nehmen. Damit soll übrigens nicht im Mindesten die Polemik der Gegner Hirschers in Bausch und Bogen canonisirt werden. Wenn man z. B. den Standpunct Hirschers so darstellt, als werde der Bischof dadurch geradezu der Gesammtheit seiner untergebenen Geistlichkeit untergeordnet, oder wenn man sagt, Bischof und Presbyter stünden sich auf diesem Standpuncte ganz gleich und es könne da gar nicht mehr von einem wesentlichen Unterschiede zwischen Bischof und Presbyter gesprochen werden, so wird denn doch mit solchen Uebertreibungen dem Manne, welchem das katholische Deutschland jedenfalls sehr Viel zu verdanken hat, gar zu großes Unrecht angethan, und der guten Sache gewiß nicht genützt. Der Bischof wiegt ja nach Hirscher auf der Synode immerhin noch so viel, als das ganze Presbyterium zusammen, und er steht eben darum nothwendig erhaben über jedem Einzelnen derselben. Ohne ihn kommt eben so wenig ein bindender Beschluß zu Stande, als durch ihn allein ohne Zustimmung der Synode. Sieht man darin eine Gleichstellung des Bischofs mit den Presbytern, so muß man auch consequent in der Stellung der Bischöfe zum Papste auf der ökumenischen Synode eine Gleichstellung der Bischöfe

mit dem Papste sehen. Denn es ist doch von allen Seiten zugegeben, daß kein allgemeiner Concilienbeschluß zu Stande komme, ohne daß die Majorität der Bischöfe mit dem Papste übereinstimmt — und doch hat der Papst jure divino eine höhere Jurisdiction, als die Bischöfe.

Dieser Folgerung glaubt Phillips [1]) durch die Bemerkung entgehen zu können, daß, wenn auch die Bischöfe ratione jurisdictionis, und zwar jure divino niederer stünden, als der Papst, beide doch auf einem und demselben Weihegrade stehen; in dem Unterschiede der Weihe liege der tiefere Grund, warum die Presbyter nicht decisiv bestimmend mit dem Bischofe auf und außer den Synoden thätig sein könnten. Keiner Derjenigen z. B., welche auf der Diöcesansynode unter dem Vorsitze des Bischofs sich versammeln, habe die zweite Stufe der Hierarchie überschritten. Phillips, macht sich wohl selbst den Einwurf, daß man gegen diese Argumentation das Bedenken erheben könne, daß es sich ja eben hier nicht um die Potestas Ordinis, sondern um die Potestas Jurisdictionis handle; er glaubt aber, diese Einwendung sei von keinem Belange. Die gewöhnliche Unterscheidung sei eben nicht statthaft; sie sei schon deßhalb mangelhaft, weil dabei das Moment des Magisteriums ganz außer Acht gelassen sei. Man solle von dieser Schuldistinction ganz absehen; dann erst trete um so deutlicher die von Gott geordnete dreigliedrige Hierarchie hervor, welche von dem Primate als dem Fundamente zusammengehalten werde. Diese drei ordines seien in verschiedenen Graden zu den drei Vollmachten befähigt; die Fülle derselben jedoch im Episcopate niedergelegt. „Als die Brüder des Papstes regieren die Bischöfe mit ihm gemeinschaftlich die ganze Kirche; mindere Gewalt wird den Presbytern und Diaconen mitgetheilt, aber auch von dieser dürfen sie, die geistigen Söhne des Bischofs, nur in der ihnen von ihm angewiesenen Sphäre und in dem ihnen von ihm vorgezeichneten Umfange Gebrauch machen regieren nicht mit ihm gemeinsam die Diöcese, sondern er ist mit

---

[1]) Nr. 5 S. 12 ff.

Ausschluß ihrer der alleinige Regent derselben" (S. 16). Gegen diese Darstellung des Verhältnisses der Bischöfe zu den Presbytern einerseits und der Bischöfe zu dem Papste andererseits lassen sich unseres Bedünkens manche sehr gegründete Einwendungen vorbringen. Die Unterscheidung der **Potestas Ordinis** und **Jurisdictionis**, wie sie in der Schule herkömmlich geworden ist, ist durchaus nicht so willkürlich, als sie Phillips darstellen will. Die Weihegewalt und die Lehrgewalt stehen der Jurisdictionsgewalt wesentlich gegenüber. Priester- und Lehrgewalt beziehen sich recht eigentlich und zunächst auf den gottgegebenen Zweck der Kirche, sie gehören also ihrem Wesen nach zu einander. Wie durch die Ausübung der eigentlichen Lehrgewalt der Geist des Menschen nach seiner intellectuellen Seite von der Macht des Irrthums befreit werden soll, so wird andererseits durch die Thätigkeit der Weihegewalt dasjenige Princip in den Geist des Menschen gesetzt, wodurch er nach seiner Willensseite von der Gewalt der Sünde erlöst wird. Kurz in der Lehr- und Weihegewalt realisiren sich die geistigsten Zwecke der Kirche, während sich die Jurisdiction nur auf die äußern Zwecke der Kirche, auf die Erscheinung bezieht. Allerdings ist die Jurisdictionsgewalt eine unerläßliche Bedingung für die Ausübung der Lehr- und Weihegewalt. Aber mit diesen beiden Gewalten verglichen ist sie niederer Ordnung; denn sie ist eben nur gegeben, damit die Lehr- und Weihegewalt in geregelter Weise ausgeübt werden könne. Sie verhält sich zu diesen Gewalten, wie das Mittel zum Zwecke. Außerdem hat ja die Schule die Weihegewalt nie so enge gefaßt, daß sie darunter nicht auch die Lehrgewalt begriffen hätte. Ist aber die Jurisdictionsgewalt wesentlich von den beiden andern Gewalten zu unterscheiden, so wird man mit gutem Fuge neben der **Hierarchia ordinis** auch von einer **Hierarchia jurisdictionis** sprechen können. Es will uns auch weiter bedünken, daß, wenn man diese Unterscheidung zur Seite setzt, das Verhältniß der hierarchischen Glieder zu einander viel weniger deutlich und adäquat sich bestimmen läßt, als unter Zugrundelegung derselben. So hätte z. B. Phillips kaum die Bischöfe als Mitregierer des Papstes in allgemeinen Kirchenangelegenheiten bezeichnen können,

wenn er von dieser Unterscheidung ausgegangen wäre. Es ist freilich etwas zweifelhaft, ob Phillips a. a. O. unter der Regierung der allgemeinen Kirche durch die Bischöfe auch Acte der Vollziehungsgewalt versteht, und ob er nicht vielleicht hier nur die Legislation einzig im Auge hat. Uebrigens, wenn man auf seine Zusammenstellung des Verhältnisses des Papstes zu den Bischöfen mit dem Verhältnisse der Presbyter zu ihrem Bischofe Rücksicht nimmt, so ist man wohl berechtigt anzunehmen, daß er die Kirchenregierung in der erstern Bedeutung festhält. Ist dieses der Fall, so dürfte wohl die Frage an Ort und Stelle sein, wie denn die Bischöfe an der eigentlichen Regierungsgewalt in der allgemeinen Kirche theilnehmen? Wenigstens nach der gegenwärtigen Kirchendisciplin sind die Bischöfe nur die geistlichen Regenten ihrer Diöcesen; ihre Jurisdictionsgewalt ist in ihren Bisthumssprengel eben so eingegränzt, wie die Jurisdiction der Pfarrer in ihren Pfarrsprengel. Auch ist die bischöfliche Jurisdiction der höhern der Mittelinstanzen und der höchsten des Papstes untergeordnet. Es soll damit nicht geläugnet werden, daß die Bischöfe ihre Gewalt in einem weit größern Umfange üben als die Pfarrer. Aber damit ist die Sachlage nicht geändert. Die Bischöfe erscheinen deßhalb eben so wenig als Regenten der allgemeinen Kirche auf der ökumenischen Synode, als sie diese außerhalb derselben sind. Würde demnach der von Phillips angeführte Grund gegen das mitentscheidende Recht der Presbyter von Geltung sein, so griffe er eben so gut Platz gegen dasselbe Recht der Bischöfe auf den allgemeinen Synoden. Es ist viel consequenter, den Bischöfen, auf allgemeinen Synoden eine bloß berathende Stimme zuzutheilen, wie dieses die strengen Curialisten thun, als von diesem Standpuncte aus für dieselben eine Decisivstimme in Anspruch zu nehmen. Phillips sagt weiter, daß die Gewalt der Presbyter auf der Diöcesansynode durch Addition nicht eine Gewalt über die ganze Diöcese werde; aber dasselbe kann man ja auch von den Bischöfen sagen. Auch ihre Gewalt kann durch Addition auf der allgemeinen Synode nicht zur Primatialgewalt werden. Und wie doch die Bischöfe auf der allgemeinen Synode, ungeachtet sie keine Executivgewalt über die Gesammtkirche haben, mit dem Papste Gesetze geben; eben so gut,

könnte man sagen, können auch die Presbyter, obgleich sie weder eine eigentliche Regierungsgewalt, noch eine richterliche Gewalt über die Diöcese besitzen, für rechtsfähig gehalten werden, bei dem Erlasse von Gesetzen, die für die ganze Diöcese gelten sollen, in entscheidender Weise sich zu betheiligen. Endlich wenn die bloß berathende Stimme der Presbyter auf Synoden darin ihren Grund hätte, daß die Bischöfe sacerdotes primi ordinis, die Presbyter aber nur secundi ordinis sind: so könnte überhaupt keinem Priester das Recht einer Decisivstimme zukommen. Wie kommt es denn aber nun, daß außer den Cardinälen der römischen Kirche, die, wie bekanntlich, oft nicht einmal secundi ordinis sacerdotes sind, auch noch die exemten Prälaten cum jurisdictione quasi episcopali, dann die Generäle der religiösen Orden auf den allgemeinen Synoden eine Decisivstimme abgegeben haben? Lag hiefür nicht der Grund in ihrer höhern Jurisdictionsgewalt, in der sie den Bischöfen gleichgestellt sind? Man könnte wohl sagen, daß diese Prälaten und Generale in keinem Verhältnisse der Unterwürfigkeit zu den Bischöfen *stehen*, mit denen sie stimmen, wie dieses bei den Priestern der Diöcese der Fall ist. Aber wer sieht nicht ein, daß es sich hier nicht um das Verhältniß dieser Prälaten zu den Bischöfen handelt, sondern um ihr Verhältniß zu dem Papste, dem gegenüber sie ihre Decisivstimme abgeben, obgleich sie nicht seine Brüder durch die Weihe, und in Beziehung der Jurisdiction ihm ganz so unterworfen sind, wie die Diöcesanpriester dem Bischofe. Wie daher die höhere Stellung des Papstes durch die Mitausübung der legislativen Gewalt von Seite jener nichtbischöflichen Inhaber quasiepiscopaler Jurisdiction nicht beeinträchtigt wird, so kann auch die höhere Würde des Bischofs durch ein gleiches Recht der Presbyter nicht alterirt werden. Haben ja auch einfache Presbyter ohne besondere Jurisdictionsgewalt, die Domcapitularen, bei einigen Rechtsgegenständen eine Decisivstimme; ja das canonische Recht hat den Kathedralcapiteln sogar das Devolutionsrecht eingeräumt, im Falle als der Bischof Aemter der Diöcese nicht rechtzeitig, oder nicht nach den Vorschriften des canonischen Rechtes überhaupt besetzt [1]). Freilich ist diese An-

[1]) De concessione praebend. c. 2

ordnung nicht praktisch geworden, oder vielmehr bald wieder außer Uebung gekommen. Nach Phillips' Anschauung müßte man darin eine Entwürdigung der Bischöfe sehen, und zwar eine viel demüthigendere, als eine solche nur immer in der Mitausübung der legislativen Gewalt durch Presbyter liegen kann, durch welche die Rechtsthätigkeit des Bischofes keinesfalls ersetzt wird.

Wir wollen übrigens mit diesen Bemerkungen keineswegs die Ansichten der constitutionell-monarchischen Partei unterstützen; wir wollen damit nur die Einwendungen der Gegner dieser Richtung auf ihr richtiges Maß zurückführen.

Wenn wir recht sehen, so hilft über die berührten Schwierigkeiten nur die Unterscheidung zwischen dem jus divinum und jus humanum hinüber. Jure divino sind allerdings nur die Bischöfe berechtigt, Lehrentscheidungen und Gesetze zu geben, weil diese Gewalt nur ihnen von Christus übertragen worden ist. Damit ist aber keineswegs die absolute Unfähigkeit der Presbyter, zur Kirchengesetzgebung entscheidend mitzuwirken, ausgesprochen. Vielmehr liegt die Möglichkeit einer solchen Gewalt der Presbyter schon in ihrer Theilnahme an dem Lehr- und Priesteramte, das zu seiner Realisirung ein gewisses Maß der Jurisdiction wesentlich erfordert. Aber da ihre Gewalt in jeder Beziehung der des Episcopates untergeordnet ist, welcher mit dem Primate verbunden allein der göttlich berechtigte Träger der gesetzgebenden Gewalt in der Kirche ist, so kann das Recht der Theilnahme an der Kirchengesetzgebung nur jure humano, und zwar nur von dem Episcopate in einer stabilen Weise auf die Priester übertragen werden. Natürlich kann dieses, wie jedes andere jus humanum, in die Quelle, von der es ausgeflossen ist, wieder zurückgenommen werden. Diese Quelle ist aber nicht nothwendig der einzelne Bischof, sondern der Episcopat und der Primat, welche über dem einzelnen Bischofe stehen; und daher kann auch ein so beschaffenes Recht nicht von der Willkür des einzelnen Bischofes abhängig erklärt werden.

Weit mehr Maß hat Feßler zu halten gewußt, wenn er folgenden Canon aufstellt: „Die Stellung der Priester zum Bischofe ist auf der Diöcesansynode die nämliche, wie außer derselben;

die Diöcesansynode gibt an und für sich den Priestern keine neuen und besondern Rechte, in so fern ihnen solche nicht ausdrücklich von einem allgemeinen Concil oder vom römischen Papste oder von ihrem Bischofe innerhalb der Schranken ihrer Befugnisse eingeräumt werden [1]."

Hierbei ist um so mehr stehen zu bleiben, als man sonst in unauflösliche Widersprüche mit dem bestehenden positiven Kirchenrechte sich verwickelt.

Das Resultat dieser Untersuchung ist demnach folgendes: Aus der kirchlichen Tradition, selbst der ältesten Zeit, läßt sich für die Presbyter kein Recht auf eine Decisivstimme bei Synodalbeschlüssen ableiten. Nach der gegenwärtigen Kirchendisciplin steht den Presbytern nur eine berathende Stimme zu.

Es kann daher auch nur ein solches Recht von ihnen auf Diöcesansynoden in Anspruch genommen werden. Wohl kann dieses Berathungsrecht jure humano von dem Gesammtepiscopate oder auch dem Oberhaupte der Kirche ausnahmsweise für einige Belange zu einem Decisivrechte erweitert werden; aber auch dieses könnte nur geschehen, wenn ein dringendes Bedürfniß zu einer solchen Abänderung der gegenwärtigen Kirchendisciplin vorläge. Ob dieses der Fall sei, könnte nur entschieden werden, wenn man in eine Prüfung aller Zweckmäßigkeitsgründe einginge, welche Hirscher dafür vorgeführt hat. Diese werden aber füglicher bei der Besprechung des Diöceseninstitutes im Besondern erwogen werden können.

[1] Nr. 7 S. 208

Dr. und Prof. Franz Werner.

(Fortsetzung folgt.)

Facultäts-Archiv.

1.

Gutachten der theologischen Facultät über die Vorbedingungen zur kirchlich-gültigen Promotion aus dem canonischen Rechte.

Vorbemerkung.

Bereits im J. 1836 war durch a. h. Entschließung vom 5. Februar und mittelst Regg. Decr. vom 5. März des nemlichen Jahres an das **Venerabile Consistorium** die Aufforderung ergangen, im Einvernehmen mit der theologischen und juridischen Facultät nachzuweisen, „ob nach den für die Studien, strengen Prüfungen und die Verleihung von Doctorgraden dermalen bestehenden Normen die Verleihung des Doctorates **Juris canonici** noch auf einer, und, im bejahenden Falle, auf welcher Vorschrift beruhe und zugleich ein Gutachten abzugeben, ob hierinfalls Etwas und Was zu verfügen wäre."

In Folge dieses a. h. Auftrages wurde denn auch die theologische Facultät vernommen, und erstattete ihren Bericht an das **Venerabile Consistorium** am 28. Mai 1836 Z. 286, im Wesentlichen dahin lautend, daß der Ursprung des Doctorates **ex Jure canonico** auf das 13. Jahrhundert zurückgeführt werden müsse, daß den Doctoren **Juris canonici** namentlich von den Concilien zu Constanz und Trient wesentliche Rechte und Begünstigungen eingeräumt wurden, und daß die theologische Facultät noch gegenwärtig auf den Fortbestand des Doctorates aus dem geistlichen Rechte antragen zu sollen glaube; jedoch mit der Modification, daß die Bewerber um dasselbe d r e i strenge Prüfungen abzulegen hätten, nemlich: die Erste aus dem Natur- und römischen Rechte bei der juridischen Facultät; die Zweite aus der Kirchengeschichte und Dogmatik bei der theologischen Facultät; die Dritte aber aus dem canonischen Rechte bei der juridischen Facultät unter Zuziehung eines geistlichen Examinators; wogegen die Promotion zum Doctorate **ex Jure canonico** der juridischen Facultät allein zu überlassen, und von dieser lediglich die Anzeige an die theologische Facultät zu erstatten wäre, so oft eine solche Promotion erfolgen würde, damit die theologische Facultät im Stande sei, ein eigenes Verzeichniß der Doctoren **ex Jure canonico** zu führen.

In der hierauf folgenden Consistorialsitzung vom 23. August 1836 sprach sich der damalige Präses der theologischen Facultät für die Modificationsanträge der Letztern aus, weil 1. ohne die Aufnahme der drei vorgeschlagenen Lehrfächer des römischen Rechtes, der Kirchengeschichte und Dogmatik in den Kreis der strengen Prüfungen **ex Jure canonico** diese selbst keine genügende Garantie für die zureichenden Kenntnisse des Candidaten gewähren, und weil bei der vom Trienter-Concilium mehrfach ausgesprochenen, gleichen kirchlichen Berechtigung des Doctora-

tes aus der Theologie und des Doctorates aus dem canonischen Rechte, und bei der schwierigern Erwerbung des Erstern diesem selbst durch die weniger mühsame Erwerbung des Letztern offenbar derogirt würde. Schlüßlich aber beantragte der genannte Präses, daß wenigstens, nach dem gleichzeitig vorgelegten Separatvotum eines Mitgliedes der theologischen Facultät, kein Geistlicher zum Doctorate ex Jure canonico zugelassen werden solle, wenn er sich nicht über eine vorläufig bei der theologischen Facultät bestandene strenge Prüfung aus der Kirchengeschichte und Dogmatik ausgewiesen habe.

Der Bericht der juridischen Facultät vom 27. April 1836 Zahl 227 enthielt im Wesentlichen 1. eine Berufung auf die von Albert III. und nachmals von mehrern Päpsten bestätigten Statuten der juridischen Facultät v. J. 1389, aus welchen das ausschließliche Promotionsrecht dieser Facultät zum Doctorate ex Jure canonico sich herausstelle; 2. eine Nachweisung der Bedingungen, unter welchen das Doctorat ex Jure „ecclesiastico" gegenwärtig ertheilt werde, und zwar: a. aus dem 1775 gedruckten Werke des k. k. Hofrathes Dr. Schrötter unter dem Titel: Ratio Studii juridici in Universitate Vindobonensi, und b. aus der Taxordnung für die strengen Prüfungen an der Wiener-Universität vom 12. August 1775, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß nach dem angeführten Werke Schrötters dem Doctor Juris canonici die Fähigkeit nicht mehr zukomme, Mitglied der juridischen Facultät an der Wiener-Universität zu sein. Schlüßlich spricht sich die juridische Facultät für die Beibehaltung des Doctorates ex Jure canonico und zwar in der bisherigen Form der strengen Prüfungen und nach der bestehenden Taxordnung aus.

Der damalige Consistorialreferent machte sofort in der oben erwähnten Sitzung des Venerabilis Consistorii den Antrag der juridischen Facultät zu dem seinigen, indem er gegen die Modificationsanträge der theologischen Facultät bemerkte, daß a. das römische Recht in Oesterreich sogar subsidiarisch außer Anwendung gekommen sei; daß b. durch die Hinzugabe einer strengen Prüfung aus der Kirchengeschichte und Dogmatik zu den strengen Prüfungen für das Doctorat aus dem geistlichen Rechte gegen die Consequenz verstoßen würde, weil so c. zweierlei Doctoren des canonischen Rechtes wären, nemlich die Doctoren utriusque Juris aus dem Laien- und die Doctoren Juris canonici aus dem Clericalstande. Auch scheine d. die Beiziehung eines geistlichen Examinators zu der strengen Prüfung aus dem canonischen Rechte nicht nur als überflüssig, sondern zugleich als kränkend für die Examinatoren aus der juridischen Facultät, um so mehr, als sich ohnehin der Professor des Kirchenrechtes unter den Letztern befinde. Endlich müsse selbst die von der theologischen Facultät gewünschte Mittheilung über die von der juridischen Facultät vorgenommenen Promotionen aus dem canonischen Rechte lediglich dem collegialen und freundschaftlichen Einvernehmen überlassen bleiben.

Auch der damalige Universitätsrector hielt es nicht für gut, bei der Beschränktheit der menschlichen Zeit und Fähigkeit von den Candidaten der Doctorswürde überhaupt viel Fremdartiges zu verlangen; auch sei zu beachten, daß von dem Candidaten **Juris canonici** mit eben so viel Fug und Recht die Ablegung einer strengen Prüfung aus dem österreichischen bürgerlichen Rechte gefordert werden könnte, wie aus dem römischen Rechte, da jenes in seinem zweiten Hauptstücke das in Oesterreich geltende Eherecht enthalte, und überhaupt in der lebendigsten Anwendung sei. Es sei ferners aus alter und neuer Zeit hinlänglich bekannt, daß das gründliche Studium des römischen Rechtes allein viele Zeit erfordere, weßhalb die Vorbereitung von Seite des Candidaten nur einem bloßen Verkosten gleichkommen und ein bloßes Halbwissen erzeugen möchte, welches an und für sich Nichts tauge. Auch müßte wegen der Consequenz dem Doctor **Juris utriusque** die Ablegung der strengen Prüfung aus der Kirchengeschichte und der Dogmatik vorgeschrieben werden. Man solle daher lieber bei den zwei bisher üblichen Rigorosen für das Doctorat aus dem geistlichen Rechte die ohnehin durch das Gesetz anbefohlene Strenge aufrecht erhalten.

Endlich bemerkte der damalige Procurator der österreichischen Nation, daß durch die Anträge der theologischen Facultät ein uraltes und wesentliches Recht der juridischen Facultät auf die alleinige Ertheilung des Doctorates aus dem geistlichen Rechte verletzt würde, wogegen er diese Facultät zu verwahren wünsche.

Auf diese Erörterungen beschloß das **Venerabile Consistorium per Vota eminenter majora** dem Antrage des Referenten auf die Aufrecht- und Beibehaltung des Doctorates **ex Jure canonico** unter den wenigstens seit 1775 bestehenden und fortan unverändert gebliebenen Bedingungen beizutreten und von diesem Beschlusse höhern Ortes geziemenden Bericht zu erstatten.

Höhern Ortes aber scheint diesem Berichte in so weit Folge gegeben worden zu sein, als bei mehrern nach dem Jahre 1836 vorgekommenen Promotionen aus dem canonischen Rechte [1]) die frühere Prüfungs-, Promotions- und Taxordnung beibehalten wurde.

Aus einer im Eingange des vorliegenden Gutachtens berührten, besondern Veranlassung kehrte aber jüngsthin die Frage hohen Ortes, fast in derselben Fassung, an das Universitäts-Consistorium zurück, und man wird es aus den ganz veränderten Zeitverhältnissen erklärlich finden, wenn die theologische Facultät nunmehr die kirchliche Bedeutsamkeit und Gültigkeit des canonischen Doctorgrades eben so ernstlich, als ausschließlich ins Auge faßte.

---

[1]) Uns sind seit dem J. 1836 bei der Wiener Universität sechs oder sieben Promotionen **ex Jure canonico** bekannt geworden. Die Letzte fand vor beiläufig anderthalb Jahren statt.

Auch wird man die Veröffentlichung dieses Gutachtens im Interesse einer richtigen Lösung dieser wichtigen Frage, ja selbst im Interesse der alten Wiener Universität für hinlänglich gerechtfertigt erkennen.

Wortlaut des Gutachtens.

Venerabile Consistorium!

Die beiden Collegien der theologischen Facultät haben laut Zuschrift des Venerabilis Consistorii dd. 30. September 1851 Z. 1530, empfangen 5./7. October d. J., ein h. Ministerialdecret vom 19. September 1851 Z. 8253/190 und die Acten zugemittelt erhalten, welche sich auf das Ansuchen der beiden juridischen Facultäten zu Pavia und Padua um Ermächtigung zur Ertheilung des Doctorgrades aus dem canonischen Rechte beziehen, mit dem Auftrage, sich hierüber gutächtlich zu äußern, und namentlich auseinander zu setzen:

1. unter welchen Bedingungen das Doctorat des Kirchenrechtes an der Wiener-Universität verliehen werde;
2. ob und was an dem Hergebrachten zu ändern sein dürfte.

Die beiden Collegien der theologischen Facultät glauben nach gepflogenem gegenseitigem Einvernehmen in pflichtgemäßer Erledigung des ihnen gewordenen Auftrages zuvörderst bemerken zu sollen, daß die Beantwortung der ersten Frage, nemlich: Unter welchen Bedingungen [1]) das Doctorat des Kirchenrechtes an der Wiener Universität verliehen werde, zunächst in den Ressort der gleichzeitig zur gutächtlichen Aeußerung aufgeforderten beiden Collegien der juridischen Facultät gehöre, und denselben ganz überlassen werden könne.

---

[1]) Diese Bedingungen waren bis jetzt theils nach dem angeführten Werke von Dr. Schrötter, theils nach der Praxis, in so weit diese uns bekannt ist, folgende:

1. Der Candidat für den Doctorsgrad ex Jure canonico hat sich vor Allem mit den vorschriftmäßigen Studienzeugnissen auszuweisen, daß er die Vorträge über das natürliche Privat-, Staats- und Völkerrecht, ferner über das öffentliche und Privatkirchenrecht, so wie über die allgemeine Welt- und

Aber auch rücksichtlich der zweiten Frage, nemlich: Ob und Was an dem Hergebrachten zu ändern sein dürfte, haben die beiden Collegien der theologischen Facultät beschlossen, sich lediglich auf das ihnen zuständige

---

österreichische Staatengeschichte mit gutem Erfolge gehört habe; 2. hat derselbe sich *a.*) einer strengen Prüfung aus dem natürlichen Privat-, Staats- und Völkerrechte vor den für das erste juridische Rigorosum verordneten Examinatoren, den Statistiker ausgenommen, und *b.*) einer strengen Prüfung aus dem gesammten öffentlichen und Privatkirchenrechte vor den für das zweite juridische Rigorosum verordneten Examinatoren zu unterziehen. Die Vorschriften über die Beurtheilung des Erfolges dieser strengen Prüfungen sind dieselben, wie bei den juridischen Doctoratsprüfungen überhaupt; die Prüfungstaxe beträgt für jedes Rigorosum 36 fl.; 3. nach mit gutem Erfolge bestandenen strengen Prüfungen hat der Candidat mehrere Fragen, welche ihm von dem Professor des natürlichen Privat-, Staats- und Völkerrechtes, und von dem Professor des öffentlichen und Privatkirchenrechtes zu geben sind, schriftlich zu beantworten. Diese schriftliche Bearbeitung ist von den betreffenden Professoren zu begutachten. Auf diese Begutachtung folgt, wenn sie befriedigend ausfällt, die Disputation des Candidaten. Die Sätze zur Disputation sind nur aus den bei den strengen Prüfungen vorkommenden Lehrgegenständen aufzustellen; die Taxe für die Disputation beträgt 45 fl. Endlich folgt die Promotion in der bei der juridischen Facultät üblichen Weise, bei welcher an Promotionstaxe 57 fl. und zur Facultätscasse 50 fl. zu entrichten sind.

Diesen Bedingungen gegenüber hätten allerdings die Motive mehr Würdigung verdient, welche im Jahre 1836 die theologische Facultät veranlaßten, die in der Vorbemerkung erwähnten Modificationen zu beantragen. Es dürften nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft bei jedem Candidaten des canonischen oder beider Rechte die gründliche Kenntniß der Kirchengeschichte und der Dogmatik eben so wünschenswerth erscheinen, als die Kenntniß des natürlichen oder des römischen Rechtes.

Wenn deßhalb die beiden Collegien der theologischen Facultät in dem vorliegenden Gutachten hauptsächlich das Moment der kirchlichen Gültigkeit bei dem Doctorate ex Jure canonico ins Auge faßten, so wollten sie damit keineswegs die 1836 beantragten Modificationen, als solche, desavouiren, oder etwa gar den Erleichterungsmotiven beistimmen, welche in dem Gutachten des Directors der juridisch-politischen Studien zu Padua für die Erwerbung des Doctorates ex Jure canonico im Gegensatze zu dem theologischen Doctorate vorgebracht wurden.

Gebiet zu beschränken, und den genannten Collegien der juridischen Facultät alle jene Anträge anheimzustellen, welche sich auf die wissenschaftlichen Vorbedingungen, namentlich auf die nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft erforderliche Hörzeit, auf die Lehrfächer, auf die Ordnung und Folge der strengen Prüfungen und auf die der Promotion vorhergehenden Acte im Allgemeinen beziehen, weil alle diese Anträge zunächst der juridischen Facultät, als der competenten Promotionsfacultät, zustehen müssen [1]).

Dagegen aber erachten sich die beiden theologischen Collegien für berechtigt, hauptsächlich den Gesichtspunct der kirchlichen Gültigkeit des Doctorates ex Jure canonico in das Auge zu fassen, um so mehr, als dieser wesentliche Gesichtspunct weder in den Consistorialverhandlungen vom J. 1836, noch in den beiden Gutachten der betreffenden juridisch-politischen Studiendirectorate zu Padua und Pavia allseitig und gründlich festgehalten wurde.

Vor Allem pflichten die beiden theologischen Collegien Demjenigen bei, was die theologische Facultät bereits im J. 1836 (Bericht vom 28. Mai Z. 286) über den Ursprung und die kirchliche Würdigung des Doctorates ex Jure canonico beigebracht hat. Das letzte ökumenische Concilium von Trient hat die seit länger geltend gewordene Bevorzugung der Graduirten bei Besetzung kirchlicher Aemter und Pfründen neuerdings sanctionirt, und es geht aus Sess. XXII. de reform. cap. 2; sess. XXIII. de reform. cap. 18; sess. XXIV. de reform. capp. 8, 12, 16, 18 mehr als zur Genüge hervor, wie sehr das Concilium wünschte, daß Bischöfe, Archidiaconen, Capitelvicare sede vacante, Domscholaster, Dompönitentiare, ja wo möglich alle Dignitare und wenigstens die Hälfte der Canoniker an Kathedralen und Collegiatkirchen, endlich Synodalexaminatoren — Doctoren der Theo-

---

[1]) Wenn daher die beiden theologischen Collegien in ihrem am Schlusse dieses Gutachtens angeführten Anträgen dennoch auf die Hörzeit, auf einzelne Lehrfächer und auf die äußere Form der strengen Prüfungen und Promotionen eingehen zu müssen glaubten, so geschah dieses lediglich im Interesse der kirchlichen Bedeutsamkeit des Doctorates ex Jure canonico und der Sicherstellung der kirchlichen Gültigkeit desselben.

logie oder des canonischen Rechtes seien. Es erscheint somit eine völlige Parität des Doctorates aus der Theologie und des Doctorates aus dem canonischen Rechte rücksichtlich der Würdigung und Geltung Beider vor der Kirche.

Es wurde aber nicht nur der Werth, sondern auch der Nutzen und die relative Nothwendigkeit des Doctorates ex Jure canonico fortwährend und bis in die neueste Zeit anerkannt, wie dieses z. B. der Fortbestand canonistischer Promotionen an der Sapienza zu Rom und die neuerlichst, nemlich im J. 1834 seitens des Papstes erfolgte Ertheilung des Promotionsrechtes ex Jure canonico an die theologische Facultät zu Löwen hinlänglich darthut.

Der Nutzen und die relative Nothwendigkeit dieses akademischen Grades ist in neuester Zeit selbst für Oesterreich weit augenscheinlicher geworden, seitdem durch die Aprilverordnungen vom J. 1850 der katholischen Kirche die Autonomie auf eigenem Boden und namentlich die geistliche Gerichtsbarkeit in so freigebiger Weise zurückgestellt wurde. Voraussichtlich wird nun auch die Bewerbung um das für die Verwaltung verschiedener Stellen bei den bischöflichen Consistorien und Gerichten mehr oder minder nöthige Doctorat ex Jure canonico noch häufiger werden; ja es dürften in der Zukunft selbst nicht wenige Laien den Bedingungen sich fügen, welche für die kirchliche Anerkennung des Doctorates ex utroque Jure vorgeschrieben sind, da einerseits die Wiedererstarkung des kirchlichen und katholischen Bewußtseins auch unter den gebildeten Laien anzuhoffen steht, und andererseits nur das canonisch gültig erworbene Doctorat ex utroque Jure zur Advocatur vor geistlichen Gerichten befähigen kann.

Die beiden theologischen Collegien glauben daher vor Allem die Aufrechthaltung und den Fortbestand des Doctorates ex Jure canonico dringlichst anrathen und empfehlen zu müssen, und eben so gerne anerkennen sie das Recht der juridischen Facultät zu Wien auf die ausschließliche Ertheilung dieses akademischen Grades, weil dieses Promotionsrecht auf einer ausdrücklichen, und nach dem bisherigen canonischen Rechte absolut erforderlichen päpstlichen Verleihung beruht, indem Papst Urban V. die Universität, resp. die juridische Facultät zu Wien bereits im J. 1365, wo noch keine theologische Facultät neben ihr

bestand, mit diesem Rechte begabte (Schlikenrieder pag. 61. 62), weil Papst Urban VI. im J. 1384 auch diese Bestimmung seines Vorgängers in die Bulle aufnahm, in welcher er die theologische Facultät in Wien creirte (Schlikenrieder pag. 85. 86), und weil die juridische Facultät dieses Recht fortwährend ausübte, obwohl später, wie aus der Studienordnung vom J. 1752 (Codex Austr. V. 674) ersichtlich wird, ein eigener Professor SS. Canonum in der theologischen Facultät bestand und als solcher bei dem (Universitäts-) Consistorium in **Judicialibus** bis zum J. 1759 Sitz und Stimme hatte [1]).

[1]) Nach der Stiftungsurkunde Rudolphs IV. v. J. 1365 sollen an der Universität Wien „Jura canonica et civilia," „die geistlichen und weltlichen Rechte" gelehrt werden (Schlikenrieder 12. 36). Urban V. sagt ausdrücklich: „Ordinamus, ut in dicta villa de cetero sit studium generale, illudque perpetuis temporibus inibi vigeat tam in Juris canonici et civilis, quam alia qualibet licita, preterquam theologica facultate — — — quodque illi, qui processu temporis bravium meruerint, in illa facultate, in qua studuerint, obtinere, sibique docendi licentiam, ut alios erudire valeant, ac Doctoratus, seu Magisterij honorem petierint elargiri, per Doctores, seu Doctorem ac Magistros seu Magistrum illius facultatis, in qua examinatio fuerit facienda, Preposito Ecclesie omnium sanctorum dicte ville, qui pro tempore fuerit, vel prepositura ipsius Ecclesie vacante illi, qui ad hoc per dilectos filios capitulum ejusdem Ecclesie deputatus fuerit, presententur. Idem quoque prepositus, aut deputatus, ut prefertur, Doctoribus et Magistris in eadem facultate, actu inibi regentibus convocatis, illos in hijs, que circa promovendos ad doctoratus seu Magisterij honorem requiruntur, per se, vel alium juxta modum, et consuetudinem, qui super talibus in generalibus studiis observantur, examinare studeat diligenter, eisque, si ad hoc sufficientes et ydonei reperti fuerint, hujusmodi licentiam tribuat, et Doctoratus seu Magisterij conferat honorem. (Schlikenrieder pag. 61. 62). P. Urban VI. nahm diese Bestimmungen Urbans V. im J. 1384 wörtlich in die Bulle auf, durch welche er Albert III. die Errichtung einer theologischen Facultät in Wien bewilligte. Die juridische Facultät hatte sofort abwechselnd die Benennung: „Facultas juris," so bei Schlikenrieder in der Privilegienurkunde Alberts III. v. J. 1384, in wie fern sie eine der 4 Facultäten bildete, und „Facultas juridica" bei

Die beiden theologischen Collegien können aber nicht umhin, die Ueberzeugung auszusprechen, daß das Doctorat ex Jure canonico nur dann einen wirklichen Werth und Nutzen habe, besonders für den Cleriker, der sich wohl häufiger um selbes bewerben dürfte als der Laie, wenn ihm die unzweideutige, **kirchliche** Gültigkeit nicht abgeht; und sie können daher auch rücksichtlich des von der Wiener juridischen Facultät zu verleihenden Doctorates ex Jure canonico von dieser Facultät nur fordern, daß ihr diesfälliges vom h. Stuhle ressortirendes und quoad Jus canonicum unabtrennbar abhängiges Promotionsrecht mit den theilweise abhanden gekommenen, aber nichts desto weniger unerläßlichen kirchlichen Garantien umgebe.

Es möge deßhalb den beiden Collegien der theologischen Facultät nicht verargt werden, wenn sie lediglich aus Pflichtbewußtsein und im wahren Interesse der juridischen Facultät selber über den wissenschaftlichen Standpunct der Frage hinaus die **kirchliche** Seite des Doctorates ex Jure canonico schärfer betonen und eine kurze Andeutung der Garantien sich erlauben, welche geeignet wären, die **kirchliche** Gültigkeit der Promotionen ex Jure canonico bei der Wiener Universität außer allen Zweifel zu stellen [1].

Zeisl pag. 46 cf. 49; in dem Statute über den Rotulus dd. 24. März 1388 ist von dem Decanus „Facultatis Decretorum et Legum" die Rede (Zeisl pag. 4). Die Facultät selbst nennt sich im Eingange zu ihren Statuten v. J. 1389 „sacrae utriusque Juris Sapientiae venerabilem facultatem" (Zeisl pag. 40); Tit. II. p. 43 wird die „scientia morum" für gleichbedeutend genommen mit der scientia Juris, „videlicet canonici et civilis." Die Ueberschrift eines alten Statutenmanuscriptes in der Universitätskanzlei lautet einfach: Statuta Facultatis decretorum, während der authentische Text bei Zeisl den Titel führt: Statuta Facultatis juris Canonici et Civilis.

[1]) Gerade die **zweifellose** Sicherstellung der kirchlichen Gültigkeit canonistischer Promotionen fordert ein entschiedenes Zurückgehen auf die diesfälligen canonischen Bestimmungen im Allgemeinen, und auf die unsere Alma mater insbesondere betreffenden Bullen und Statuten. Die statutenmäßige Intervention des päpstlichen Kanzlers erscheint hier als besonders wichtig. Wir wollen aber damit die kirchliche Gültigkeit der an einer vom Papste bestätigten und katholisch verbliebenen Universität nach der Bulle

Zur Ermittelung dieser Garantien finden die beiden theologischen Collegien für nothwendig, in Kürze auf die Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft an der Wiener Universität einzugehen und dabei nicht nur auf die geschichtlich-rechtlichen Grundlagen der Promotionen ex Jure canonico an der Wiener Universität, namentlich auf die für die kirchliche Gültigkeit dieser Promotionen wesentlichen und gewissermaßen unveränderlichen Bestimmungen der vorerwähnten Bulle Urbans V., der ältesten Statuten der juridischen Facultät vom J. 1389, und der Bulle Pius IV. „In Sacrosancta" vom J. 1564 zu reflectiren, sondern auch die Momente hervorzuheben, welche, aus der gegenwärtigen Einrichtung der jüngst errichteten Université catholique in Löwen zu schließen, rücksichtlich der an dieser Universität unbezweifelt kirchlich gültigen Promotionen ex Jure canonico auch noch in der Gegenwart maßgebend scheinen.

Nach den ältesten Statuten der juridischen Facultät zu Wien, welche durch ein eigenes Notariatsinstrument beglaubigt erscheinen (Zeisl 155—159), und nicht nur im Voraus die Anerkennung Alberts III., sondern später auch wenigstens die cumulative Bestätigung mehrerer Päpste, z. B. noch Leo's X. im J. 1513 (Conspect. hist. Univ. Vienn. P. II. 32), erhielten, bildeten die derselben incorporirten Doctoren und Licentiaten sowohl des canonischen als des bürgerlichen Rechtes eine ungetheilte Facultät (vergleiche Tit. VI. De Decano im Anfange, Zeisl pag. 52), mit vollständiger Reciprocität der Canonisten (Decretisten) und der Legisten bei den Doctoratsprüfungen und rücksichtlich des Platzes in der Facultät selber nach dem Principe des frühern oder spätern Eintrittes in diese (Tit. V. de Doctoribus. Zeisl pag. 51)[1].

Pius IV. vollzogenen Promotionen aus dem Umstande noch nicht in Abrede stellen, weil etwa hier oder dort die Intervention des Cancellariates ganz oder zum Theil erloschen ist und einer Redintegration bedarf. (Vergleiche die Zeitschrift f. d. ges. kath. Theologie II. 2. 323—327.)

[1]) Die betreffenden Stellen lauten (Tit. V.): „Item statuimus, quód omnes Doctores et Licentiati tam Juris canonici, quám Civilis, unam faciant Facultatem, sitque unum Collegium Doctorum tam Juris Canonici quám Civilis; nec liceat per se Canonistis, nec per se Legistis, specialem et divisam facere Facultatem, cum hoc obviet Pri-

Aus eben demselben Titel V. und aus Titel VII. (**Zeisl** pag. 56) geht sogar eine gewisse Präcedenz des Doctors hervor, welcher über das Decretum Gratiani zu lesen hatte [1]), wie denn auch aus mehrern Stellen dieser alten Statuten ersichtlich wird, daß das canonische Recht an der Wiener Universität ursprünglich eifriger betrieben wurde, als das Civilrecht.

Von vorzüglicher Bedeutung für die Deduction der theologischen Collegien erscheinen **Tit.** VII. de modis, temporibus, locis, et horis Legendi; **Tit.** VIII. de temporibus et qualitatibus Graduandorum; **Tit.** IX. de Forma Doctorandi seú Conventu und **Tit.** X. de Juramentis (**Zeisl** 56—67) [2]).

---

vilegiis Serenissimi Principis Domini nostri Ducis, de quatuor Facultatibus facientibus mentionem, ita quód ad examen in Legibus promovendis admittantur Doctores Decretorum, et econtrá: et in omnibus inter eos sit conjunctio, unitas mutua, dilectio et pietas aequalis, nec efferant se loco vel ordine Legistae super Canonistis vel econtra, sed secundum antiquitates suas permixtim unam faciant, út praemittitur, Facultatem.» — (Tit. VI): »Tantúm Doctores et Licentiati in Jure Canonico vel Civili, Facultati incorporati, et non Baccalarii vel Scholares, de caeteró regant atque faciant Facultatem Juris Canonici et Civilis.»

1) Tit. V. (**Zeisl** pag. 51): »Item, quód ordinarié mané legens in Facultate Decretorum corrigere et visitare habeat, suóque Sigillo signare minutas literarum quarumcunque notabilium, sigillandarum per Universitatem, vel Rectorem, sicut in Statutis Vniversitatis habetur.» — Tit. VII. (**Zeisl** pag. 56): Statuimus, ut in crastino sancti Cholmanni legens Decretum, principium facere teneatur, ad quod omnes Doctores, Nobiles, Licentiati, Baccalarii et Scholares convenire teneantur.»

2) Bemerkenswerth ist auch folgende Stelle Tit. VII. (**Zeisl** pag. 58), weil sie von dem kirchlichen Geiste zeugt, welcher die ganze Facultät beseelen sollte: »Item, quód Facultas provideat singulis annis solemniter legi in scholis Facultatis in crastino Palmarum C. Omnis utriusque. De Poenit. et Remiss.; in crastino sancti Thomae Apostoli C. Firmiter, de summa Trinitate et fide Catholica; feria quinta post Pentecosten C. Cum Marthae. de celebr. Missar. vel C. Majores de Bapt. ad quas lectiones singuli de Facultate con-

Zufolge dieser Bestimmungen mußte nach und nach über das ganze **Corpus Juris canonici** gelesen werden. (**Zeisl** pag. 57) [1]).

Was die **Universitätszeit** betrifft, so war nach den Statuten, (**Zeisl** pag. 65) für das canonische Recht eine eben so lange Hör- und Studienzeit bemessen, wie für das Jus civile, und beide Rechte bestanden unabhängig neben einander in einer und derselben Facultät [2]).

Der Bewerber um das **Baccalaureat** ex Jure canonico mußte durch vier volle Jahre die Decretalen, den liber Sextus und die Clementinen und überdies das Decretum wenigstens Ein Jahr lang gehört haben, so daß er wohl von dem Anhören des Decretes, nicht aber von der Hörzeit für die übrigen oder von dem Hören Eines der übrigen Bücher dispensirt werden konnte. Doch sollte eine zweijährige Universitätszeit in legibus zwei Jahre Hörzeit in canonibus ersetzen können und umgekehrt. (**Zeisl** pag. 59 und 65.) Der Bewerber um das **Licentiat** ex Jure canonico mußte wenigstens 7 Jahre an der Wiener Univer-

---

venire teneantur, et nihilominus lectiones illae in aliarum Facultatum lectionibus ordinariis retineantur; valeat autem Facultas disponere et ordinarie de dictis Capitulis per aliquem ex Doctoribus in Theologia legendum, praesertim de C. **Firmiter**, nisi potius velit, quod aliquis ex Doctoribus vel licentiatis Facultatis ipsius ipsum legendi onus habeat et honorem.»

[1]) »Item, quod sextus et Clementinae non legantur hora ordinariá de mané, Decretales autem et Decretum legi valeant quandocunque.»

»Item, quód ordinarié de mané legens, in principio studii non incipiat legere tertium, quartum vel quintum librum Decretalium, sed uno anno incipiatur á primo, alio anno á secundo, quibus finitis legantur alii libri secundum discretionem ipsius vel audientium voluntatem.»

»Item, quód ordinarié de mané legens infra biennium teneatur Decretales finire, legens veró Jura nova, omni anno teneatur finire sextum et Clementinas, legens autem Decretum ad minús in anno tertiam ejus partem finire teneatur.»

[2]) Die hieher und zu dem Folgenden gehörige Beweisführung findet sich in der **Beigabe** zu diesem Gutachten Nr. 1. 2. 3

sität alle Decretalbücher und das Decretum wenigstens durch Ein Jahr, mithin das gesammte canonische Recht, ohne alle Dispense, gehört haben; doch sollen bei dem Baccalaureus Juris civilis ein vierjähriges und bei einem Licentiatus Juris civilis ein dreijähriges Studium des canonischen Rechtes genügen. (Zeisl pag. 59. 60.) Während dieser Vorbereitungszeit mußte der Candidat wiederholt öffentlich disputiren und repetiren, und es konnte selbst eine vierjährige oder beziehungsweise siebenjährige Hörzeit nicht genügen, wenn der Candidat nicht wissenschaftliche Beweise gegeben und einen sittlichen Lebenswandel geführt hatte. (Zeisl pag. 60.)

Die Prüfung des Baccalaureus hatte vor der ganzen juridischen Facultät zu geschehen und der promovirende Doctor vollzog die Promotion „auctoritate apostolica." Dieser promovirende Doctor war stets der Doctor Suus des Candidaten, nemlich sein Lehrer (Magister legens) in dem canonischen oder für den Legisten im bürgerlichen Rechte, nicht der Decan, wie bei den übrigen blos eintheiligen Facultäten (Zeisl pag. 6). Die Prüfung des Licentiaten ging laut der Bulle Urbans V. (Schlikenrieder pag. 62) vor der versammelten Facultät unter dem Vorsitze des Kanzlers, oder des von diesem erwählten Stellvertreters vor sich; dem von der Majorität der anwesenden Doctoren approbirten Candidaten mußte der Kanzler die Licenz ertheilen (Zeisl pag. 61—63). Nach der feierlichen Ertheilung der Licenz durch den Kanzler oder dessen Stellvertreter wurde der Candidat von seinem Lehrer mit den Doctoralinsignien feierlich betheilt. (Zeisl pag. 63. 64. Vergleiche auch oben S. 133 Anm. 1.)

Man ersieht aus den (hier und in der Beigabe) angeführten Stellen der ältesten Statuten der juridischen Facultät zu Wien zur Genüge, daß in früherer Zeit dem Studium des canonischen Rechtes eine verhältnißmäßig weit längere Hörzeit gewidmet wurde, als in der Gegenwart, weil den Hauptbestandtheil dieses Studiums nicht blos ein wissenschaftliches Compendium, sondern das ganze Corpus Juris canonici ausmachte. Man ersieht ferner, daß die Doctorswürde aus dem canonischen Rechte nicht blos an Geistliche, sondern auch an Laien ertheilt wurde, und daß die Licentia Doctoratum petendi nothwendig von dem durch den Papst selbst bestellten Universitätskanzler ausging.

Durch die Bulle Pius IV. „In Sacrosancta" aber kam noch eine andere höchst folgenreiche Bestimmung für die kirchliche Gültigkeit des Doctorates überhaupt, und mithin des Doctorates ex Jure canonico oder aus der Theologie insbesondere hinzu, in wie fern nemlich nach dieser Bulle kein Doctorat die kirchliche Anerkennung findet, wenn der Doctorandus nicht vorher die sogenannte professio fidei Tridentina (und zwar an der Wiener Universität in die Hände des Universitätskanzlers) abgelegt hatte.

Die (ausschließliche) Bewerbung um das Doctorat ex Jure canonico fand im Laufe der Zeit allerdings fast überall nicht mehr so häufig statt, weil nemlich durch die Erfindung der Buchdruckerkunst und durch die von dieser Erfindung stammende Vermehrung der Lehr- und Lernmittel die Studienzeit eine bedeutende Abkürzung erlitt, und weil eben dadurch die Erwerbung des Doctorstitels ex Jure utroque erleichtert und ermöglicht wurde. Doch fanden sich an der Wiener Universität noch fortan einzelne Doctoren des canonischen Rechtes, und es wurde fortwährend über das Corpus Juris canonici für Juristen und Theologen gelesen. Selbst Rieggers Lehrwerk des canonischen Rechtes, welches 1776 für alle Universitäten, bischöflichen und Klosterschulen in Oesterreich vorgeschrieben wurde, folgte noch in seiner Diathese dem Corpus Juris canonici. Erst Pehem wich in seinen Praelectionibus in jus ecclesiasticum universum (Vindob. 1785) von der Ordnung der Decretalen ab, und adoptirte die Eintheilung des Kirchenrechtes in das Jus publicum et privatum.

Doch war schon mit Rautenstrauch's Compendium des canonischen Rechtes (1770) bereits ein neuer, der Kirche und ihren Rechten mehr oder weniger feindlicher Geist in die kirchenrechtlichen Hörsäle gekommen. Der Ausdruck: Jus canonicum wurde angeblich als zu enge Bezeichnung mit dem Ausdrucke: Jus ecclesiasticum vertauscht; selbst der Terminus: Jus utrumque mußte im Hinblicke auf das Jus naturale dem Terminus: Jus universum weichen; das Corpus juris canonici wurde allmälig als blos subsidiarische Quelle für das „Jus ecclesiasticum Austriacum" erklärt und der Kirchenrechtsvortrag beschränkte sich in jüngster Zeit wohl in den meisten juridischen und theologischen Hörsälen auf das gesetzlich vorgeschrie-

bene, von Rom aber verworfene Enchiridion von Dr. Rechberger. Es war der Name, der Inhalt und der Geist der alten, von der Kirche so hoch gehaltenen und so sorgfältig gepflegten canonischen Rechtswissenschaft unter uns seit Langem verschwunden, bis endlich der neueste Umschwung der Zeit, selbst unter den Kirchenrechtslehrern aus dem Laienstande, Einzelne durch kirchliche Gesinnung eben so, wie durch wissenschaftliche Tüchtigkeit ausgezeichnete Männer emporhob, so daß man freudiger Weise behaupten kann, es sei nun bereits wieder ein anderer, der wahre, kirchliche Geist in die Behandlung des öffentlichen und Privatkirchenrechtes gekommen.

Aber das Studium des Kirchenrechtes hat hiedurch noch keineswegs jene Ausdehnung und jenen Umfang an Lehrvortrag und Hörzeit gewonnen, wie dieses durch die neue Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Oesterreich und durch den Umfang und die Wichtigkeit der Kirchenrechtswissenschaft überhaupt gefordert wird, und wie dieses z. B. noch gegenwärtig in Rom und neuerlichst in Löwen der Fall ist. An der letztgenannten Universität ist der Lehrvortrag und die Promotion ex Jure canonico, wie oben bereits erwähnt wurde, in die theologische Facultät hineingezogen, während die juridische Facultät nur ex Jure civili promoviren kann. Von Einem Professor wird das öffentliche und das Privatkirchenrecht, von einem Andern aber werden die Institutiones canonicae und die Decretalen vorgetragen. Der Candidat Juris canonici gelangt durch die Stufen des Baccalaureates und Licentiates hindurch zu dem Doctorate, zu dessen Erwerbung ein sechsjähriger Lehrcursus erfordert wird.

Als Belege für das Gesagte mögen die Reglements dieser Universität vom 15. März 1836, 4. Mai 1837, 19. Juni 1841 gelten. (Vergleiche die verschiedenen Annuaire's de l'Université catholique de Louvain.)

Es läßt sich nun nicht läugnen, daß diese neueste Einrichtung der kirchenrechtlichen Studien und Promotionen an der Université catholique zu Löwen, zusammengehalten mit den oben angeführten Bestimmungen der ältesten Statuten der juridischen Facultät zu Wien, und mit der vierhundertjährigen Gepflogenheit unserer Alma mater in einem gewissen Sinne maßgebend werden kann für die Sicher-

stellung der kirchlichen Gültigkeit der an dieser de jure et facto von der juridischen Facultät vorgenommenen Promotionen aus d m canonischen Rechte.

Es erwächst aber an der Wiener Universität der kirchlichen Gültigkeit der Promotionen ex Jure canonico noch ein anderes gewichtiges Bedenken aus der im J. 1785 erfolgten Aufhebung der professio fidei für Doctoranden und neuanzustellende Professoren der drei weltlichen Facultäten, da nach dem Wortlaute des hierher bezüglichen Hofdecretes bei solchen Promotionen und Anstellungen Alles entfallen soll, was einer geistlichen Feierlichkeit ähnlich sehe. Es war mithin auch nur eine Consequenz aus dieser Verfügung, wenn in der neuen Promotionsformel bei den verschiedenen Facultäten die Worte: »Auctoritate Apostolica" wegblieben und alles Promotionsrecht lediglich ex Auctoritate Caesarea hergeleitet wurde.

Ja dieses wichtige Bedenken steigert sich noch aus dem Umstande, daß, im Falle der Aufrechterhaltung jener Verordnung, die Mitglieder der zum Doctorate ex Jure canonico promovirenden Facultät, nach kirchenrechtlicher Anschauung, selbst nicht mit einem kirchlich-gültigen Doctorate bekleidet sind.

Das Promotionsrecht der juridischen Facultät zu Wien für das Doctorat ex Jure canonico, welchem seiner Natur und seinem Zwecke nach die kirchliche Gültigkeit wesentlich ist, scheint somit nach dieser Auseinandersetzung der beiden theologischen Collegien einer kirchlichen Redintegration dringend bedürftig, und die Letztern erlauben sich, auf Grundlage dieser Auseinandersetzung selbst und mit nochmaliger Verweisung des eigentlich wissenschaftlichen Momentes an die juridische Facultät, von ihrem Standpuncte aus und theilweise in Beantwortung der zweiten á Venerabili Consistorio vorgelegten Frage einige Anträge zu stellen, welche nur das für die kirchliche Bedeutung und Gültigkeit des Doctorates ex Jure canonico absolut Erforderliche und Wesentliche berühren.

Bevor aber die beiden Collegien auf die Vorlage dieser Anträge selbst übergehen, möchten sie die Aufmerksamkeit darauf lenken, wie wünschenswerth es wäre, wenn auch den (katholischen) Candidaten der Doctorswürde für beide Rechte die Gelegenheit geboten würde,

im Gegensatze zu dem nur vor dem Staate gültigen und blos „auctoritate caesarea" ertheilten, ein zugleich von der Kirche anerkanntes Doctorat ex utroque Jure zu erlangen, indem sie an einer vom Oberhaupte der Kirche bestätigten und fortan katholisch verbliebenen Universität in einer der kirchlichen Bedeutung der canonischen Rechtswissenschaft entsprechenden Weise für diese akademische Würde sich vorbereiten und vor der Promotion der Bulle Pius IV. genügen würden.

Aus dieser Rücksicht haben die theologischen Collegien die folgenden Anträge so gestellt, daß sie sowohl auf den Candidaten des Doctorates Juris canonici, als auf den Candidaten des Doctorates Juris utriusque, welcher einen kirchlich gültigen Grad zu erlangen wünscht, ihre volle Anwendung finden können, und daß die Promotion eines Doctors Juris utriusque, wie bisher, unter Einem Acte möglich bleibt.

Diese Anträge lauten:

1. Wer das Doctorat ex Jure canonico allein oder in Verbindung mit dem Doctorate ex Jure civili kirchlich gültig erwerben will, muß wenigstens drei Jahre an einer katholischen Universität auf die Anhörung der in das Jus canonicum einschlägigen Vorbereitungs- und Hauptfächer verwendet haben, und insbesondere

2. sich ausweisen, daß er während dieser Zeit das gesammte öffentliche und Privatkirchenrecht, ferner die Institutiones canonicas et decretales nach der Ordnung und nach dem ganzen Umfange des Corporis juris canonici, und zwar

3. bei einem öffentlichen Lehrer gehört habe, welcher selber das Doctorat ex Jure canonico wenigstens im Sinne der Bulle Pius IV. canonisch gültig erworben hat.

4. Die strenge Prüfung des Candidaten aus dem gesammten öffentlichen und Privatkirchenrechte, so wie aus den Institutionibus canonicis et Decretalibus ist an der Wiener Universität unter dem Vorsitze des Universitätskanzlers oder seines Stellvertreters und von Examinatoren vorzunehmen, welche selber das Doctorat ex Jure canonico wenigstens im Sinne der Bulle Pius IV. canonisch gültig erworben haben.

5. Vor der Promotion hat der Candidat die Professio fidei Tri-

dentina in die Hände des Universitätskanzlers abzulegen und von diesem die Licentiam Doctoratum petendi einzuholen.

6. Die Promotion eines Candidaten, welcher die Professio fidei Tridentina abgelegt hat, soll stets durch ein Facultätsmitglied vorgenommen werden, welches selbst das Doctorat ex Jure canonico oder utroque wenigstens im Sinne der Bulle Pius IV. canonisch gültig erworben hat.

7. Bei allen Promotionen ex Jure canonico oder utroque, welchen die Ablegung der professio fidei nach Antrag 5. vorhergegangen ist, sollen im Eingange zur Promotionsformel die Worte »Auctoritate Apostolica" wieder aufgenommen werden.

8. In den Doctorsdiplomen ex Jure canonico soll an der Stelle des Ausdruckes: Jus ecclesiasticum der Terminus: Jus canonicum oder SS. Canonum wiederhergestellt werden [1]).

9. Wenn ein Candidat nach den sub 1—7 gestellten Anträgen zum Doctor Juris utriusque oder Juris canonici promovirt wurde, so soll in dem Diplome ausdrücklich angemerkt werden, daß er vor der Promotion die Professio fidei Tridentina vorschriftmäßig abgelegt habe [2]).

Den beiden Collegien der theologischen Facultät erscheint die kirchliche Gültigkeit des Doctorates ex Jure utroque oder ex Jure canonico für sich allein nur dadurch sichergestellt, wenn selbes mit den in den vorstehenden Anträgen auseinandergesetzten Garantien um-

---

[1]) Dasselbe müßte auch bei dem Titel der Disputationsthesen der Fall sein. Auch sollte für den canonisch promovirten Doctor beider Rechte der Titel Juris utriusque wieder hergestellt werden, während dem blos auctoritate caesarea Promovirten der Titel: „Doctor Juris" oder »Doctor der Rechte" überhaupt verbleiben könnte.

[2]) Zu den eben gestellten Anträgen muß noch in Erinnerung gebracht werden, daß nach der Vorschrift des Trienter Concils (Sess. XXV. de reform. cap. 2) jeder akademische Lehrer beim Antritte seines Lehramtes und sofort jährlich in renovatione Studiorum sich eidlich zu verpflichten hat, katholisch zu lehren, und daß der öffentliche Lehrer des canonischen Rechtes, welcher den sub 2, 3, 4 und 6 gestellten Anträgen genügen will, von dieser Verpflichtung nicht losgezählt werden könne.

geben wird. Diese selbst sind sammt und sonders in den päpstlichen Bullen, Privilegien, Rechten und Pflichten der Wiener Hochschule begründet und können daher in keinem Einzigen Puncte umgangen werden [1]).

Bei der Entschiedenheit, mit welcher die beiden theologischen Collegien die kirchliche Gültigkeit des Doctorates ex Jure canonico in den Vordergrund stellen zu müssen glauben, erledigt sich denn auch ihr Gutachten rücksichtlich des Ansuchens der beiden juridischen Facultäten zu Padua und Pavia um das Promotionsrecht ex Jure canonico.

---

[1]) Von besonderer Wichtigkeit erscheinen hiebei die Rechte des Universitätskanzlers, einmal weil sie in den päpstlichen Bestätigungsbullen Urbans V. und Urbans VI. und in einer Bulle Urbans VIII. an Cardinal Khlesl v. J. 1625 (Conspect. hist. Univ. Vienn. P. III. 167), ferner in den ältesten Statuten der juridischen Facultät und in einer vierhundertjährigen Praxis der Wiener Universität begründet sind, weil sie eine kirchliche Garantie im Sinne des bisherigen canonischen Rechtes mehr bieten, und dann, weil eine allfällige Anwendung der §§. 5 und 6 der a. h. Verordnung vom 23. April 1850 auf das Doctorat ex Jure canonico, behufs der kirchlichen Gültigkeit des Letztern an der Wiener Universität, zu manchen Unzukömmlichkeiten führen müßte, abgesehen davon, daß jene a. h. Anordnungen, als nicht in dem bisherigen allgemeinen canonischen Rechte begründet, von einer endegültigen Bestätigung des apostolischen Stuhles abhängig sind, und jedenfalls seiner Zeit rücksichtlich der Wiener Universität und der bisherigen geschichtlichen und rechtlichen Stellung derselben zu und in der Kirche einer wohlbegründeten Ausnahme Statt geben dürften.

Die theologische Facultät hat alle Ursache, für die bisherige geschichtliche und rechtliche Verfassung der Wiener Universität im Allgemeinen und für die Rechte und Privilegien der alten Theilkörper derselben unerschütterlich einzustehen, und sie anerkennt mit Freuden das uralte Recht der juridischen Facultät, Doctoren des canonischen Rechtes zu creiren; sie würde aber dessenungeachtet ihrerseits in die Lage sich versetzt sehen müssen, Angesichts der relativen Nothwendigkeit dieses Doctorates für Oesterreich auf geeignetem und gesetzlichem Wege bei dem h. Stuhle für sich selber um das Promotionsrecht ex Jure canonico einzuschreiten, wofern die juridische Facultät der kirchlichen Gültigkeit ihrer Promotionen aus was immer für Gründen volle Rechnung zu tragen unterlassen sollte.

Das kirchlich-gültige Promotionsrecht ex Jure canonico kann nach der bisherigen canonischen Anschauung nur von dem Oberhaupte der Kirche ausgehen. Diese beiden Facultäten werden also vor Allem nachzuweisen haben, ob und in wie fern sie ein solches Recht von der Kirche jemals erlangt haben, ob und in wie fern selbes noch nicht als erloschen zu betrachten sei. Bei der Universität zu Padua dürfte dieser Beweis nicht so schwer herzustellen sein, da bekanntlich die Regierung daselbst schon im J. 1635 eine eigene Promotionsfacultät ex Jure für Akatholiken gründete und diese „auctoritate Veneta" promoviren ließ, während die alte Promotionsfacultät, im Gegensatze zu jener Collegium Pontificium genannt und aus dem eigentlichen Doctorencollegium bestehend, fortwährend canonisch gültig promovirte. (Savigny Geschichte des römischen Rechts III. Bd. S. 290. 291 und Zeitschrift f. d. kath. Theologie II. 2, S. 331 und 343.)

Schlüßlich erlauben sich die beiden Collegien der theologischen Facultät noch auf Tit. V. der ältesten Statuten der juridischen Facultät aufmerksam zu machen. Nach diesem Tit. V. gebührt dem Doctor Juris canonici das Recht des Eintrittes in das juridische Doctorencollegium eben so wie dem Doctor Juris civilis oder utriusque, vorausgesetzt, daß er den neuern statutarischen Bedingungen für diesen Eintritt genüge. Es wäre also nicht mehr als billig, ja es liegt in der Natur der Sache selbst, daß dieses Recht dem Doctor Juris canonici zurückgegeben werde, da jeder Doctor nothwendig zu der Facultät zählen muß, in der er promovirt wurde, und da sein akademischer Grad im Sinne der alten Statuten als ebenbürtig mit allen andern Promotionen derselben Facultät gefaßt werden muß.

Wien, 30. October 1851.

Dr. W. Kozelka, Decan des Professoren-collegiums,

Dr. E. Hauswirth, Decan des Doctoren-collegiums

der theologischen Facultät.

Beigabe
aus den Statuten der juridischen Facultät.

1. Ex Tit. VIII. (Zeisl 59—63): „Volumus, quód ad Baccalariatús Gradum nullus admittatur, nisi sit idoneus, et in quarto anno auditionis suae existat, teneatúrque siné fraude illo tempore integrè audivisse et omnes libros Decretalium, sextum, etiam Clementinas, insuper et Decretum ad minus per annum, nisi in hoc secum per Doctores fuerit dispensatum; super tempore autem auditionis decretalium, sexti et Clementinarum, super libris ipsis vel ipsorum aliquo non auditis, omnis sit penitús dispensatio interdicta. Si veró scholaris studuerit in legibus annis duobus, et deinde in Canonibus duobus, possit ad praedictum Gradum promoveri, et econtra Canonista in legibus pari modo. Nec concedatur ei Gradus, nisi priús solemniter repetat, et unam Rubricam in Decretalibus, sexti vel unam Causam in Decreto prius legat, vel loco istorum prius respondeat uni Doctori disputanti.

Ad licentiam autem nullus valeat praesentari, nisi priùs in hoc studio vel aliis studiis generalibus per septem annos integrè et completé studuerit, libros suos omnes audiverit á Doctore, vel loco Doctorum legente pro forma, et Decretum saltem per unum annum audiverit, omni dispensatione remota, nisi sit Baccalarius in Jure Civili, quem sufficiat per quatuor annos audivisse jura canonica, vel licentiatus in jure Civili, quem sufficit per tres annos jura Canonica audivisse, et de praedicto tempore faciat fidem. Sique fuerit Baccalarius hujus Universitatis vel alterius, non admittatur, nisi á tempore Confirmationis statutorum istorum omni anno, quo in hac universitate mansit, semel repetierit, vel loco repetitionis Doctori disputanti responderit, et legerit Rubricam extraordinariam per Doctores sibi injunctam. Si veró sit Baccalarius superveniens aliunde, statim desiderans expediri, et fidem fecerit, saltem per juramentum suum de tempore suo alibi completo, teneatur prius, antequam ad licentiam praesentetur, solemniter repetere in praesentia Doctorum et opponentibus respondere, et Rubricam unam legere in Decretalibus, sexto vel Clementinis, vel unam Causam in Decreto etiamsi alibi legerit, vel repetierit; aliás nullatenus admittatur, omni dispensatione penitus interdicta.

Item, quód nullus ad licentiam praesentetur, nisi prius fuerit

hujus vel alterius Vniversitatis Baccalarius, vel super hoc per Doctores secum fuerit dispensatum.

Item, quód nullus promoveatur in Baccalarium vel licentiatum, nec alibi promotus hic in eodem Gradu admittatur, nisi fuerit in Matricula Vniversitatis intitulatus, et juratus, et de hoc constet.

Item, quód nullum tempus sufficiat promovendo, nisi adsit scientia, nec sufficiat scientia, nisi bona fama ac eidem mores laudabiles suffragentur.

Item statuimus, quód nullus creetur in Baccalarium, nisi fuerit priús Collegio Doctorum sive solemnitati singulariter praesentatus et per ipsum admissus, examinatus et sufficiens reputatus, faciátque ibidem fidem de tempore auditionis suae, quòdque, cum libros audiverit, et collecturas suas solverit Doctoribus et Bedello, juretque alia de quibus infra cavetur.

Forma autem conferendi Gradum Baccalariatús erit ista. Baccalariandus namque repetet unam Decretalium opponentibus respondendo, vel Doctori disputanti respondebit; factá autem repetitione vel disputatione, in continenti Doctor ipsius brevi arengá praemissa, ipsius Baccalarii recommendatoriá, dicet: Et ego auctoritate Apostolicá, et auctoritate nihilominus ex antiqua consuetudine Doctoribus competente, do vobis Gradum Baccalariatús in jure canonico, et potestatem exercendi omnes actus, ad Gradum illum pertinentes, hic et ubique locorum. In nomine Patris etc.

Statuimus et mandamus, ut examinandus pro licentiá praesentare se habeat Collegio Doctorum petiturus admitti; deinde Doctor ipsius ipsum habeat Domino Cancellario praesentare, brevi arengá praemissá, paucis et non multis ad hoc vocatis; quá praesentatione facta Dominus Cancellarius diem et horam pro punctis capiendis et examinatione facienda debebit Doctoribus legentibus in Facultate juris utriusque hujus studii assignare. Illa autem die de mané ante lectionem in Decretalibus, Doctores, qui debebunt examini interesse, teneantur convenire in loco ipsis assignato, et ibidem, aliis praesentibus, senior Doctor, dummodo tamen non fuerit ipsum examinandum praesentans, vel ex praesentantibus ipsum, omni dolo, fraude, odio, gratiá vel favore exclusis, puncta causaliter assignabit, sed quod librorum dederit apertura; videlicet in decretalibus unum et alium in Decretis, ita tamen quód, si Doctor ipse projecerit, ad materiam sterilem liceat sibi et ante et post tria folia vertere absque dolo et fraude, ut tamen nullus in distinctionibus punctuetur.

Proviso, quód super punctis de mané datis, examen in crastinum nullatenus differatur, et, si ex causa illá die fuerit dilatum examen, nullo modo examinetur die sequenti vel aliá, nisi illa die, quá fuerit examinandus, de novo praesentetur de mané, ut superiús est expressum. Super his autem punctis examinandus horá sibi signalá ad locum sibi assignatum redire debebit, lecturus eadem cum continuantibus Causarum et Rubricarum, cum divisionibus in omnibus notabilibus Glossis et sententiis Glossarum, Causae et Quaestionis; materias autem Doctorum non debebit intrare, quibus locis unicuique Doctorum respondere habeat ad objecta, similiter et petita, quousque Doctor ipse arguens sive petens, de ipso Contentus existat, omnibus tamen postpositis rancore, odió, gratia vel favore. Examinatione veró completá, fiat collatio praesente Notario ad hoc jurato, et quem licentiandum major pars approbaverit, Dominus Cancellarius accipere teneatur; approbatus veró per minorem partem, nullatenús recipi teneatur. In examine veró Dominus Cancellarius personaliter sit praesens, vel per alium Doctorem vel licentiatum, quem duxerit eligendum.

Statuimus, quód tempore, quo aliquis pro licentia fuerit examinandus, non fiat aliqua solemnitas, aut conventus Doctorum, vel aliorum ad domum Cancellarii, nec fiat ibidem facto examine aliqua potatio in communi nec expectatio concomitantium, quasi examinandus jam de licentia sit securus, nec fiat in continenti licentia post examen, sed sequenti, vel die aliá, quando Domino Cancellario idem placuerit.

2. Titulus IX. (Zeisl 63—64): Doctores namque omnes, Nobiles, Licentiati, Baccalarii et scholares, completo secundo pulsu Campanae majoris sancti Stephani, quae ob reverentiam ipsius Doctorandi Pulsari debebit, convenient ad domum doctorandi, et ipsum solemniter associabunt ad locum ubi fieri debet actus; in quo loco Cathedra doctoralis pro doctorando et sedes ad latera ipsius, pro Domino Cancellario et Doctoribus collocari debebunt; quam Cathedram ipse Doctorandus, praemissá brevi arengá per Dominum Cancellarium vel alium Doctorem Facultatis, cui hoc Dominus Cancellarius duxerit committendum, auctoritate Domini Cancellarii ascendat.

In qua statim faciat pulchram et decentem arengam recommendatoriam Facultatis ipsius, petátque decenter, sigillatim insignia Doctoralis honoris sibi per Doctorem suum conferri, videlicet Birretum, annulum, librum clausum et apertum, osculum et benedictio-

nem Magistralem; deinde ascendat Cathedram eandem Magister seu Doctor ipsius, et praemissâ arengâ recommendatoriâ ipsius Doctorandi, ipsa insignia per ordinem aptis ad hoc verbis concedat eidem. Quibus habitis incipiat mox et in continenti ipse Doctor novellus uti sibi traditâ potestate; legat, seu breviter repetat unum Canonem in Decretis, audiendo opponentes unum vel duos Baccalarios vel scholares respondendo eisdem. Quo facto Doctor ipsius referre debebit actiones gratiarum: et hic modus servetur donec Doctores in tantum excreverint, et multiplicati fuerint, quod convenienter et decenter fieri valeat publicum examen, sicut in Bononia, vel inter ipsos quaestio disputari, sicut Parisiis observatur. Et tunc enim, si ipsis placuerit et visum fuerit expedire, praedictum modum poterunt immutare.

Item statuimus et ordinamus, quod, qui contra tenorem statutorum Facultatis Juris Canonici et Civilis in hoc studio per Vniversitatem approbatorum ad aliquem Gradum dictae Facultatis promotus fuerit, ad publicos actus Magistrales vel scholasticos nostrae Facultatis, aut ad Consilia Vniversitatis vel Facultatis tanquam membrum ejusdem nostrae Facultatis, nullatenus admittatur.

3. Ex Tit. X. (Zeisl 65—66): Baccalariandus habeat jurare in praesentia Facultatis, quòd sit in quarto anno auditionis suae, et quod audiverit publicé in Scholis á Doctore vel loco Doctoris pro forma legente in studio generali tribus annis completé, quódque audiverit quinque libros Decretalium, item Sextum et Clementinas, et quód audiverit Decretum per annum ad minus, nisi in hoc ultimo secum per Doctores fuit dispensatum.

Praesentandus ad Licentiam in praesentia Facultatis habeat jurare, quód in hoc vel alio Studio generali completé ad minús septem annis studuerit, et audiverit jura Canonica vel Civilia, legerit et repetierit, secundum ordinationem Statuti in Titulo de temporibus et qualitatibus Graduatorum positi, quod sibi pro tunc expressé legatur.

Recepturus vero Licentiam jurare habeat honorem et reverentiam Cancellario et Cancellariae Studii Wiennensis, Doctoribus singulis Facultatis ipsius reverentiam condecentem, atque fideliter intendere promotioni Facultatis illius in Studio Wiennensi, ad quemcumque Statum eum pervenire contingat, quodque pro promotione sua nihil dabit vel dederit, promittet vel promisit, nisi in quantum Jura et Statuta permittunt, et quód Gradum illum alibi non resumet, nec insignia Doctoratús alibi recipiat, quam in hac

alma Universitate. Si tamen in ea aliquis Doctor regat, et si contingat ipsum ipsa insignia recipere velle, et Doctor ejus sub quo Licentiatus est, sit praesens in Studio, vel si sit absens, et infra tres dietas vulgares existens requisitus veniat infra decem dies, insignia Doctoratûs recipiat sub eodem, nec tunc exponet ultra summam in Generali Concilio constitutam; quódque servabit pacem, tranquillitatem et unionem inter quatuor Facultates et Nationes Studii Wiennensis, et inter seculares et Religiosos.

Doctorandus veró, dum incipit, jurare habeat, quód Gradum illum alibi non resumet, et quod requisitus debite et apto tempore per Cancellarium vel Facultatem de promovendis secundum suam conscientiam fidele testimonium perhibebit.

(Vorwort und Anmerkungen von Dr. Häusle.)

2.

Abschiedsworte des für das Studienjahr 1851 gewählten P. T. Rectors der Wiener Universität.*

Wir brachten in unserer Zeitschrift (Band I. Heft 2, S. 338—342) die Antrittsrede des nach dem Vorschlage der theologischen Facultät von dem Venerabile Consistorium für das Studienjahr 1851 einstimmig erwählten P. T. Herrn Rectors unserer altehrwürdigen Hochschule, Sr. Magnificenz des Hochwürdigsten Herrn Dr. **Sigismund Schultes**, Abt des löblichen Benedictinerstiftes U. L. F. zu den Schotten in Wien und zu Telky in Ungarn, k. k. Rath, emeritirter Vicedirector der theologischen Studien an der Wiener Universität &c.; wir glauben daher unsern verehrten Lesern auch die eben so herzlich als treu gemeinten Abschiedsworte nicht vorenthalten zu dürfen, welche Hochderselbe am 29. November 1851 an die zahlreich versammelten Mitglieder der verschiedenen Universitätstheilkörper gerichtet hatte, da er die Zeichen der höchsten akademischen Würde ablegte, mit welchen nunmehr sein Nachfolger, der Herr Bankgouverneur und Leopold-Ordensritter Dr. Joseph Pipitz geschmückt werden sollte.

Dem aufmerksamen Leser wird die tiefe Bedeutsamkeit der anscheinend kurzen Abschiedsrede des vielfach verdienten Leiters unserer Hochschule im abgewichenen Studienjahre keineswegs entgehen.

Mögen sie allseitige Beachtung finden.

Ihr Wortlaut ist folgender:

„Wem die Pflicht zu scheiden gebietet, dem mag es nicht geziemen den Zeitpunct seines Scheidens durch entbehrliche Worte zu verlängern. Am wenigsten würde es mir geziemen, den Augenblick, der mich von diesem Platze abruft, zu verzögern, da die Universität vielmehr seit ungewöhnlich langer Zeit dem Eintritte eines würdigern Vorstehers mit gerechter Erwartung entgegensieht.

Dennoch kann ich diese Ehrenstelle nicht verlassen, ohne jenen hervorragenden Gliedern unserer Hochschule, welche die leitenden Geschäfte derselben mit mir zu theilen berufen waren, den vollen Dank zu sagen, welchen ihr reges Mitwirken mir zur Pflicht macht, ihr freundliches Wohlwollen mir ans Herz legt.

Zwar lassen sich die Geschäfte, welche ihre Thätigkeit in Anspruch nahmen, nicht nach ihren Ergebnissen beurtheilen; ein großer Theil bestand aus Vorarbeiten für die Zukunft. Denn in Versuchen spinnt die Zeit sich fort, aus welchen erst die Zukunft ein Bild sich gestalten sehen soll. Noch ist kein schöpferischer Hauch über unsere Hochschule ergangen, noch sind die gerüttelten Grundlagen nicht wieder befestigt, noch ist ein neuer Aufbau nicht ins Werk gesetzt, und selbst das innerste Wesen der Universität ist noch in Frage gestellt.

Aber gering zu achten sind darum die Anstrengungen Derer nicht, welche Einzelnes zum Baue zu sammeln und herbeizuschaffen, zu prüfen und zurechtzulegen haben, wenn auch Jene glücklicher zu preisen sind, welche den Bau werden emporsteigen sehen, oder welchen es vergönnt sein wird, wieder unter sicherem Dache der Wissenschaft ungestört zu leben.

Dahin mitzuwirken hat die Universität sich einen wohlerfahrnen Leiter gewählt. Heimisch im Reiche der Wissenschaft und durchgebildet in vielumfassenden Kreisen des ämtlichen Wirkens, wird mein hochverehrter Nachfolger schärfer beurtheilen, als sein Vorgänger, richtiger würdigen, einflußreicher durchführen können, was diesem Amte, dem

es an ehrenvoller Ausstattung nicht gebricht, an praktischer Geltung möglich ist.

Möge dessen Viel sein! So viel es aber auch sei, es ist nur möglich durch die Eintracht der akademischen Körper.

In einer Zeit, wo so selten Jemand der Theil eines Ganzen sein, wo so häufig jeder Einzelne selbst nur ein Ganzes sein und als ein Mittelpunct gelten will, um welchen die Andern, als dienende Körper, sich bewegen sollen, in solcher Zeit wird es mir gestattet sein, den lebhaften Wunsch auszusprechen, daß die einzelnen Körperschaften dieser Universität sich als Theile eines großen Ganzen erkennen, als Glieder Eines Körpers handeln mögen, dessen Leben die höchste geistige Bildung ist.

In diesem Einen Puncte mögen alle Strahlen sich sammeln, um ein reiches, ungetrübtes Licht auszuströmen über Gegenwart und Nachwelt, ein Licht, das Keinen der Vielen, welche aus Nähe und Ferne hieher sich wenden, irre leitet, das Alle, welche folgen wollen, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zu Einem Ziele führt, zur Erkenntniß des Wahren, zur Achtung des Rechtes, zur Veredlung der Sitten, zur Kräftigung für das Gemeinwohl, zur Heranbildung für ein höheres Reich, dessen Vorhof nur — der glänzendste irdische Aufbau ist.

Dazu gebe Gott das Gedeihen und schaffe Segen aus dem Wirken des eintretenden Herrn Rector Magnificus, dem das erwählte Organ der Universität [1]) nun die Gesinnungen und Hoffnungen derselben aussprechen wolle."

---

[1]) Da Se. Magnificenz, der neu eintretende P. T. Herr Rector dem juridischen Doctorencollegium angehört, so hielt der P. T. Decan des Letztern, Herr Dr. von Mühlfeld, die feierliche Einführungsrede, welche von dem neuen Leiter unserer Universität entsprechend beantwortet wurde. Anm. der Red.

3.

Bericht über die wissenschaftlichen Versammlungen des theologischen Doctorencollegiums zu Wien.

Vorbemerkung.

Literarische Zusammenkünfte sämmtlicher Mitglieder der theologischen Facultät waren in den ältesten und besten Zeiten der Wiener Universität etwas Gewöhnliches. Es wurden durch geraume Zeit wöchentliche Disputationen gehalten, bei welchen die Doctoren und Baccalaurei der Theologie zu erscheinen hatten. Der Eintritt in die Facultät war früher stets an gewisse literarische Leistungen, z. B. bei anderwärts Graduirten an den sogenannten Repetitions-Act vor der versammelten Facultät gebunden. Die bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts übliche Präsentation der Candidaten für das Baccalaureat und das Doctorat vor der feierlichen Versammlung der Facultät wurde durch eine wissenschaftliche Anrede des Decans, die coram Facultate et Universitate vor sich gehende Promotion zum Doctorgrade aber durch die sogenannten Problem-Lösungen jedesmal zu einem wahrhaft literarischen Acte. Die Disputationen für das Baccalaureat und Doctorat, der sogenannte Actus Parvus und Magnus, so wie die hierauf folgenden strengen Prüfungen mußten vor der versammelten Facultät dergestalt vollzogen werden, daß einzelne Facultätsglieder hiebei opponirten und examinirten, alle Anwesenden aber ihr Suffragium abgaben. Die häufiger vorkommenden akademischen Antritts- und Festreden, die Parentationen auf verstorbene Facultätsglieder, die gedruckten und in pleno vertheilten Inaugural- und Semestralprogramme gaben den einzelnen Facultätsmitgliedern willkommenen Anlaß, sich vor der Facultät und Universität über ihren andauernden Fortschritt auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft zu rechtfertigen.

Erst im Jahre 1752 ging die altherkömmliche und ununterbrochen festgehaltene Betheiligung der Gesammtfacultät an den Doctoratsprüfungen und allmälig auch an den Disputationen und Promotionen auf einige wenige Facultätsglieder über, welche hiezu eigens von der Regierung bestellt wurden. Die letztere hatte eine allgemeine Reform der Studien eingeleitet, welche die corporative und wissenschaftliche Thätigkeit aller Facultäten an der Wiener Hochschule umwandelte, und diese selbst aus einem wissenschaftlichen Areopag, aus einer mit altehrwürdiger Autorität bekleideten wissenschaftlichen Instanz in eine bloße Unterrichtsanstalt umschuf, aber schon aus den eben so einmüthigen, als energischen, wenn auch fruchtlosen Protestationen der einzelnen akademischen Körperschaften mehr als ahnen ließ, daß sie (die Reform) der Alma Mater mehr von Außen herein aufgedrungen, als aus dieser selbst heraus organisch eingeleitet und entwickelt wurde.

Je mehr das corporative Leben und die gemeinsame Theilnahme der Facultäten und ihrer Glieder an den wissenschaftlichen und inaugurativen Acten der Universität geschmälert wurde, desto mehr mußten dieselben ihrer ursprünglichen Aufgabe und Wirksamkeit entfremdet, desto mehr mußte „die alte Universität außer die neu gewordene Hochschule gestellt" werden.

Besonders hart aber wurde durch diese Reformen die theologische Facultät betroffen, weil sie gleichzeitig auch ihrer ursprünglichen und mit Recht bevorzugten Stellung in und zu der Kirche mehr und mehr entrückt wurde. Das Scheinleben, welches die theologische Facultät in Folge jener angeblichen Reformen nunmehr zu fristen gezwungen ward, mußte ihr um so schmerzlicher fallen, als sie sich von jeher nur aus wirklichen oder emeritirten Universitätslehrern, Ordenslectoren und graduirten Seelsorgern ergänzt hatte, welche schon durch ihren amtlichen Beruf der ursprünglichen Idee ihrer Körperschaft fortwährend näher standen, als der Eintritt in die Facultät stets ein freiwilliger, und eben dadurch auf eine geringere Anzahl Mitglieder beschränkt blieb.

Es läßt sich zwar nicht läugnen, daß die Ordnung der theologischen Studien vom Jahre 1752 und der theologische Studienplan von 1777 manches Gute und zum Theil Nothwendige gebracht und im Allgemeinen eine zeitgemäßere Form der Theologie angestrebt hatte. Namentlich wurden im Jahre 1752 zur Forterhaltung und Fortbildung der corporativ=wissenschaftlichen Thätigkeit in der theologischen Facultät die vierzehntägigen, später monatlichen, sogenannten „Consessus Literarii" eingeführt, bei welchen sämmtliche Mitglieder zu erscheinen, der Reihe nach theologische Abhandlungen ausgearbeitet vorzulesen, und in freier Discussion zu vertheidigen hatten. Die Acten der theologischen Facultät bringen aus jener Zeit mitunter recht interessante und von reger Wissenschaftlichkeit zeugende Themata, welche in diesen literarischen Zusammenkünften behandelt wurden. Aber diese Einrichtung erhielt sich kaum mehr als ein Decennium, und die wissenschaftliche Thätigkeit der theologischen Facultät — als einer Gesammtheit — sank wohl gegen die Absicht der Staatsregierung in dem Maße und ebenso unaufhaltsam, als die corporative Selbstständigkeit aller Universitäts=Institute schwand, und die für die Wissenschaft unerläßliche freie Bewegung selbst den akademischen Lehrkörpern verkümmert wurde.

Nachdem aber das österreichische Studienwesen einer neuen und naturgemäßern Entwickelung entgegengeht, nachdem die geschichtlich=ehrwürdigen Corporationen unserer uralten Hochschule vom hohen k. k. Unterrichtsministerium die eben so schöne als freudige Aufgabe erhielten, durch eine tüchtige Rückbildung in ihren ursprünglichen Geist und Zweck ihre unverwüstbare Lebensfähigkeit und die Möglichkeit eines eben so kräftigen als organischen Eingehens in die Formen und Forderungen der neuen Zeit zu bethätigen: so mußte sich auch das theologische Doctorencollegium aufgefordert sehen, seinerseits zu erweisen, daß die alte theologische Facultät noch lebe und lebensfrisch in die neuen und ernsten Aufgaben ihrer Wissenschaft einzutreten vermöge.

Es wurde dieser Erweis um so mehr eine Ehrensache für das theologische Doctorencollegium, als sich die theologische Facultät wie von jeher so auch in der Gegenwart durch die durchgängigen und nahen Beziehungen aller ihrer Mitglieder zum theologischen oder kirchlichen Lehramte in der besonders günstigen Lage sieht, die ursprüngliche Idee ihres corporativen Zusammenseins zu bewahren. Es wurde dieser Erweis um so mehr eine Ehrensache für das theologische Doctorencollegium, als bereits zwei andere Doctorencollegien durch periodische literarische Versammlungen ihre erneuerte corporativ-wissenschaftliche Thätigkeit in erfreulicher Weise zu entfalten begonnen hatten.

Die beiden Collegien der theologischen Facultät, in welcher gegenwärtig sämmtliche Mitglieder des Lehrkörpers bis auf Eines zugleich Mitglieder des Doctorencollegiums sind, hatten zwar ihr wissenschaftliches Streben bereits durch die Herausgabe einer theologischen Zeitschrift an den Tag zu legen versucht; sie konnten aber in den projectirten „literarischen Zusammenkünften" nur eine Förderung dieses genannten Unternehmens finden.

Endlich machte noch die Doppelstellung des theologischen Professorencollegiums, als organischer Bestandtheil der Universität und zugleich als Lehrkörper der fürsterzbischöflichen Diöcesanlehranstalt, ferner der Umstand, daß in der theologischen Facultät das Princip der Lehr- und Lernfreiheit durch die Natur der katholisch-theologischen Wissenschaft, und das Institut der Privat-Docenten durch die diesen nöthige, bischöfliche Lehrermächtigung wesentlichen Modificationen unterliegt, die akademische Bethätigung der theologischen Facultät durch literarische Zusammenkünfte um so wünschenswerther, als sie gerade dadurch ihres fortdauernden und organischen Zusammenhanges mit der Universität, und ihrer über die Gränzen einer bloßen Seelsorgerbildungsschule hinausgreifenden, eben so ernsten als wichtigen wissenschaftlichen Aufgabe um so lebendiger bewußt wird, und bewußt bleibt; abgesehen davon, daß die wissenschaftliche Mission der theologischen Facultät an der Wiener Universität in dem Grade dringlicher wird, als die theologischen Facultäten an den kleinern österreichischen Hochschulen voraussichtlich in nicht gar langer Zeit in die durch die a. h. Verordnung vom 23. April 1850 ins Leben gerufenen bischöflichen Diöcesanlehranstalten sich verwandeln oder wenigstens nicht über die Bedürfnisse der letztern hinaus wissenschaftlich thätig sein dürften.

Von dieser Ansicht geleitet, legte das theologische Doctorencollegium dem hohen k. k. Unterrichtsministerium einen kurzen Entwurf der Grundsätze vor, nach welchen derlei „literarische Zusammenkünfte" eingerichtet werden könnten.

Diese Grundsätze erhielten am 5/6. Juni 1851 Z. 100 die Genehmigung des hohen k. k. Ministeriums. Sie lauten:

§. 1. Diese Zusammenkünfte sind streng als Zusammenkünfte einer akademischen Corporation zu ausschließlich literarischen, d. h. theologisch- und kirchen-

rechtswissenschaftlichen Zwecken zu betrachten. Es können zu diesen literarischen Zusammenkünften

a) nur Mitglieder des hiesigen theologischen Doctorencollegiums berufen werden;

b) die Zusammenkünfte sind an die bestehende Universitätsdisciplin gebunden und stets im Universitätshause abzuhalten.

§. 2. Zu jeder literarischen Zusammenkunft sind alle in Wien anwesenden Mitglieder des hiesigen theologischen Doctorencollegiums einzuladen, und auf der Einladungskarte die in der betreffenden Zusammenkunft zu verhandelnden Gegenstände oder abzuhaltenden Vorträge ausdrücklich vorzumerken. Bei den Vorträgen müssen außer dem Thema auch die Facultätsmitglieder bezeichnet sein, von welchen jene Vorträge gehalten werden.

§. 3. Der jeweilige Kanzler der Universität ist besonders um seine Anwesenheit bei diesen literarischen Zusammenkünften zu ersuchen.

§. 4. In den literarischen Zusammenkünften finden entweder freie Conferenzen über theologisch- oder kirchenrechts-wissenschaftliche Gegenstände, z. B. Vorberathungen über allfällige von der hiesigen theologischen Facultät abverlangte Gutachten, Erörterungen wichtiger kirchlicher Tagesfragen u. s. w, oder ordentliche akademische Vorträge statt.

§. 5. Freie theologisch- oder kirchenrechts-wissenschaftliche Conferenzen finden nur statt, wenn ein Mitglied des Doctorencollegiums unter genauer Angabe des zu besprechenden Gegenstandes die Eröffnung einer Conferenz beantragt, und wenn die Majorität des Doctorencollegiums diesen Antrag schriftlich oder mündlich unterstützt hat.

§. 6. Anträge auf literarische Conferenzen müssen bei einer literarischen Zusammenkunft oder bei einer gewöhnlichen Congregation des Doctorencollegiums wo möglich schriftlich eingebracht werden. Die in Folge eines Antrages von dem Doctorencollegium beschlossene Conferenz darf nicht in der nemlichen Sitzung eröffnet werden, in welcher der Antrag gestellt wurde; die Zeit ihrer Eröffnung wird vom Decane des Doctorencollegiums im Einverständnisse mit diesem festgesetzt.

§. 7. In den freien Conferenzen ist die bei den übrigen Congregationen des Doctorencollegiums übliche Redeordnung zu beobachten. Die an denselben theilnehmenden Mitglieder haben sich stets jene Rücksichten gegenwärtig zu halten, welche sie der Wichtigkeit und etwaigen Zartheit der zu verhandelnden Gegenstände, ihrem Stande als Priester der katholischen Kirche und der Würde und dem Ansehen des Doctorencollegiums schuldig sind.

§. 8. Politische Discussionen bleiben wie von den literarischen Zusammenkünften des theologischen Doctorencollegiums überhaupt, so namentlich von jenen in der Form freier Conferenzen ganz ausgeschlossen.

§. 9. Die akademischen Vorträge bilden den eigentlichen und Hauptkern der literarischen Zusammenkünfte des theologischen Doctorencollegiums. Sie sind stets vom Hefte abzulesen.

§. 10. Als Gegenstände dieser akademischen Vorträge sind zulässig:

a) zuvörderst Alles, was überhaupt auf das Gebiet der wissenschaftlichen Theologie und des Kirchenrechtes gehört; und insbesondere

b) Referate über bedeutendere literarische Erscheinungen, Systeme und Fragen auf dem Gebiete der Theologie und der Kirchenrechtswissenschaft, sowohl aus der Vergangenheit als aus der Gegenwart;

c) Mittheilungen aus der Geschichte der Wiener theologischen Facultät mit besonderer Rücksicht auf ihre Rechte, Privilegien und Gewohnheiten, auf von derselben in Schutz genommene theologische Systeme und Lehrmeinungen;

d) Nachrichten über berühmte Mitglieder der Wiener theologischen Facultät aus älterer und neuerer Zeit, über ihre literarische oder akademische Wirksamkeit u. s. w.;

e) Gedächtnißreden auf um die Kirche und Theologie verdiente Männer, besonders wenn sie der hiesigen theologischen Facultät angehören.

§. 11. Die Sprache dieser Vorträge soll facultativ, lateinisch oder deutsch sein.

§. 12. Die literarischen Zusammenkünfte, welche für Ablesung von Vorträgen bestimmt sind, dürfen nicht über zwei Stunden dauern, und müssen aus wenigstens zwei Vorträgen bestehen.

§. 13. An die Vorträge soll sich jederzeit eine anständig gehaltene Discussion knüpfen können.

§. 14. Für die Vorträge soll keinerlei Verpflichtung oder Turnus der Mitglieder, sondern freiwillige Uebernahme eines Vortrages von Seite einzelner Mitglieder bestehen; indem das Doctorencollegium voraussetzen zu dürfen glaubt, daß jedes Mitglied es als eine Ehrensache ansehen werde, nach Umständen entweder durch Vorträge oder durch persönliche Anwesenheit bei den literarischen Zusammenkünften sich zu betheiligen.

§. 15. Jenes Mitglied des theologischen Doctorencollegiums, welches einen Vortrag zu halten wünscht, hat seinen Wunsch dem Decan des Collegii Doctorum schriftlich anzuzeigen, und hiebei den Gegenstand des Vortrages, so wie die Zeit, bis zu welcher der Vortrag ausgearbeitet sein wird, endlich die muthmaßliche Zeitdauer des Vortrages ausdrücklich zu bezeichnen.

§. 16. Der Decan des theologischen Doctorencollegiums bestimmt mit Rücksicht auf die frühere oder spätere Anmeldung und Bereitschaft des Vortragenden und mit Rücksicht auf die muthmaßliche Zeitdauer des Vortrages selbst die Reihenfolge der Vorträge. Die Präcedenz der Mitglieder in dem Doctorencollegium ist bei Bestimmung dieser Reihenfolge nicht maßgebend.

§. 17. Die vortragenden Mitglieder haben sich in Rücksicht auf Inhalt und Form ihrer Vorträge die §§. 7 und 8 dieser Grundsätze stets lebhaft zu vergegenwärtigen.

§. 18. Die Anzahl der literarischen Zusammenkünfte wird für ein Schuljahr vorläufig auf drei bis vier bestimmt. Im Jahre 1851 richtet sich dieselbe nach der Anzahl der angemeldeten Vorträge.

§. 19. Der jeweilige Decan des theologischen Doctorencollegiums veranlaßt nach §. 2 dieser Grundsätze die Einladungen zu allen literarischen Zusammenkünften. Er führt bei denselben mit Rücksicht auf §. 30 des provisorischen Gesetzes über die Organisation der akademischen Behörden und in der bei gewöhnlichen Congregationen üblichen Weise den Vorsitz. Er hat insbesondere die freien Conferenzen mit Rücksicht auf §§. 7 und 8 dieser Grundsätze zu leiten.

Nach diesen geschichtlichen und sachlichen Vorbemerkungen geben wir den Bericht über die wissenschaftlichen Zusammenkünfte, welche in Folge der erlangten hohen Genehmigung in dem Studienjahre 1852 statt fanden, und zwar größtentheils nach dem bereits in die „Wiener Zeitung" aufgenommenen Referate.

1.

Die erste wissenschaftliche Versammlung des theologischen Doctorencollegiums zu Wien.

(Wiener Zeitung Nr. 16, 18. Jänner 1852.)

Nach dem Zeugnisse der Geschichte hatten die Universitäten von jeher nicht blos den höhern wissenschaftlichen Unterricht, sondern zugleich die Wissenschaft als solche zu pflegen; sie waren Hochschule und wissenschaftliche Instanz zugleich. In dieser Doppelstellung der Universitäten fanden auch die alten Facultäten, welche an allen größern Hochschulen fortwährend aus lesenden und nicht lesenden Doctoren zusammengesetzt waren, in dieser Doppelstellung finden noch gegenwärtig die sogenannten Doctorencollegien ihre Verpflichtung, als Bestandtheile der Universität, vornehmlich die Wissenschaft als solche zu pflegen, die Schule mit dem Leben, die Theorie mit der Praxis zu vermitteln und die ursprüngliche Idee der wissenschaftlichen Akademien, wo möglich noch principieller, einheitlicher und allseitiger darzustellen, als diese selbst nach ihrer bisherigen Verfassung vermögen. Diese Verpflichtung steigert sich noch für jene Doctorencollegien, deren Fachwissenschaft in den modernen Akademien selbst, nach der grundsätzlichen Zusammen-

setzung der letztern, nicht vertreten ist und wohl auch nicht, als solche, vertreten sein kann. Dahin gehören aber ganz vorzugsweise die theologischen Doctorencollegien. Um so erfreulicher ist es demnach, wenn man diese selbst ihrer Aufgabe mit eben so viel Ernst als innerer Lebensfähigkeit nachkommen sieht, wie dieses namentlich bei dem theologischen Doctorencollegium der Wiener Universität der Fall ist.

Nachdem diese ehrwürdige Corporation schon vor anderthalb Jahren in Verbindung mit dem theologischen Professorencollegium die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift begonnen und in ihrem Schooße selbst Vorträge über Facultätsgeschichte eingeführt hatte, eröffnete sie nunmehr, nach erlangter h. ministerieller Genehmigung, regelmäßig wiederkehrende theologisch- und kirchenrechtswissenschaftliche Versammlungen, aus denen mit der Zeit wohl eine Academia cattolica, wie jene zu Rom, erwachsen dürfte.

Die Erste dieser Versammlungen fand am 14. Jänner Abends 5 Uhr in dem Consistorialsaale unserer Universität statt und war von der Mehrzahl der in Wien anwesenden Mitglieder dieses Collegiums besucht. Der gegenwärtige Decan, Herr Dr. Hauswirth, verbreitete sich in einer kräftigen Eröffnungsrede über den Zweck und die Bedeutung dieser wissenschaftlichen Zusammenkünfte und legte sodann die Tagesordnung der ersten Versammlung vor. Auf dieser standen drei Abhandlungen, von denen aber in der statutenmäßig anberaumten zweistündigen Frist nur zwei zum wirklichen Vortrage gebracht werden konnten. Die erste wurde von Herrn Dr. Scala gelesen und suchte die Frage zu beantworten: „Hat die Theologie der Gegenwart gegenüber eine besondere Aufgabe zu lösen, und welche?"

Nach der Ansicht des Vortragenden entwickelt sich die Theologie als Wissenschaft vornehmlich in der Opposition gegen das Falsche und Halbwahre, gegen den vielgestaltigen Irrthum auf religiösem Gebiete. Sie ist das Schwert der Kirche auf ihrem Gange durch die Weltgeschichte. Sie steht in der Gegenwart nicht sowohl der Häresie als solcher, sondern der profanen Wissenschaft selbst gegenüber, in wie fern diese letztere in der riesenhaft vorschreitenden Naturforschung und in der vorherrschend pantheistischen Tagesphilosophie eine mehr oder weniger christenthums-feindliche Richtung genommen hat. Ihre Aufgabe ist

nicht so fast eine historisch-kritische, wie in den letzten drei Jahrhunderten, als vielmehr eine vorwiegend speculative und philosophische. Damit ist aber noch keineswegs gesagt, daß die Theologie durch ihre Negation des Antichrists in der profanen Wissenschaft diese in ihrem Laufe zu beirren, in ihren großartigen Fortschritten zu ignoriren, oder aber selbst ex professo Naturforschung und Philosophie zu treiben habe. Auch ist damit noch keineswegs gesagt, daß über der speculativen die historisch-kritische Aufgabe der Theologie zu vernachlässigen sei. Die Theologie hat vielmehr in der Gegenwart die wahrhaft überraschenden Resultate der Naturforschung sich anzueignen, sie hat die metaphysischen Ausläufe der Philosophie für sich zu vindiciren, um die antichristliche Richtung auf beiden Wissensgebieten mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen. Dadurch wird die vorherrschend negative Aufgabe der Theologie als Wissenschaft zugleich eine positive und aufbauende in einem größern Umfange, als diese bis jetzt von den sogenannten positiven Theologen vertreten wurde. Es treten in den Kreis der herkömmlichen theologischen Haupt- und Nebenfächer die christliche Schöpfungsgeschichte, die christliche Aesthetik, die christliche Weltgeschichte als großartigste Theodizee, die Philosophie des kirchlichen Rechtes und der kirchlichen Verfassung, vielleicht selbst als Vorbild der sich seit Jahrhunderten mehr als abmüdenden Staatskunst. Endlich stellt sich auch eine wahrhaft lebendige, das ganze äußere Leben der Kirche umfassende kirchliche Statistik mit Vollberechtigung und zugleich als beste Apologetie der Kirche und ihrer bis jetzt nach Reichthum und Lebensfülle kaum allseitig geahnten Wirksamkeit in diesen Kreis. Aber gerade diese Lebensfülle, dieser Reichthum lassen eine kirchliche Gesammtstatistik als bloßen frommen Wunsch erscheinen und fordern somit eine Theilung derselben nach Kirchenprovinzen oder Ländern. Und so wäre denn z. B. wenigstens die kirchliche Statistik Oesterreichs als ein neuer Zweig der Theologie, als Wissenschaft, zu ermöglichen.

Die Pflege der angeführten theologischen Fächer durch Lehrwort und Schrift wäre sofort die Aufgabe der theologischen Facultäten, insbesondere der theologischen Doctorencollegien und namentlich an der ersten Universität des großen Kaiserreiches.

Die Versammlung folgte dem mannigfach anregenden, namentlich von schönen Kenntnissen auf dem Gebiete der Naturforschung zeugenden, geistreichen und stylistisch gewandten Vortrage des Herrn Dr. Scala mit sichtlichem Interesse. An der dieser Abhandlung statutenmäßig folgenden Discussion, welche die metalogischen oder speculativen Voraussetzungen der christlichen Theologie zum Gegenstande hatte, betheiligten sich Herrn Dr. Scala gegenüber vorzüglich die Herren Dr. Häusle, Dr. Scheiner und Dr. Gogola.

Hierauf las der um die Geschichte der hiesigen theologischen Facultät mannigfach verdiente Herr Dr. Hasel eine historische Abhandlung: »Ueber die wissenschaftlichen Vorbedingungen und Feierlichkeiten bei der Promotion zum theologischen Baccalaureate an der Wiener Hochschule.“

Nach einer kurzen Einleitung über den Ursprung und über die Abstufungen dieser akademischen Würde in den Baccalaureus simplex, currens oder biblicus, sententiarius und formatus, hob der Vortragende die ursprüngliche Idee des Baccalaureates besonders hervor, vermöge welcher der künftige Doctor oder Magister unter der Leitung und Aufsicht eines ältern Meisters durch die genannten Stufen dieses akademischen Grades zu dem zunächst von der Licentia abhängigen öffentlichen Lehramte sich heranbilden mußte. Die moderne Privatdocentur ist gewissermaßen ein Surrogat des alten Baccalaureates, aber ohne die förderliche Disciplin des Letztern. Von der Zeit ab, wo die akademischen Grade besondere von dem Gebrauche des Lehrbefugnisses unabhängige Würden zu bilden anfingen und der Unterschied zwischen dem Doctorate und Professorate immer schärfer hervortrat, verlor auch der Baccalaureat, namentlich der theologische, seine ursprüngliche Bedeutung; doch erhielt er sich in der theologischen Facultät zu Wien als akademische Würde noch bis zum Jahre 1789 und beziehungsweise bis zum Jahre 1821. An der (1835) neu errichteten und musterhaft organisirten Université catholique zu Löwen wurde in der theologischen Facultät neben dem Doctorate und Licentiate auch der Baccalaureat wiederhergestellt. Der Baccalaureus der Theologie mußte statutarisch bereits in höhern kirchlichen Weihen stehen, oder wenigstens eidlich geloben, in kürzester Zeit die Weihe des Subdiaconates zu empfangen.

An der Wiener Universität fand sich während ihres bald fünfhundertjährigen Bestandes ein einziger hierher bezüglicher Dispensfall, als nämlich die theologische Facultät dem um die katholische Religion und um den katholischen Charakter der altehrwürdigen Wiener Hochschule hochverdienten Dr. Juris utriusque Georg Eder den theologischen Baccalaureat ohne weitere Bedingung ertheilte.

Der geschichtlich interessante Vortrag des Herrn Dr. Hasel wurde von der Versammlung aufmerksam angehört.

Hierauf motivirte Herr Dr. Häusle auf Grundlage der hohen Ortes genehmigten Versammlungsstatuten (§§. 5 und 6) einen Antrag auf eine freie wissenschaftliche Conferenz „über die zweckmäßigste Abfassung der von dem hochw. Episcopate ausgeschriebenen Religionslehrbücher an den k. k. österreichischen Gymnasien."

Nachdem sowohl diese Conferenz, als der für die erste Versammlung bestimmte dritte Vortrag auf die nächste Versammlung, diese selbst aber auf die ersten Tage des künftigen Monats anberaumt worden war, schloß der vorsitzende Decan, Herr Dr. Hauswirth um 7 1/2 Uhr diese erste wissenschaftliche Zusammenkunft.

2.

Die zweite wissenschaftliche Versammlung des theologischen Doctorencollegiums zu Wien.

Diese fand am 11. Februar d. J., Abends 5 Uhr, in dem Universitäts-Consistorialsaale statt. Zuerst las Herr Dr. Häusle in einem einstündigen Vortrage unter sichtlicher Theilnahme der zahlreich anwesenden Facultätsmitglieder die Einleitung zu einer größern Abhandlung, in welcher die „geschichtliche Entwickelung des Begriffes: Promotionsfacultät" gegeben werden soll.

Im Eingange des Vortrages wies Herr Dr. Häusle auf die Bedeutung hin, welche wissenschaftlichen Vorträgen über Universitäts- und Facultätsgeschichte in der Gegenwart und insbesondere an der

zweitältesten theologischen Facultät diesseits der Alpen zukomme. Als das provisorische Gesetz vom 28. September 1849 die Eine, seit ihrer Gründung im Jahre 1384 ungetheilt bestandene theologische Facultät in zwei Collegien auflöste, habe es Beiden als gemeinschaftliche Aufgabe die Pflege der höhern, über die bloße Seelsorgerbildung hinausgreifenden theologischen Wissenschaft und insbesondere dem Professorencollegium den akademischen Lehrstuhl, dem Doctorencollegium aber das Promotionsrecht zugewiesen. In dieser Zuweisung der gemeinschaftlichen und der besondern Aufgabe für beide Collegien liege deutlich die Anerkennung der bevorzugten Stellung unserer alten Facultäten nach ihrer dreifachen Wirksamkeit: als höhere Unterrichtsanstalt, als höhere wissenschaftliche Instanz und als Promotionsfacultät; in dieser Zuweisung der besondern Aufgabe für die modernen Doctorencollegien liege zugleich die Stellung angedeutet, welche diese Collegien, ihr ernstes wissenschaftliches Streben vorausgesetzt, vor Allem einzunehmen und auszufüllen haben, wofern sie fürderhin geschichtlich und rechtlich, organisch und zeitgemäß in der Universität fortbestehen sollen. Die Doctorencollegien werden die Promotionsfacultät im vollsten Sinne des Wortes und in so lange fast mit einer gewissen Ausschließlichkeit darzustellen haben, als wie lange der Dualismus beider Collegien nicht durch die höhere Einheit der ungetheilten Facultät beseitigt werde. Von diesem Standpuncte betrachtet, lege sich eine gründliche Durchführung des angekündigten Thema's als zeitgemäß und gewissermaßen als dringlich nahe.

Bevor der Herr Vortragende zur Diathese des von ihm gewählten Stoffes übergehen könne, glaube er in einigen allgemeinen Zügen den Ursprung und das Wesen der Universitäten überhaupt, sodann das Unterschiedliche der ältern und der neuern Universitäten auseinandersetzen zu müssen, weil sich gerade auf diesem Wege eine zweckmäßige Abtheilung des Stoffes ergebe.

Was nun den Ursprung der Universitäten betreffe, so lasse sich dieser als ein idealer und als ein geschichtlicher bezeichnen. Der ideale Ursprung der Universitäten liege in dem natürlichen Streben des menschlichen Geistes nach der Selbstverständigung über Das, was uns in der Natur, in der Geschichte, in der Religion und in dem

Wesen unseres eigenen Geistes gegenständlich gegenübertritt. Diesen idealen Ursprung haben alle ältern Schriftsteller über Universitätswesen, z. B. Conring, Duboullai, im Auge gehabt, wenn sie den geschichtlichen Ursprung der Universitäten in eine sehr frühe Zeit zurückdatirten. Die Erwägung des idealen Ursprunges der Universitäten habe aber namentlich für den Theologen eine ganz besondere Bedeutung. Es bestehe nämlich, nach der Ansicht des Herrn Vortragenden, ein wesentlicher Unterschied zwischen der Theologie als Wissenschaft und zwischen dem christlichen Religionsunterrichte als solchem, und in so ferne denn auch zwischen dem akademischen Lehramte und zwischen der Predigt des Evangeliums. Das kirchliche Lehramt und die katholische Wissenschaft seien nicht reine Wechselbegriffe und die Aufgabe der kirchlichen Lehrgewalt erscheine gegenüber der Wissenschaft mehr normativ und correctiv, als selbstproductiv und wissenschaftlich durchführend. Kirche und Wissenschaft stehen also in einem gewissen Sinne eben so neben einander, wie die göttliche Gnade und die Freithätigkeit des Menschen.

Diese Stellung der Wissenschaft zur Kirche habe im Laufe der Zeit die Universitäten über die stillen Mauern der Domschule und über die engen Grenzen der einzelnen Diöcese hinausgeführt und zu einer Institution in der Gesammtkirche umgeschaffen. Aus eben diesem Grunde seien denn auch die Universitäten und die theologischen Facultäten bis zu ihrer Säcularisation der unmittelbaren Oberaufsicht des Apostolischen Stuhles unterstellt geblieben und die größten Päpste seien fortan bemüht gewesen, der kirchlichen Lehrauctorität ihre Rechte in einer Weise zu sichern, daß durch diese die freie Bewegung und Entwickelung der Wissenschaft nicht behindert wurde. Aus diesem Gesichtspuncte und im Interesse der höhern wissenschaftlichen Aufgabe der theologischen Facultäten sei, nach der unmaßgeblichen Ansicht des Herrn Vortragenden, auch in der Gegenwart eine zeitgemäße Repristrination ihrer frühern Stellung zur Kirche recht sehnlich zu wünschen.

Was aber den geschichtlichen Ursprung der Universitäten betreffe und den mit diesem geschichtlichen Ursprunge zugleich gegebenen Zusammenhang der Universität mit der Kirche, so lasse der Herr Vortragende den Nachweis dieses Ursprunges und Zusammenhanges nur deßwegen bei Seite, weil er bereits in der „Zeitschrift" der

hiesigen theologischen Facultät (Band II., Heft 2) eben so umfassend als gründlich und in steter Rücksicht auf unsere eigenen Universitätsverhältnisse gegeben worden sei.

Ueber das Wesen der Universitäten bemerkte der Herr Vortragende unter Anderm, daß ihre Aufgabe darin liege, das Beste und Würdigste mitzutheilen, was in jeder Zeit die Wissenschaft darzubieten habe, daß der eigenthümliche Reiz und die Würde des akademischen Lehramtes in der selbstthätigen Neugestaltung der Wissenschaft und in der mehr oder weniger unabhängigen Mittheilung der mit lebendigem Geiste gewonnenen und aus echter und religiöser Liebe zur wahren Wissenschaft hervorgegangenen selbsteigenen Erkenntniß bestehe.

Den Unterschied der ältern und der neuern Universitäten leitete Herr Dr. Häusle zunächst aus der geringern Anzahl derselben in frühern Zeiten und aus der Stellung ab, welche die alten Universitäten in der Reihe der Bildungsmittel eingenommen haben. Diese sei ursprünglich viel wichtiger gewesen und später durch die sogenannten Mittel- und Specialschulen, durch die ungeheuere Masse der überall verbreiteten Bücher und durch die modernen gelehrten Gesellschaften und Akademien herabgedrückt worden. Die geringere Anzahl der Bildungsmittel habe eine längere Studienzeit herbei-, und den Universitätslehrern selbst Männer reifern Alters und in Amt und Würden als Schüler zugeführt; aus diesem letztern Umstande erkläre und behebe sich denn auch das anscheinend Widersinnige der (demokratischen) Universitätsverfassung der nach der Juristenschule zu Bologna gebildeten Hochschulen in Italien, Spanien und Frankreich. Ein weiterer Unterschied der ältern und neuern Universitäten ergebe sich aus der Art ihrer Entstehung. Die ältern Universitäten haben sich aus sich selbst heraus entwickelt und organisirt; die spätern seien von Fürsten und Städten gestiftet worden und haben entweder die universitas scholarium der Juristenschule zu Bologna, oder die universitas magistrorum der Theologenschule in Paris zum Muster genommen. Dem vom Collegiengelde lebenden Doctor der alten sei der besoldete Professor der neuen Universität gegenübergetreten. Von dem Ruhme einzelner Lehrer sei die alte, von dem Mäcenate weiser Fürsten sei die neue Universität stets abhängig gewesen; Blüthe oder Verfall beider lassen sich aus den angegebenen Factoren erklären.

Rücksichtlich der Abtheilung des gewählten Thema's bemerkte der Herr Vortragende, an das bereits Erwähnte anknüpfend, weiter: Paris und Bologna seien wegen ihres Alters und Ruhmes für die Einrichtung der spätern Universitäten maßgebend gewesen, und da diese beiden Hochschulen ihren innern Organismus schon in sehr früher Zeit zum Abschlusse gebracht haben, so sei dieser, als ein gleichsam fertiger, auf alle spätern Universitäten übertragen worden; namentlich habe sich der Begriff: Promotionsfacultät schon vor der Gründung der Wiener Universität wenigstens an der Rechtsschule zu Bologna geschichtlich herausgebildet und völlig, wenn auch vor der Hand in wenig erquicklicher Weise, abgeschlossen. Aus dieser geschichtlichen Wahrnehmung ergebe sich aber unter ausdrücklicher Beziehung derselben auf die Wiener Universität die ganz natürliche Diathese der vorgelegten Abhandlung. Diese zerfalle nämlich in zwei Hälften, deren Erste die geschichtliche Entwickelung der Promotionsfacultät vor der Gründung der Wiener Hochschule in sich fasse, während die Zweite der Entwickelung dieses Begriffes von 1365 bis in unsere Zeiten sich zuwende und namentlich zu zeigen habe, wie dieser Begriff als ein bereits fertiger in die Verfassung der Universitäten diesseits der Alpen aufgenommen, in diesen selbst ein neues zeit- und ortsgemäßes Entwickelungsstadium eröffnet habe.

An diese Einleitung knüpfte der Herr Vortragende, der ersten Hälfte seiner Abhandlung gleichsam vorgreifend, noch einige Bemerkungen über die geschichtliche Entwickelung der Begriffe: universitas und facultas. Man müsse bei allen alten Universitäten ein Doppeltes unterscheiden, nemlich die Corporation und die Schule. Ihr corporativer Charakter habe sich ursprünglich in der Association nach Landsmannschaften oder Nationen und neben diesen bald auch in der Association nach Facultäten ausgesprochen. Die Association nach Landsmannschaften, die sogenannten akademischen Nationen mit ihren Procuratoren und Stiftungen würden, als ein eben so lebens- wie bildungsfähiges Institut, besonders an der Wiener Hochschule, wo viele Stiftungen auf dieses Princip gegründet seien, eine vorzügliche Beachtung verdienen. Der Ausdruck: Universitas sei ursprünglich nur im corporativen Sinne genommen worden und

habe je nach dem Grundprincipe der Universitätsverfassung bald die **universitas** scholarium, bald die **universitas** magistrorum, und in diesen Kreisen selbst wieder bald eine landsmannschaftliche, bald eine fachwissenschaftliche Corporation bedeutet. So sei die Juristenschule zu Bologna, nach dem Vaterlande der Scholaren, ursprünglich in eine **universitas** Citra montanorum und in eine universitas Ultra montanorum auseinander gegangen, welche jede unter einem eigenen Rector standen; während die später entstandene Theologenschule daselbst, als Facultät eine **universitas Theologorum** (**sc. magistrorum**) bildete. Im Gegensatze zur Universität, als Corporation, habe die Schule gewöhnlich **studium** generale geheißen, nicht etwa von der Gesammtheit der Wissenschaften, sondern weil sie auch Fremden (den Nationen) geöffnet war und wegen dem Promotionsrechte. — Der Name: **Facultas** habe im akademischen Sprachgebrauche ursprünglich eine Fachwissenschaft bedeutet und sei später auf die Corporation der Lehrer derselben und der verwandten Fachwissenschaften übergegangen.

Auf diesen Vortrag folgte eine freie wissenschaftliche Conferenz über die „zweckmäßigste Art, die von dem hochwürdigsten Episcopate für die österreichischen Gymnasien ausgeschriebenen Religionslehrbücher abzufassen.“ Der Herr Decan des Doctorencollegiums, Dr. Hauswirth, eröffnete die Discussion mit einer wohlberedten Hinweisung auf die Preisausschreibung des hochwürdigsten Episcopates und brachte die für die zweite Unter-Gymnasialclasse vorgeschriebene „Erklärung aller gottesdienstlichen Handlungen der katholischen Kirche“ auf die Tagesordnung. Hierauf entwickelte Herr Dr. Hasel die Nothwendigkeit und den Nutzen einer solchen „Erklärung“ und brachte in einem eben so umfassenden, als einläßlichen Referate die einschlägige, sowohl ältere als neuere und neueste Literatur zur Sprache. In der nunmehr folgenden Besprechung, an welcher sich fast alle anwesenden Mitglieder mehr oder weniger betheiligten, wurde vor Allem auf die eigenthümliche Schwierigkeit hingewiesen, welche einer solchen Arbeit aus der Forderung erwachse, daß sie einerseits alle gelehrte Deduction zu vermeiden und andererseits durchweg wissenschaftlich begründet sein müsse. Der katholische Cultus

als der großartigste Wiederschein des dreifachen Amtes Christi und seiner heiligen Kirche, als der Zeuge und Dolmetscher des christlichen Glaubens, des christlichen Lebens und der stetigen Entwickelung der Kirche auf ihrem Gange durch die Weltgeschichte, bilde aber dennoch einen Gegenstand der Darstellung, bei dessen Herrlichkeit die Schwierigkeiten sich leichter besiegen lassen. Eine besondere Aufmerksamkeit verdiene die richtige Abtheilung und Einreihung der in diese „Erklärung“ gehörigen Gegenstände, als da sind: die heiligen Orte, die heiligen Zeiten, die heiligen Handlungen, die heiligen Geräthe, die heiligen Personen, die heilige Kunst, die Kirchensprache u. s. w. Als leitender Faden für die Einreihung der übrigen Gegenstände wurden die heiligen Zeiten — anerkannt. Auf das heilige Meßopfer als Mittelpunct des katholischen Cultus wurde in warmberedter Weise hingewiesen. Schließlich wurde noch von mehren Seiten her der Wunsch ausgesprochen, daß die üblichen Vorträge über Liturgik in den Clerical-Seminarien eine noch größere Ausdehnung und echt wissenschaftliche Begründung erhalten und daß selbst bei den geistlichen Meditationen und Uebungen das Substrat recht häufig aus den priesterlichen Amtsbüchern genommen werden möge, damit durch eine wissenschaftlich-gründliche Erklärung aller Bestandtheile des Breviers, des Missals, der Agende u. s. w. nicht nur der künftige Priester selber in das vollste Verständniß der ihm übertragenen heiligen Handlungen eingeführt werde und eben dadurch seinen schönen Beruf doppelt liebgewinnen lerne, sondern damit er auch im Stande sei, aus dem so erlangten allseitigen Verständnisse auch dem gläubigen Volke den Einblick in den wahren Geist, in die Schönheit und Erhabenheit des neutestamentlichen Cultus mit Kraft und Nutzen zu eröffnen.

Der Schluß der Versammlung erfolgte um 7 Uhr Abends.

(Für die Vorbemerkung besonders verantwortlich Dr. Häusle.)

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

4.

Beiträge zur Logologie des Evangelisten Johannes.

Erster Artikel.

Exegetische Entwickelung der Logoslehre.

Joh. 1, 1. 4.

Daß der Evangelist Johannes im Prolog [1]) zu seinem Evangelium seine Lehre vom Logos niedergelegt habe, läßt sich durch eine einfache Vergleichung mit den übrigen Stellen der johanneischen Schriften erweisen, in denen keine weitern Bestimmungen des Logos aufgefunden werden können, die nicht schon im Prologe selbst aufgestellt wären.

Der Prolog kündigt sich sowohl durch seinen Inhalt, als auch durch seine Sprache, die dem Inhalt entsprechend ein philosophisches Gepräge an sich trägt, als ein für sich abgeschlossenes Ganzes an, ohne jedoch den Zusammenhang mit dem Evangelium so zu unterbrechen, daß man zu der Vermuthung sich veranlaßt zu finden Grund hätte, im Prolog eine spätere gnostische Zuthat zu erkennen, sondern man wird, hat man sich anders vorerst über den Gehalt des Prologes orientirt, die schönste Harmonie zwischen ihm und dem

---

[1]) Unter Prolog verstehen wir Joh. I, 1—18. in Uebereinstimmung mit den neuesten und berühmtesten Exegeten: Lücke, Com. I. 249, Ad. Maier, Com. I. 143, De Wette S. 11, Baur, kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien. Tübingen 1847 u. n. a.

Evangelium entdecken, ja sogar einen nothwendigen ergänzenden Abschnitt zu der von Johannes berichteten evangelischen Geschichte (wie sich später zeigen wird) erkennen müssen.

Als hauptsächlichster Inhalt des Prologes erscheint uns die Angabe des Wesens und Wirkens des Logos, und seiner Aufnahme von Seiten der Welt.

Betrachten wir nun zuvörderst das Wesen und Wirken des Logos, so sind die Merkmale desselben in folgenden Bestimmungen ausgedrückt:

A. v. 1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. v. 2. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

B. „ 3. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.

C. „ 4. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

D. „ 14. Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς) πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Vor Allem handelt es sich um die Beantwortung der Frage, was sich Johannes unter Logos gedacht habe; ob sein Logos blos ein göttlicher Name, oder eine göttliche Eigenschaft, oder göttliche Kraft und dergleichen, oder vielmehr eine göttliche Hypostase sei.

Uns liegt es ferne, alle jene gelehrten Spielereien, die mit dem Logos getrieben wurden, aufzuzählen, welche durch eine den Gehalt der johanneischen Logoslehre verschmähende, nur den Ausdruck Logos berücksichtigende Speculation, oder durch Mißverständnisse des Prologs veranlaßt wurden. Zu der erstern Art von Versuchen müssen wir Daub's [1]) Ansicht vom Logos rechnen, die er in seiner Abhandlung „über den Logos, ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen" in „einer spröden Form,"

---

[1]) In den theologischen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit 1833. 2. Heft.

wie Strauß [1]) bemerkt, darlegt, deren Angelpunct in der Nachweisung beruht, daß nicht blos der Satz: „Gott ist der Logos,“ sondern auch der andere „der Logos ist Gott“ zugleich gelte, ein Nachweis, welcher nur darauf sich fußet, daß von vorneherein Logos eben so sehr ein göttlicher Name des Absoluten ist, wie „Gott“ selbst nur als Ausdruck des göttlichen Wesens gilt, welche Namen jedoch nicht zufällig angenommen, sondern vielmehr als von Gott selbst dem Menschen in die Vernunft gegebene anzusehen seien.

„Wenn die Vernunft,“ bemerkt unter Andern Daub (a. a. O. S. 408), „einerseits auf den Namen und Gedanken Gottes und auf deren Gegenstand Gott selbst, anderseits auf sich, als die des Gedankens und der Sprache mächtige reflectirt, so wird jener von ihr aus diesem Grunde für den denkenden und zugleich für den anerkannt werden, dessen sich äußerndes Denken als ein Sprechen vorzustellen, die Vernunft selbst gestattet.“

„Er heißt Gott, Jehova, Allah . . . u. dergl. weil er, indem Gedanken nicht ohne Namen, sondern an sich der Name selbst, und indem der unbedingt active und mit seinem Gegenstande, dem Wort identische, wie das Princip seiner selbst, mithin des Namens, so das des Seins und Lebens und der Intelligenz und des Willens und der das Denken, Wissen und Wollen bedingenden Sprache ist.“

„Diese Namen sind aber nicht zufällig; denn ist Gott nicht der Logos, heißt er nur so: so heißt er auch nur Gott; und es wäre consequent, daß, wenn der Name λόγος aufgegeben wird, auch der Name θεός aufgegeben, also die Logomachie damit beendigt würde, daß die Theologie gar nicht anfängt.“ (a a. O. 390.) Zu dieser speculativen Erörterung über den Logos, die Lücke [2]) als „eine Metaphysik des Logosbegriffs in Hegel'scher Dialektik, jenseits aller Historie und Auslegung“ bezeichnet, bedarf kaum bemerkt zu werden, wie wenig sie geeignet sei, sich exegetisch rechtfertigen zu lassen.

---

[1]) Charakteristiken und Studien. Leipzig 1844. S. 146. 147, wo ein Auszug obiger Abhandlung sich findet.

[2]) Lücke, Commentar über das Ev. Joh. I. Thl. 3. Auflage, Bonn 184 S. 649. Anm.

Wie möchte man doch schon im ersten Verse, um von den übrigen zu schweigen, in den Worten „ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν" einen erträglichen Sinn finden können, wenn sowohl λόγος als θεός nur Bezeichnungen Eines Gottes sind?

Hat hier nun Daub unter Logos nur eine Bezeichnung des göttlichen Wesens, einen göttlichen Namen verstanden, so faßt Paulus [1]), dem exegetischen Verständnisse schon näher, den Logos als das göttliche Macht- oder Schöpferwort auf. Auf diese Weise ist Logos wenigstens etwas Anderes als ein bloßer Name Gottes, und die Schwierigkeit, in die man unter Voraussetzung der Daub'schen Ansicht geräth, fällt wenigstens weg. Paulus selbst läßt nun Johannes so sprechen: Wahr ist, daß „im Anfang das Wort war, dies Wort war aber bei Gott, nicht außer ihm — kurz, das Wort war Gott selbst." (a. a. O. S. 150.) Vom athanasianischen Dogma, bemerkt er weiter, könne jedoch hierorts keine Rede sein; denn Johannes habe mit seiner Logologie nichts Anderes beabsichtigt, als dem Begriffe Logos den uralten Sinn, wie er sich in Genesis 1, 1 ff. findet, zu vindiciren, um damit seiner Zeitgenossen irrthümliche Speculationen über den Logos zurückzuweisen, „was gewiß dem Johannes die größte Ehre machte." (a. a. O. S. 121.)

Den Beweis für seine Behauptung glaubt er, wie folgt, führen zu können. Weil ἐν ἀρχῇ Joh. I, 1. auf den Anfang der Genesis hinzielt, so müsse sich auch der ganze Satz dorthin beziehen, d. h. es müsse unter Logos das Schöpfungswort, wie in der Genesis verstanden werden. Ist nun schon unter der Voraussetzung der Identität der Bedeutung von ἐν ἀρχῇ Joh. I, 1. mit בְּרֵאשִׁית in Genesis 1, 1. die Consequenz im obigen Schlusse nicht einzusehen, um so weniger kann der Folgerung des Schlusses Glauben geschenkt werden, wenn sich nachweisen läßt, daß unter ἐν ἀρχῇ etwas ganz Anderes zu verstehen ist, als unter jenem „Anfang" in der Genesis. — Die Differenz der Bedeutungen beider Stellen aber ergibt sich sogleich aus Joh. 1, 3., wo bemerkt wird, durch das Wort seien alle Dinge

---

[1]) Paulus, Memorabilien, 8. Stück S. 118.

geschaffen „πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο." Die für den Logos geltende ἀρχῇ ist sonach eine ganz andere, als die, welche auf die Welt bezogen wird, daher denn auch ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1. nicht für identisch mit jenem בְּרֵאשִׁית in Genesis 1, 1. zu nehmen ist, ja mit jenem ἀρχῇ ist vielmehr der Begriff der Vorweltlichkeit verknüpft, woran in Genesis 1, 1. entfernt nicht gedacht werden kann [1]).

Es fällt sonach die ganze Argumentation des Paulus zusammen, abgesehen davon, daß der von Paulus angenommenen Bedeutung des Logos sich viele andere exegetische Schwierigkeiten entgegenstellen, die im weitern Verlaufe namhaft gemacht werden.

Wir wenden uns sofort zu denjenigen Versuchen, welche im Verständniß des Logos einen Schritt weiter gethan und unter demselben eine personificirte göttliche Kraft, oder die göttliche Weisheit verstehen.

„Die meisten Theologen," bemerkt Prof. Süskind [2]), indem er Teller, Löffler, Schmidt, Stäudlin, Lindemann, Ekermann, Ammon, Kannabich und Andere citirt, „die meisten Theologen, die sich über die Stelle (Joh. 1, 1.) erklärt haben, scheinen darin übereinzustimmen, daß unter dem Logos kein concretes Subject, weder im arianischen, noch im athanasianischen Sinne, sondern blos ein Abstractum, die personificirte Kraft und Weisheit zu verstehen sei." Im Einverständnisse hiermit glaubt Bengel [3]) nach Aufstellung der Alternative, im Prolog sei entweder das Abstractum der göttlichen Macht und Weisheit, oder das Concretum des Philonischen Logos gemeint, ersterer Ansicht den Vorzug geben zu müssen. Ja auch in neuester Zeit übersetzt noch Dr. Bruch [4])

---

[1]) Vergl. Lücke, I. 294. Ad. Maier, Commentar über das Ev. Joh. I. 144. Meyer, Commentar über das N. T. II, 2. S. 19. De Wette Evang. Joh. S. 15. Staudenmaiers Dogmatik II. 534 u. A.

[2]) Magazin für christliche Dogmatik und Moral, Tübg. 1803. X. Stck. S. 2 ff.

[3]) Observat. de logo Johanneo Part. I. 1824. s. opp. acad. pag. 409. s. Programm de logo Joh. S. 17. Aehnlich auch Schultheß und Schleiermacher, Cfr. Bäumlein, Versuch die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tübg. 1828. S. 77.

[4]) Lehre von den göttlichen Eigenschaften 1842. S. 233, vergl. Zukrigl, wissenschaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre. Wien 1846.

λόγος mit göttlicher Weisheit, der jedoch von Zukrigl (S. 326) hinreichende Abfertigung und Widerlegung gefunden hat. Wie wenig sich aber auch die Erklärung des Logos mit göttlicher Weisheit, schaffender Kraft, oder erleuchtender Lehre Jesu und dergl. auch unter der Voraussetzung, daß sie personificirt seien, exegetisch rechtfertigen lasse, geht schon aus der Entgegensetzung Johannes des Täufers gegen das Licht, über das er Zeugniß geben soll, hervor, v. 8, denn ohne allzu große Härte kann nie eine Personification einer Person, oder einer Hypostase entgegengestellt, wohl aber wie Proverb. VII. 6 ff. und VIII. 1 ff. eine Personification der andern entgegengesetzt werden. Wenn wir aber unter dem Ausdrucke φῶς eine Hypostase denken müssen, so kann es nur die des Logos sein. Wird nemlich durch die unter φῶς verstandene Hypostase die Welt geschaffen (v. 10.), so könnte ohne Widerspruch nicht zugleich auch durch den Logos Alles erschaffen sein, mögen wir πάντα und κόσμος identisch oder κόσμος (in engerer Bedeutung) als einen Theil von πάντα ansehen.

Daß der Logos die unter φῶς verstandene Hypostase sei, zeigt sich auch aus der in v. 10. vorliegenden Construction ad sensum, wo αὐτὸν statt des erwarteten αὐτὸ zu lesen ist, worunter offenbar nur λόγος verstanden werden kann [1]). Ebenso wie bei φῶς können wir aus v. 11. die Hypostase des Logos aus dem Gegensatze der ἴδιοι, die ihn nicht aufnehmen, erweisen; denn unter λόγος blos eine Personification im Gegensatze von ἴδιοι zu denken, wäre mehr, als eine barbarische Härte.

Es hat also Logos zum mindesten eine hypostatische Existenz, und ist nicht eine Personification der Weisheit, des Schöpfungswortes, oder der erleuchtenden Lehre Christi und dergl., geschweige blos ein göttlicher Name, wie Daub, oder das Schöpfungswort, wie Paulus es will, zu verstehen.

---

[1]) Diese gew. Argumentation stützt sich natürlich auf die Voraussetzung, daß φῶς in v. 9. und 10. Subject ist. Wäre aber φῶς nicht Subject, so ist es der Logos; und wäre dies, so hätten wir das Ziel schneller erreicht, wornach wir strebten. Dem Gedankengange von v. 5. an ist es aber angemessener,

Der schlagendste Beweis von der Hypostase des Logos liegt aber in v. 14, wo des Logos Menschwerdung behauptet, sein Wohnen unter den Menschen als Fleischgewordener in der Fülle von Gnade und Wahrheit ausgesprochen, und dessen Herrlichkeit ausdrücklich als die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater bezeichnet wird.

Zuvörderst wird jeder Versuch, den Logos als Personification aufzufassen, an „σὰρξ ἐγένετο" wie an einer Klippe zerschellen [1]). Aber auch die Aussage vom Logos, daß er „ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα," werden wir als einen treffenden Beweis für die Persönlichkeit des Logos anwenden müssen, da von einer unpersönlichen Hypostase, zumal von einer göttlichen, wie sie nach Joh. 1, 1. vorauszusetzen ist, ein Wohnen unter den Menschen kaum ausgesprochen werden kann. Betrachten wir vollends die Herrlichkeit des Logos, als die des Eingebornen vom Vater, so können wir nur darin zum mindesten einen weitern Beweis der Persönlichkeit des Logos finden. Demnach sind auch alle jene Behauptungen [2]) zurückzuweisen, welche auf den Grund von 1. Joh. 1, 1 ff. sagen, der Logos sei unpersönlich, weil dort immer das Neutrum „ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς... ὃ ἐθεασάμεθα... ὃ ἑωράκαμεν..." stehe; aber es setzt nach seiner ganzen Anlage der Brief das Evangelium voraus, und letzteres ist früher, als ersterer entstanden [3]), weßhalb das Verständniß des Logos nicht aus dem Briefe, sondern umgekehrt das des Briefes aus dem Evangelium zu entnehmen ist. Diesem persönlichen Logos wird nur v. 1. göttliche Natur zugeschrieben. Da nun „göttliche Natur" doppelsinnig ist und einige [4]) Exegeten in ihr Wesensverschiedenheit, Andere [5]) Wesenseinheit mit Gott finden, so wollen wir vorerst mit De

---

γῶς als das Subject zu fassen. Cfr. Süskind a. a. O. S. 22. De Wette S. 19 u. A.

[1]) Cfr. Süskind l. c.

[2]) Wie dies der unbekannte Verfasser der Schrift „Jesus der Gottessohn oder der Weltmessias, ein neuer Versuch über den Logos Joh. 1, 1 ff." gethan.

[3]) Cfr. Hug's Einleitung II. S. 222. 4. Auflage 1847.

[4]) Z. B. Lücke, Comment. I. S. 301.

[5]) Comment. v. Meyer, S. 22. Ad. Maier, 146.

Wette [1]) θεός mit „Gott" übersetzen und dieses Prädicat unbestimmt lassen, da es jedenfalls nicht angeht, θεός in das Adjectiv θεῖος aufzulösen, wie es Dr. Bruch [2]) gethan. Wir sind nun exegetisch beim Logos, als einem persönlichen Wesen, welchem Vorzeitlichkeit, ein Sein bei Gott voll von Lebens- und Lichtfülle und v. 14. Fleischwerdung zugeschrieben wird, angelangt. Wir sind anmit auch zu dem Puncte fortgeschritten, die Frage zu beantworten, in welchem Verhältniß dieser Logos mit dem historisch erschienenen Messias stehe. Daß Johannes mit dem Ausdrucke „Logos" das Wesen Jesus bezeichnen wolle, hat Bäumlein [3]) aus der Verwechslung des Subjectes λόγος mit dem Subjecte Jesus Christus zu beweisen gesucht. Wahr ist, daß in v. 14. λόγος noch das Subject ist, mit v. 15. aber bereits Christus als solches subintelligirt und v. 17. deutlich Christus genannt wird.

Hieraus dürfen wir schließen, daß unter dem Logos Christus verstanden werden müsse. Auch aus v. 15. könnte man denselben Schluß ziehen, insofern der dort sich findende Ausspruch des Täufers sich ganz deutlich auf eine historische Person bezieht, unter welcher nur Christus gedacht werden kann. Der schlagendste Beweis liegt aber in v. 18. im Vergleich mit v. 14. Im v. 18. ist unwidersprechlich unter dem μονογενὴς υἱός Jesus Christus verstanden.— Aber auch im Logos ist die Glorie des Eingebornen anschaubar (v. 14.), woraus natürlich die Identität von λόγος und Jesus folgt. Ist nun somit unter Logos und Jesus Eine Persönlichkeit verstanden, so ist für uns Dreifaches gewonnen; einmal ist zu der Logosidee ein neues Merkmal hinzugekommen — es ist mit derselben zugleich auch der Begriff des historischen Messias verknüpft, — sodann sind wir berechtigt, alle Aussprüche Christi über seine Wesenheit zum Verständnisse der Logoslehre anzuwenden, um das, was wir, blos auf exegetischem Wege gehend, im Ungewissen lassen mußten, zur völligen Gewißheit herauszustellen, auch wird durch das nun hinzugekommene Merkmal die Persönlichkeit des Logos genügend bestätigt.

[1]) a. a. O. S. 15.
[2]) a. a. O. S. 233.
[3]) a. a. O. S. 77.

Zwar glaubt Lücke gegen Letzteres [1]) Einsprache thun zu müssen da er der Meinung ist, die reele Persönlichkeit Christi auf Erden setze die Unpersönlichkeit des Logos voraus; aber sein Grund besteht einzig darin, daß er eine zeitlich menschliche und ewig göttliche reale Persönlichkeit in Christo nicht vereinigt denken könne.

Wir vollenden sofort das Bild des Logos, indem wir die Aussprüche Christi in die bereits aufgefundenen Umrisse hineintragen. Haben wir exegetisch in „ἐν ἀρχῇ" die Vorzeitlichkeit des Logos erschlossen, so ist mit Rücksicht auf Joh. 17, 5. wegen des „πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι" jener Begriff der Vorzeitlichkeit bestätigt. Aber mit dem Begriffe der Vorzeitlichkeit ist zugleich nach biblischem Sprachgebrauche der Begriff der Ewigkeit gegeben, sofern nach demselben jedes vorzeitliche Sein als ein unbegrenztes ewig erscheint. Cfr. Ps. 90, 2. Prov. 8, 23. Eph. 1, 4.

Die Gottheit des Logos nachzuweisen, ist auch jetzt keine Schwierigkeit mehr; insofern das im Evangelium ausgesprochene Bewußtsein Christi von sich selbst jenem θεός, das wir eben unbestimmt lassen mußten, die nähere Bestimmung der Bedeutung gibt.

Aus dogmatischen Gründen namentlich hat man die gleiche Wesenheit Christi mit dem Vater geläugnet und Christum einem von Gott gesandten Weisen, einem Propheten, oder einem Gottes Gesandten, der auf irgend eine Weise am göttlichen Wesen Antheil habe, gleichgehalten, welcher aber durchaus nicht, wie der Vater, die Fülle der Gottheit in sich trage, und um diese Ansicht zu verfechten, es

---

[1]) Com. I. S. 378. „Ich verkenne die Bedenklichkeit dieser Erklärung (d. h. die ewige Präexistenz des Logos sei nur im idealen Sinn, d. h. von dem ewigen Worte Gottes im Sinne des A. T. verstanden) nicht, aber sie verschwindet mir vor der Unmöglichkeit, eine doppelte reele Persönlichkeit, eine ewige göttliche und zeitlich menschliche in Christo, sowohl verschieden, als ununterschieden in einander aufgelöst zu denken, und damit einen solchen specifischen Wesensunterschied zwischen ihm und uns seinen Brüdern zu setzen, wodurch nicht nur der wahre Menschensohn, sondern auch der wahrhaft erlösende Gottessohn für mich (!) undenkbar würde." Quod ego non intelligo, et esse et fieri nequit!! Aehnliches wie Lücke lehrte schon Beryllus von Bostra, vgl. theol. Quartalschrift, Jahrg. 1848. I. S. 63. 67 ff.

nicht an exegetischen Gründen fehlen lassen. Zuvörderst wird dem Beweise der Gottheit des Logos aus Joh. 1, 1. „θεὸς ἦν ὁ λόγος“ die Spitze dadurch abgebrochen, daß man den weitern Gebrauch von θεός in der Bedeutung „Stellvertreter Gottes“ urgirt; sofort werden die zahlreichen Stellen, in welchen Christus „von Einem gesendet sein“ und „Ausgehen vom Vater“ redet, wie z. B. Joh. 8, 42. eifrigst gesammelt, um nachweisen zu können, daß schon im Geschäfte Jesu, als eines Abgesandten vom Vater, dessen Unterordnung und somit jene Wesensverschiedenheit begründet liege [1]).

Wahr ist, daß das N. T. θεός in einer weitern Bedeutung kennt, und gerade deßhalb sahen wir uns oben veranlaßt, „θεὸς ἦν ὁ λόγος“ nicht sogleich im athanasianischen Sinne zu fassen. — Wenn man aber jenes „ἐξελθεῖν“ mit „ἀποσταλῆναι“ identisch erklärt, und das „Ausgehen des Sohnes vom Vater“ als ein „Abgesandt werden“ (wie bei den Propheten) übersetzt, so hat man die größte Willkürlichkeit sich zu Schulden kommen lassen. Denn in Joh. 8, 42. ist deutlich der Unterschied zwischen „Ausgehen vom Vater“ und „Gesandtsein“ statuirt; sollte nemlich ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πατρός durch ἀποσταλῆναι erklärt werden, so müßte οὐ γάρ und nicht οὐδὲ γάρ stehen [2]). Auch ist es dem Sprachgebrauche nicht angemessen, ἐξελθεῖν dem ἀποσταλῆναι gleichzusetzen, weßhalb unter „ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πατρός“ das „Herkommen von dem Vater dem Wesen nach,“ oder „ein Hervorgehen aus dem Wesen des Vaters“ verstanden werden muß, worin bereits eine Gleichheit des Wesens des Sohnes mit dem des Vaters liegt, man müßte nur emanatisch die allmälige Verschlechterung des Urstoffes im Processe des Ausfließens annehmen, woran hier entfernt nicht gedacht werden kann. Näher bestimmt wird das Ausgehen vom Vater durch die

---

1) So schließt M. W. L. Christmann in seiner von monströsen Phrasen strotzenden Schrift: Ueber Tradition und Schrift, Logos und Kabbala,“ Reutl. 1825. S. 58. 59.

2) Dies beachtet Köstlin „Lehrbegriff des Ev. Joh. ꝛc. S. 97. nicht, ja sogar Adalbert Maier sagt ἀπὸ θεοῦ ἐλθεῖν = πεμφθῆναι 1, 278. wo er 8, 42. citirt.

oft sich wiederholende Behauptung Christi, daß er υἱὸς τοῦ θεοῦ sei. —

Aber auch hier ist υἱὸς θεοῦ nicht im weitern Sinn zu fassen, in dem nemlich, in welchem die Gerechten, Friedfertigen u. s. f., Matth. 5, 9. so genannt werden, — vielmehr ist nicht zu vergessen, daß Christus κατ' ἐξοχὴν der Sohn Gottes ist, wie sich dies klärlich in dem Beisatze μονογενής kund gibt, wornach sein Vater wirklich als der ἴδιος πατὴρ im Gegensatze von andern Menschen erscheint, und er deßhalb gleiches Wesen mit dem Vater hat. Setzen wir hiezu noch die nämliche Wirksamkeit und die gleiche Kraft des Sohnes mit der des Vaters (Joh. 5, 19. 21.) und gleichen Besitz (Joh. 17, 10. Cfr. 3, 35. 13, 3. 17, 2.) und gleiches Leben 5, 26. und ist diesem allem zufolge der Sohn getreues Abbild des Vaters (Joh. 12, 45. 14, 7, 9.), so sehen wir, auch ohne daß wir auf die Zeugnisse anderer Apostel und Evangelisten uns zu berufen nothwendig hätten, welche den Herrn εἰκών, ἀπαύγασμα, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ ... bezeichnen, uns genöthigt, in dem Satze θεὸς ἦν ὁ λόγος (Joh. 1, 1.). θεὸς in seiner engeren Bedeutung zu fassen, und dem λόγος sonach gleiche Wesenheit mit dem Vater beizumessen, zumal da die Stelle ὁ πατὴρ μου μείζων πάντων ἐστί (Joh. 10, 29.) nicht im arianischen Sinne zu erklären ist (Cfr. de Wette, Maier, Meyer a. h. l.) Diese Wesensgleichheit folgt aber auch deutlich aus Joh. 10, 30. „ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν," eine Deutung, welche mit Rücksicht auf 10, 38. nicht beanständet werden kann, wenn auch der Evangelist (17, 21.) mit den nemlichen Worten blos die sittliche Einheit der Jünger mit dem Herrn bezeichnet.

Resultat der bisherigen Untersuchung ist, daß der johanneische Logos weder als bloßer Ausdruck des einen göttlichen Wesens, noch als göttliche Kraft und Weisheit, sondern vielmehr als eine persönliche ewige, mit dem historisch erschienenen Messias eine und dieselbe Persönlichkeit ausmachende, des gleichen Wesens mit dem Vater im Himmel theilhaftige Hypostase betrachtet werden muß.

Damit sind wir jedoch in der Entwickelung der johanneischen

Logologie noch nicht zu Ende gekommen, zumal da der Schein erweckt ist, als ob der Logos mit Χριςὸς völlig zusammenfalle, und kein Unterschied zwischen beiden Statt finde. Dies ist jedoch blos Schein; es ist vor Allem nemlich klar, daß, weil in Wahrheit Logos und Jesus eine und dieselbe Person ist, auch die Namen Logos, Jesus Christus, Menschen-Sohn Bezeichnungen einer und derselben göttlichen Persönlichkeit sind. Wenn nun aber auf der einen Seite gewiß ist, daß mit dem Namen Χριςὸς das Wesen des auf Erden wandelnden Gottessohnes bezeichnet ist, sofern er als solcher eben der Christ, oder der Messias ist, so läßt sich auf der andern Seite zeigen, daß der Ausdruck „λόγος" Bezeichnung des Gottessohnes ist, sofern man seine Existenz von Ewigkeit her in Gemeinschaft mit dem Vater bis zur Menschwerdung betrachtet. Diese Unterscheidung zwischen λόγος und Χριςὸς tritt im Evangelium deutlich hervor. Mit dem v. 18 des 1. Capitels wird der Name λόγος unter den abwechselnden Bezeichnungen des Gottessohnes, Messias, Menschensohnes, Christus . . . nicht mehr gefunden, sondern ist blos im Prologe gebraucht, in welchem des Gottessohnes überirdische Wesenheit dargelegt ist. Hat er auf Erden seine messianische Thätigkeit vollendet, und ist er dann in den Himmel zurückgekehrt, um die Herrlichkeit Gottes in Besitz zu nehmen, so ist wieder „λόγος τοῦ θεοῦ" Bezeichnung des in seiner himmlischen Glorie thronenden Gottessohnes (Apocalypse 19, 13.) [1], — was auch durch das johanneische Komma (1 Joh. 5, 7.), über dessen Echtheit wir hier nicht streiten wollen, bestätigt wird [2]), welches bemerkt: „ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ πατὴρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι." Deßhalb müssen wir mit Maldonat [3]) die Unterscheidung machen, daß mit λόγος die ewige göttliche, in ihrer Vorweltlichkeit bis zu ihrer Menschwerdung

---

[1]) Es kann hier die Apocalypse zum Zeugniß gerufen werden, auch wenn ihr Verfasser nicht der Apostel wäre.

[2]) Vergl. Zeitschrift f. d. gesammte kath. Theologie. Wien 1851. II. Band 2. Heft. Nr. 9: Zur Kritik und Exegese I. Joh. 5, 7. A. d. Red.

[3]) Vocatur Dei filius verbum, non quia homo, sed quia Deus est Tom. IV. S. 207.

bleibende Wesenheit des Gottessohnes ausgedrückt, während mit Χριστός sein Dasein auf Erden bezeichnet wird.

Zweiter Artikel.

1. Kritische Bemerkungen über den Prolog.

Sind wir sofort am Begriffe des Λόγος als einer Hypostase oben bezeichneter Art angelangt — so ist es nöthig Einiges über den Prolog zu bemerken.— Schwer ist dessen Verständniß gemacht durch neuere Untersuchungen; — um daher einigermaßen ins Klare zu kommen, wird es nöthig sein, die historischen Anknüpfungspuncte, die man verflüchtigen und in ein hergebrachtes Fachwerk auflösen will, genauer zu besehen und vor den Einwendungen sicher zu stellen. —

Ein historischer Punct ist die Schöpfung der Welt, die durch den Logos vollzogen wurde. — Ein zweites Moment angegebener Art bietet uns der 14. Vers, in welchem die ἐνσάρκωσις des Logos behauptet wird. — Geht man unbefangen an den im v. 14. gebotenen Gehalt, so wird Jedermann unter jener Fleischwerdung des Logos historisch nichts Anderes verstehen, als die Geburt des Herrn, von welcher die Synoptiker erzählen. — Ist aber dies der Fall, so wird, wenn einiger Gedankenfortschritt innerhalb des Prologs Statt findet, es darauf abzusehen sein, daß was vor v. 14. vom Logos bemerkt wird, nicht von dessen Charakter als fleischgewordener Logos prädicirt wird, sondern vielmehr von dessen Wirksamkeit, welche er vor seiner Fleischwerdung äußerte. Dadurch ist auch nothwendiger Weise die ganze Wirksamkeit des Logos in zwei verschiedene Perioden getheilt, in eine christliche, d. h. welche von dem Zeitpuncte der historischen Erscheinung (Geburt) des Messias anhebt, und eine vorchristliche, deren Spatium zwischen der Weltschöpfung und Fleischwerdung mitten inneliegt. Gegen diese Unterscheidung erhebt sich nun Baur entschieden, indem er bemerkt: „Es ist nicht möglich, den Prolog aus richtigem Gesichtspuncte aufzufassen, so lange man nicht von der Voraussetzung abgeht, es sei in ihm ein bestimmter geschichtlicher Fortschritt, in welchem als wichtigstes Moment desselben die Mensch-

werdung des Logos so eingreife, daß durch sie die ganze Wirksamkeit des Logos in zwei wesentlich verschiedene Perioden getheilt werde, eine vorchristliche und christliche. Diese Ansicht ist darum eine unrichtige, weil der Logos von Anfang an so sehr dasselbe mit „sich identische Subject ist, daß in dem ganzen Verlaufe seiner „Wirksamkeit Nichts eintreten kann, was ihn erst zu diesem be„stimmten Subjecte machte, oder zu einem andern Subjecte, als „er bisher war. Sein Dasein in der Welt ist in seiner vollen „Realität schon dadurch gesetzt, daß er das in der Finsterniß leuch„tende Licht ist, und der ganze Streit der Ausleger über die Bezie„hung des Prologs auf Christliches und Vorchristliches ist zwecklos, „da im Prolog selbst nirgends eine bestimmte Abgrenzung ge„macht wird, auch nicht durch σὰρξ ἐγένετο [1])."

Gerade dies letztere ist zu beweisen, und nicht als neuer Grund vorzubringen, wie wenn es bewiesen wäre. — Ist somit durch λόγος σὰρξ ἐγένετο möglicher Weise eine „Abgrenzung" gemacht, so wird man sie auch wirklich als solche anerkennen müssen, wenn Nichts dagegen — und das Zeugniß der meisten Exegeten dafür ist. — Der Grund nun, den Baur oben dagegen vorbringt, ist eigentlich kaum zu beachten. Es ist nemlich freilich wahr, daß der Logos, wie jede andere Persönlichkeit, ein mit sich identisches Subject ist, und er durch Nichts zu einem bestimmten Subjecte gemacht wird, das er nicht schon zuvor ist; dessenungeachtet hindert aber Nichts, jene zwei Seiten seiner Wirksamkeit zu unterscheiden, wornach er vor und nach der Fleischwerdung sich thätig erweist, wo dann eine vorchristliche und christliche Periode unterschieden werden kann. Wir entgehen somit dem Einwande Baur's, wenn wir den Logos als ein mit sich identisches Subject betrachten und ihm gleiche Persönlichkeit und gleiches Bewußtsein vor und nach der Fleischwerdung zuschreiben. Gerade aber das bestreitet Baur, weil er nicht begreifen kann, daß der λόγος vor und nach seiner Fleischwerdung persönlich ist und bleibt. Er bemerkt (S. 99): „es ist schlechthin unmöglich, die Geburt, von welcher die Synoptiker reden,

[1]) S. 95. kritische Untersuchungen rc.

sich in die Reihe der Momente des Prologs hinein zu denken, und wenn auch ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο im Allgemeinen die Stelle bezeichnet, wohin sie gesetzt werden müßte, so würde sie doch, wenn sie diese Stelle wirklich einnehmen sollte, zu einer bloßen Scheingeburt werden, da kein schon existirendes Subject erst geboren werden kann, um zu existiren." – Es ist wahr, daß im Allgemeinen ein schon existirendes Subject nicht geboren werden kann, um zu existiren, weil es ja zuvor schon Existenz hat; damit ist aber der Satz noch nicht aufgehoben, daß ein schon existirendes Subject, das noch nicht im Fleische ist, geboren werden kann, um als ein Fleischgewordenes zu existiren, und gerade dies ist hier beim Logos der Fall: wenn nun nach der rationalistischen Denkweise unter diesen Prämissen nothwendig eine solche Geburt eine Scheingeburt bezeichnet werden muß, so ist dies nur wahr, wenn die Begreiflichkeit als Norm der Wahrheit angenommen wird. Jedenfalls ist so viel klar, daß nach v. 14. bei Joh. der fleischgewordene Gottessohn dieselbe Rolle des Messias spielt und mit demselben menschlichen Körper (also mit keinem Scheinkörper) auf der Erde wandelt, wie bei den Synoptikern. Wenn nun aber außerdem Joh. diesen auf Erde wandelnden Messias auch als vorzeitlichen Gottessohn, λόγος begreift, so sind wir nicht berechtigt, wenn wir rationalistisch beide Momente nicht zusammenreimen können, das eine auf Kosten des andern festzuhalten, und so dem Logos von seinem vormenschlichen Standpuncte aus betrachtet, einen Scheinkörper zuzuschreiben, oder von seiner menschlichen Persönlichkeit aus auf dessen Unpersönlichkeit im vorweltlichen Leben zu schließen. (Cfr. oben S. 13 Note.) Wenn nun noch Baur sagt (S. 99.) „Zwar trifft Joh. mit den Synoptikern darin überein, daß ihm der Logos als Subject der evangelischen Geschichte dasselbe historische Individium ist; aber es ist dies auch der größte, keineswegs vermittelte Sprung, daß an die Stelle des Subjects, das im Prolog Logos genannt wird, im Beginn der evangelischen Erzählung schlechthin Jesus gesagt wird;" so sollte dieß für Baur ein Fingerzeig sein, daß man unter seiner Auffassungsweise des Prologs nicht zurecht komme, daß man also namentlich die Ansicht nicht aufgeben müsse,

wie Baur verlangt, daß mit dem v. 14. wirklich der Punct gezeigt sei, wo man zwischen einer vorchristlichen und christlichen Periode unterscheiden müsse; gerade das, was im Sinne Baurs ein unvermittelter Sprung ist, wird als Wendepunct jener beiden Perioden anzusehen sein. — Da nun Baur's Einwendungen uns nicht im Wege stehen, so unterscheiden wir wirklich zwischen einer vorchristlichen und christlichen Periode der Thätigkeit des Gottessohnes und bezeichnen jenes „λόγος σὰρξ ἐγένετο" als Wendepunct jener Perioden, wodurch dann zugleich der Fleischwerdung des Gottessohnes eine objective Bedeutung eingeräumt ist, und diese nicht blos eine subjective hat, wie Baur will (S. 96.), welcher zu dieser Annahme durch falsche Voraussetzungen verleitet wird. —

Das dritte zwischen der Weltschöpfung und Fleischwerdung des Logos mitten inneliegende historische Moment ist die Sendung des Täufers zum Zwecke des Zeugnisses, daß der Logos komme, und im Kommen sei. Dies haben die neuesten Exegeten, auch Baur, als einen historischen Punct stehen lassen, und es wird nicht Noth sein, dies noch näher auszuführen. — Die Frage kann nur die sein, welche Bedeutung dem Auftreten des Johannes gegeben werden müsse, wie es sich namentlich zu dem historischen Fortschritt innerhalb des Prologes verhalte. Es fragt sich, ob mit diesem historischen Auftreten des Täufers auch ein Wendepunct und eine neue Epoche im Prologe anhebe, oder als anhebend gedacht werden soll, wenn anders ein historischer Fortschritt im Prologe angenommen wird. Nimmt man wirklich die μαρτυρία des Täufers als einen Wendepunct an; so macht dies Schwierigkeiten, sofern sich die Periode der vorchristlichen Wirksamkeit des Logos nicht so abtheilen läßt, 1. von der Weltschöpfung bis auf Johannes, 2. von Johannes bis zur Geburt Christi. Wenn daher die Einführung Johannes des Täufers so unbequem in den Weg tritt, so könnte man sich veranlaßt finden, einen fortschreitenden Ablauf der Gesichtserzählung überhaupt zu läugnen, wie Baur that (S. 95.), oder wenn wirklich ein solcher statt findet, was auch wirklich wegen des über v. 14.

Gesagten anzunehmen ist, muß ein Grund nachzuweisen sein, der jenes Auftreten des Täufers rechtfertigt. — Als solchen gibt **De Wette** an, „es dränge sich dem Evangelisten der Gedanke an das Zeugniß des Johannes auch im Eingange vor, da der Evangelist seinen Bericht mit dem Zeugnisse des Täufers beginnt" (S. 17). Aber mit Recht bemerkt Baur (S. 100) dagegen: „es sei dies kein Grund, daß, weil in v. 19. der Apostel vom Täufer spricht, er auch in v. 6. davon sprechen müsse." Baur selbst hat zwei Auskunftsmittel: „Es soll nemlich, wird bemerkt (cfr. Baur's Trinitätslehre I. Band, S. 98.), dem philonischen Geiste entsprechend, an welchen sich der Evangelist anbequemt, dem λόγος auf Erden ein vermittelndes Subject zur Seite stehen, wie der λόγος selbst die Wirksamkeit Gottes vermittelt. Die Stelle dieses den Logos vermittelnden Subjects komme nur dem Täufer zu." Da aber schon auf philonischem Standpuncte die Wahrheit obiger Behauptung in Beziehung auf den Logos geläugnet werden muß, so muß dies noch weit mehr auf christlichem Boden geschehen, auf welchem die Nothwendigkeit jener Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen wegfällt. Nach einer andern Ansicht Baur's selbst ist die Stellung, welche der Täufer im Prologe einnimmt, oder der Begriff des μαρτυρία, welche seine wesentliche Bestimmung ist, folgende: „es ist das erste Moment der Vermittlung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß, indem es vom Dasein des in der Finsterniß leuchtenden Lichtes zeugt, dieses Dasein den Menschen zum Bewußtsein bringt; ... dies sei aber nothwendig, sofern jener Gegensatz durch den Glauben aufgehoben würde, der Glaube aber vor Allem ein bezeugter sein müsse, daher das Zeugniß resp. der Täufer selbst im Prologe eingeführt wird." (Kritische Untersuch. S. 100. 101.) Diese Stellung aber, welche hier Baur dem Täufer gibt, ist nur dann richtig, wenn überhaupt die Baur'sche Auffassung des Prologs die wahre ist. Mit mehr Grund wird man zur Ansicht Olshausens ad v. 6. sich hinneigen, welcher bemerkt, daß Johannes als der größte und letzte Prophet des alten Testamentes für sie alle gesetzt werde, und somit für das ganze alte Testament, das besonders in seinem

Prophetenthume eine μαρτυρία vom λόγος als einem Kommenden war. Doch auch hier sieht man sich nicht befriedigt, da in die historische Abfolge eine gewisse Inconsequenz kommt. Man spricht nemlich zuerst vom Logos als einem im Allgemeinen und Großen — also im ganzen Menschengeschlechte wirkenden, hierauf im Speciellen von seinem Wirken innerhalb des Judenthums. Wäre nun das Wirken des λόγος im Judenthum eine Epoche, so müßte eher der erste der Propheten z. B. Moses genannt sein. Das Wichtigste aber bleibt immer, daß erst mit v. 11. der Uebergang vom gesammten Menschengeschlechte zum besondern auserkornen Volke gemacht wird.

Wenn man nun strenge Consequenz und nothwendigen Gedankenfortschritt vom Evangelisten fordert, so wird es nicht gelingen, eine vollständige Ordnung herzustellen. Das richtige Verfahren hiebei wird nun sein, daß wir uns in der Mitte halten, und weder eine strenge Consequenz und Abfolge der Gedanken, noch mit Baur gar keine voraussetzen. Wenn z. B. Baur mit v. 5. den Logos im Fleische auf der Welt erscheinen läßt, so daß also, wenn man eine gewisse historische Abfolge der Gedanken voraussetzt, das Zeugniß des Täufers post festum kommt, — so ist dies natürlich Herrn Baur ganz gleichgiltig, weil er ja gegen jede historische Abfolge eifrigst protestirt (S. 95.). — Will man dagegen v. 5. als das vorzeitige Wirken des λόγος betrachten, und mit v. 6. 7. 8. den Uebergang zu dem in v. 9. menschgewordenen Logos verstehen, so sieht man nicht ein, wie in v. 10. vom fleischgewordenen Logos gesagt wird: „durch ihn sei die Welt" geschaffen; — vielmehr ist die Schöpfung der Welt That des vorweltlichen Logos.

Man wird daher gut thun, wenn man v. 6—8. als eine Digression betrachtet, die eine subjective Veranlassung darin haben kann, daß Johannes einen Irrthum, welcher einem andern, als dem Logos den Charakter des wahren Lichtes zutheilt, berichtigt. Man könnte an die Johannesjünger [1]) denken, nur

[1]) Adalb. Maier, I. 159. Auch konnte Johannes hiezu durch die eigenen Worte des Täufers veranlaßt werden, sofern letzterer mit großer Ent-

müßte man nicht eine förmliche Polemik erwarten, unter deren Voraussetzung es unbegreiflich wäre, warum der Evangelist nicht im weitern Verlaufe gegen sie gesprochen hätte. War aber durch irgend eine subjective Veranlassung der Gedanke des Apostels auf Johannes den Täufer gelenkt, so versteht sich von selbst, daß der Täufer nicht blos darum im Prologe figurirt, um von ihm aus den Irrthum seiner falschen Anhänger zu berichten, sondern daß zugleich dessen eigenthümliche Bedeutung in Bezug auf den erscheinenden Logos angegeben wird. — Für die Wahrscheinlichkeit unserer Ansicht spricht v. 8., der zu deutlich auf eine Berichtigung eines Irrthums hinweist, sofern er zu markirt hervorhebt, daß nicht Johannes das Licht, sondern blos Zeuge davon sei; ein Vers, der ohne unsere Annahme völlig müßig wäre, da ja bereits in v. 7. die Bedeutung des Täufers genug hervorgehoben ist.

Verrathen sich aber die v. 6—8. als aus einem andern Motive hervorgegangen, als aus dem, um einen Fortschritt in der historischen Abfolge der logologischen Wirksamkeit anzugeben, so haben wir auch weder das Recht, noch die Pflicht, jene Verse im Sinne eines weitern Gliedes des historischen Fortschrittes innerhalb des Prologes aufzufassen.

Das muß um so mehr geschehen, als das entgegengesetzte Verfahren uns bedeutende Schwierigkeiten bereiten würde. Gesetzt nemlich, es würde der Inhalt jener Verse wirklich als integrirendes Glied in der Abfolge der Geschichte betrachtet, so müßte man schon mit Vers 9. an die wirkliche Erscheinung des Logos in menschlicher Gestalt denken. Folge davon wäre, daß ἦν ἐρχόμενον gleichbedeutend mit ἦλθε, oder überhaupt im Sinne eines Präteritums zu nehmen wäre, was nach Baur's richtiger Bemerkung philologisch sich durchaus nicht rechtfertigen ließe [1]). Es kann also unter ἦν ἐρχόμενον nicht an die persönliche Erscheinung des Logos gedacht werden. Auch in v. 10. wird man nicht an den fleisch-

---

schiedenheit hervorhebt, er sei nicht Christus, der Messias. 1, 19 ... 3, 28 ff.

[1]) Baur, a. a. O. S. 93.

gewordenen Logos denken dürfen, weil sonst v. 11. ganz und gar müßig wäre; denn vom fleischgewordenen Logos kann nicht mehr zwischen ἐν κόσμῳ ἦν und εἰς τά ἴδια ἦλθε unterschieden werden, insofern er als auf der Welt erschienener eben nur bei den ἰδίοις, d. h. nicht bei den Heiden war, wenn man unter ἴδιοι das jüdische Volk, wie **De Wette**, Maier u. A. versteht. Wollte man unter ἴδιοι „Menschen" verstehen, so wäre ohnehin v. 10. und v. 11. identisch. Unter ἴδιοι „Anverwandte" verstehen zu wollen, geht aus den nemlichen Gründen auch deßhalb nicht an, weil man „die Anverwandten" der Welt nicht gegenüberzustellen pflegt.

Ist aber die Sache so, so ist in v. 10. der Gedanke um keinen Schritt weiter gegangen, als er bereits v. 4. und 5. war; — es ist mit v. 10. dem Inhalte nach eine Wiederaufnahme von v. 5., was wiederum darauf hinweist, daß v. 6—8. nicht als integrirendes Glied in den Gang der Geschichtserzählung hineingehört.

Wir wollen hier nur noch nebenbei auch an jene herrliche Parallele zwischen Sirach 24, 1 ff. und Joh. 1, 1 ff. [1]) erinnern, die verwischt würde, wenn wir jene Verse v. 6—8. und 9. nicht in unserer Weise auffassen würden.

Diesem zufolge nehmen wir jene bemerklich gemachten Verse nicht in den Gang des geschichtlichen Fortschrittes als Momente auf, weil sie selbst vom Apostel nicht in einem solchen Zusammenhang gedacht wurden, und man könnte nur dann den Apostel tadeln, wenn er sich wirklich die Aufgabe gesetzt hätte,

---

[1]) Sirach. 24, 3. 4. ἐγώ ἀπὸ ϛόματος ὑψίϛου ἐξῆλθον . . . ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν ϛυλῳ νεφέλης u. v. 9. πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος ὀυ μὴ ἐκλίπω; ähnlich Joh. 1, 1. 2. Sir. 5. γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη, καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα, ähnlich Joh. 1, 3. Sir. 24. 6. ἐν κύμασι θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ, καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἐκτησάμην; cfr. Joh. 1, 4. 9. 10. Sir. 24, 7. μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα, καὶ ἐν κληρονομίᾳ τινος αὐλισθήσομαι. 8. τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίϛης ἁπάντων, καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου, καὶ εἶπεν, ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον, καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι. cfr. Joh. 1, 11.

weiter gar nichts als eine streng gegliederte und durchaus consequent sich entwickelnde Reihe und einen genauen historischen Fortschritt der Thätigkeiten des Logos darzustellen, was offenbar eine nicht angehende Voraussetzung wäre. Denkt man sich erst mit v. 14. die Fleischwerdung des Logos eingeleitet, was wir annehmen, so versteht man unter jenem ὅσοι, namentlich was die Juden betrifft, solche, die eine wahre, dem Wesen des kommenden Messias entsprechende Messias-Hoffnung hatten, also zum z. B. sich nicht den Messias als weltlichen König vorstellten; ebenso muß jenes ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι von der Befähigung, oder dem Ahnrecht der Kindschaft Gottes und nicht schon von der bewirkten Kindschaft verstanden werden, was ja auch wirklich den Worten nach sich rechtfertigen läßt. Ferner muß unter jenem πιςεύειν εἰς ὄνομα αὐτοῦ = εἰς αὐτὸν (dem hebräischen Sprachgebrauche entsprechend) von der Hoffnung auf den Messias als einer besondern für die ἴδιοι des Logos geltende Art des λαμβάνειν αὐτὸν verstanden werden; dies geht nun, was auch Lücke (I., 329) dagegen bemerken mag, leicht an, und es hindert uns exegetisch Nichts, erst mit v. 14. die Fleischwerdung des Logos eintreten zu lassen.

Nach dem bisher Bemerkten ergeben sich drei Abtheilungen im Prolog: 1. der Logos in seiner ewigen Existenz und seinem Verhältniß zu Gott v. 1; (denn mit v. 2. wird ein Theil abgeschlossen: „Dies ist der Logos in seiner Beziehung zu Gott in seiner Vorweltlichkeit,") 2. der Logos im Verhältniß zur Welt: zur **physischen** v. 3. zur **moralischen**: v. 4—13. Diese selbst aber spaltet sich wieder in die allgemeine (die πάντες ἄνθρωποι v. 9. überhaupt der κοσμος v. 10.) und in die specielle, im Judenthum v. 11. 3. die ἐνσάρκωσις des λόγος — v. 14 ff.

Ist so das Fachwerk des Prologs geordnet, so fragt es sich, was näherhin als Inhalt desselben zu betrachten sei. Ohne hier näher auf die Untersuchungen Baur's eingehen zu wollen, bemerken wir nur, daß wir, wie er die Darstellung des Logos, als des Göttlichen selbst, wie es als das absolute Princip alles Seins,

als das Princip des Lebens und Lichtes in der Welt sich offenbart, im Allgemeinen als Inhalt des Prologs anerkennen. Da nun Baur im Prologe einen der gnostischen Anschauungsweise analogen, hauptsächlich jedoch in der moralischen Welt sich findenden Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß in den Vordergrund stellt, auf welchem sich dann der im Evangelium darstellende Kampf zwischen Licht und Finsterniß, Glaube und Unglaube 2c. sich fassen und entwickeln soll; so hat er als Hauptidee des Prologs zumeist nur jene Seite des Logos hervorgehoben, wornach er sich als Princip des Lichtes im Gegensatze gegen die Finsterniß wirksam erweist. — Wir dagegen glauben den Hauptinhalt des Evangeliums nicht in der Entwicklung jenes Kampfes finden zu müssen, sondern wir betrachten denselben als ein untergeordnetes negatives Moment in der Entfaltung des göttlichen Wesens des Logos als Licht- und Lebensprincip und als Licht- und Lebensspenders, eine Wesensentfaltung, welche wir, wie wir zeigen werden, als den dem in Joh. 21, 31. dargelegten Hauptzweck des Evangeliums entsprechenden Inhalt des Evangeliums bezeichnen. — Aus diesem Grunde muß uns, wenn wir der Entwicklung vorgreifen wollen, auch die Hauptidee des Prologs eine andere sein: sie besteht uns in der Angabe des Wesens des Logos, als Licht- und Lebensprincips, wie wir hier weiter ausführen werden.

Halten wir uns daher mehr an die Frage „Was ist der Logos? so dürfen wir jenem Verhalten der Welt gegenüber dem Logos weniger Rechnung tragen, und wenn wir nach dem Prologe die Frage beantworten, so ist der Logos das Leben und das Licht nicht nur an sich, sondern auch für den Menschen; d. h. der Logos ist nicht blos Leben und Licht, sondern auch Licht- und Lebensspender (v. 4.). Dies ist aber der Logos nicht blos in seiner übermenschlichen Natur, sondern auch als menschgewordener Gottessohn ist er voll von Gnade und Wahrheit, wo die Gnade als allgemeines Lebensprincip, die Wahrheit als das Wesen des Lichtes (v. 14) eingeführt ist.

Aber nicht blos an sich als menschgewordener Gottessohn

ist er voll χάρις und ἀλήθεια, sondern er ist auch Spender derselben: „denn Wahrheit und Gnade ist durch Christus gegeben.“ (17)

Wenn wir nun diesen gewonnenen Gehalt in das schon oben gewonnene Fachwerk einreihen, so ergibt sich uns folgendes Schema als Inhalt des Prologs:

A. Als vorweltlich betrachtet ist der johanneische Logos der mit Gott dem Vater ewige in selbstbewußter und lebensvoller Beziehung und Bewegung stehende, der ganzen Fülle des göttlichen Wesens theilhaftige eingeborene Gottessohn (v. 1.)

B. Im Verhältniß zur Welt bethätigt der Logos, wie er in sich die Fülle des göttlichen Wesens hat, dieselbe:

1. in der Weltschöpfung, sofern alle Dinge durch ihn gemacht sind, und außer ihm Nichts gemacht ist (v. 3.)

2. in der moralischen Welt, sofern er sich als Bethätiger und Spender des göttlichen Lichtes und Lebens, in welche sich sein göttliches Wesen aufgeschlossen hat, erweist und zwar

a) im Allgemeinen und Großen, in der gesammten moralischen Welt, die aber, weil frei, ihn nicht aufnimmt v. 5. 9. 10.

b) in einem einzelnen Volke, das sich Gott zu seinem Eigenthum erwählt hat, aber auch hier wird er nicht überall aufgenommen. (v. 11).

C. Dann wird der Gottessohn Mensch und wohnt unter den Menschen; aber auch als solcher trägt er

a) diese Fülle des göttlichen Wesens in sich, sofern er die Herrlichkeit als eine Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater anschaubar in sich zeigt und erfüllt ist von Gnade, dem Lebensprincip der zur Gerechtigkeit bestimmten vernünftigen Creatur, und von Wahrheit, die allem Offenbarungslicht als Wesen zu Grunde liegt. Aber diese Fülle von göttlichem Licht und Leben, die Gnade und die Wahrheit theilt

b) der menschgewordene Gottessohn uns Menschen hienieden mit, so daß Johannes bezeugt: „wir alle haben aus seiner Fülle empfangen und zwar Gnade über Gnade; denn durch Moses ist das Gesetz gegeben, durch Jesum Christum aber Gnade und Wahrheit.

Wir sehen nun, daß der Prolog dem Gehalte nach ganz mit der deuteracanonischen σοφία übereinstimmt, die, wie sich später ergeben wird, im Allgemeinen auch als weltschöpferisch, leben- und lichtspendend erweist.

Dr. Jordan Bucher.

5.

Sonntagsfeier.

Man muß kein Schwarzseher sein, um zu erkennen, daß in unsern gegenwärtigen häuslichen und bürgerlichen sowohl als in den kirchlichen und politischen, somit überhaupt in den sittlichen und den damit zusammenhängenden Glückseligkeitszuständen sich viel Mangelhaftes, Schwankendes und Schmerzliches befinde, was eine allgemeine Unzufriedenheit und Sehnsucht nach Besserem verbreitet. Es kann in diesem Augenblicke unsere Aufgabe nicht sein, die Quellen und Ursachen dieser Uebelstände der Reihe nach aufzuzählen, um die Mittel ihrer allmäligen Entfernung jedem Ernstdenkenden und Redlichen mit Nachdruck zu empfehlen. Nur auf Einen Punct wollen wir diesmal uns beschränken, weil er gewöhnlich auch von den Bessern unserer Zeit übersehen oder doch unterschätzt wird. Die katholische Kirche, deren Aufgabe es ist, die wohlthätigen Lehren der Religion nicht nur in lebendiger Erkenntniß zu erhalten, sondern auch im täglichen Leben zur wirklichen Anwendung und Uebung zu bringen, hat Einrichtungen und Gebräuche, Ordnungen und Regeln in sich aufgenommen, welche den religiösen Gedanken mit allem möglichen Thun und Lassen ihrer Bekenner in unmittelbare Berührung setzen, und eben dadurch einestheils das Streben nach christlicher Vollkommenheit erleichtern, anderntheils auch das Alltägliche, Gemeine adeln, verklären, schließlich das Sinnliche, Irdische und das Geistige, Jenseitige als ein Zusammengehöriges, Verwandtschaftliches zur Anschauung bringen. Dieser Geist der Kirche

erhält uns nicht blos die ewigen Wahrheiten, die Geheimnisse und Führungen Gottes immerwährend vor Augen, damit wir von den untern Stufen unsers Daseins zu immer höhern, seligeren fortschreiten mögen, er reiniget auch unsere selbstischen Triebe, unsere Bedürfnisse, unsere Genüsse, Freuden und körperlichen Anliegen von den Schlacken der Selbstsucht und Sündhaftigkeit. Dieser Geist der Kirche erfand die Spiele der Jugend, ordnete die Feste des Volkes, vermehrte die Freuden des Mahles, festigte, heiligte die Bande der ehelichen Liebe; er schmückte die Throne der Herrscher, segnete die Waffen der Krieger, die Gewerbe der Bürger, er beschäftigte die Künste, erweiterte die Wissenschaften, vermehrte den Eifer der Wohlthätigkeit, brachte Trost ans Krankenlager, zu den Ruhestätten der Todten, er wandelte den ganzen Wohnplatz der Sterblichen in ein Reich der Himmlischen um, mit denen Gott selbst verkehrte, herrschte und die Fülle seiner Gnaden spendete. Aus diesem mannigfaltigen und doch harmonischen Wirkungskreise der Kirche heben wir nur die Feier und Festlichkeit einzelner Tage hervor, und aus diesen wieder den *einzigen* S o n n t a g, welcher die Grundlage und die Krone aller christlichen Freudentage bildet. Der Sonntag ist das älteste aller Christenfeste, er wurzelt tief in den Vorstellungen und Gefühlen Aller, die sich zu dem göttlichen Stifter des neuen Bundes bekennen. Er ist ein Tag der körperlichen Ruhe und der geistigen Lebensthätigkeit. Es scheint eine Natureinrichtung zu sein, daß die eigentliche A r b e i t, die regelmäßige, angestrengte, auf eine gewisse Zahl der Tage beschränkt ist, nach deren Verlauf eine Unterbrechung folgen muß, wenn die Vortheile derselben nicht überwogen werden sollen von den Nachtheilen, welche sie hervorbringt. Dieses ist schon im thierischen Organismus der Fall, noch mehr im g e i s t i g e n. Nicht ohne Grund wird der M e n s ch das oberste Glied der irdischen Schöpfung, der König der Erde genannt. Er behauptet diese Würde nur durch die in ihm wohnende v e r n ü n f t i g e S e e l e, deren Entwicklung zur Vollkommenheit eines Ebenbildes Gottes der Zweck seines ganzen Daseins ist. Der sie umhüllende sterbliche Leib ist nur das Werkzeug, das Mittel, jenen Zweck zu ermöglichen. Die Mißhandlung des Werkzeuges vereitelt oder erschwert wenig-

stens die Erreichung des Zweckes. Von der andern Seite beschränkt die Bevorzugung des dienenden Theils das Wachsthum und die Erhöhung des ungleich wichtigern und führt den letztern auf die Abwege des Irrthums und der Sünde. Der am Ruhetag sich wieder erfrischende Körper gestattet der Seele einen freien Spielraum, sich nach den Zerstreuungen der sinnlichen Geschäfte wieder zu ermannen, zu besinnen, und ihrem eigentlichen Werke fortschreitender Erkenntniß und höherer Sittlichkeit obzuliegen. Hierauf mag der Mensch beruhigter den Kreislauf der folgenden Wochentage antreten, so lange bis er das Ziel des irdischen Lebens erreicht. Die abschnittliche Bewegung der Woche durch den siebenten Tag nannten wir eben eine Natureinrichtung; sie ist auch so alt als die Geschichte des Menschengeschlechts; man findet sie bei den ältesten Völkern der Erde, und je weiter die Bildung der Menschen fortschreitet in Erfindungen und Bedürfnissen, um so wohlthätiger erzeigt sich die Heilighaltung dieses Gesetzes; mit ihr steht das Lebensalter, die Gesundheit und Kraft, die erkenntliche und sittliche Tüchtigkeit der Menschen in Wechselverhältniß. Der Körper bedarf der Ruhe, der Geist des Feiertages, wenn der Mensch wirklich fortschreiten soll in Anmuth und Würde. Er verkümmert als Taglöhner und Sclave, wenn er ununterbrochen der Arbeit fröhnt; er verwildert, wenn er seinen Geist einseitig mit Erkenntnissen füllt, ohne das Herz zu veredeln und im Umgange mit Gott sich zu heiligen; Irrthümer und Leidenschaften trüben sein Glück. Auch in diesem Puncte des rechten Maßes ist die Kirche eine verläßliche Führerin zum Heil.

Auffallend ist, wie niemand bezweifeln wird, die Abweichung von diesem kirchlichen Geiste namentlich in unserer gegenwärtigen Zeit, in welcher fast allgemein die Autorität und Satzung der Kirche verworfen, ihr geheimnißvoller Cultus verachtet und ihr Unterricht bis zu dem Grade beseitigt wird, daß auch ihre Unterlagen, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, die Furcht vor der Ewigkeit, jede noch so naturgemäße Unterordnung und vernünftige Freiheit, endlich selbst der Bestand der Gesellschaft und somit das Glück der Menschen erschüttert und zertrümmert werden. Es versteht sich von

selbst, daß hiermit weder die tröstlichen Einzelausnahmen, besonders unter dem nicht so schnell umzuwandelnden Volke in Abrede gestellt, noch die löblichen Bemühungen der Behörden, welche den abschweifenden Strom wieder in seine natürlichen Ufer zurücklenken sollen, übersehen werden. Allein eine öffentliche Thatsache ist es, daß hauptsächlich sogar die Kenntniß der religiösen Wahrheit, umsomehr die Ueberzeugung von deren tiefster Bedeutung und ihre Hochachtung und Befolgung unter Hohen und Niedrigen, Gebildeten und Ungebildeten beinahe völlig abhanden gekommen ist. Von dieser Wurzel entspringen alle andern Mißstände im kirchlichen Leben. Verschiedene Umstände lassen es bei Vielen noch nicht dahin kommen, daß man bis zur schamlosen Läugnung jener Wahrheiten sich erfrecht, allein es geschieht das beinahe Schlimmere, daß man sich ganz gleichgültig und unthätig gegen sie verhält, sie aus dem Verkehre verbannt und jedes äußerliche Zeichen, jede fromme Uebung meidet, die sonst den Christen, den katholischen Gläubigen, kenntlich gemacht haben. Man kennt nicht mehr die Einrichtungen und Gesetze, die Gebräuche und Uebungen der Kirche, bis auf die Wahl der Taufnamen hat man sich ihr entfremdet. Verschwunden ist aus den Familien das regelmäßige Gebet, abgethan ist der Besuch des Gotteshauses, die Anhörung der Predigt, die nachmittägige Andacht, der Gebrauch der Sacramente, das Lesen der Bibel und anderer erbaulicher Schriften; wo irgend eine Theilnahme an frommen Handlungen wegen allerlei Rücksichten und gesellschaftlichen Anlässen nicht leicht zu umgehen, da findet dieselbe ohne Mitwirkung des Geistes und des Herzens, mit ganz gleichgültiger Stimmung und in mechanischer Weise Statt. In einem katholischen Lande ist es fast unmöglich, jeden Augenblick an religiöse Dinge, durch die äußern Sinne selbst, nicht erinnert zu werden; allein diese betrachtet man wie viele andere Mißbräuche als veraltete, sinnlose und darum lästige Förmlichkeiten, welchen am liebsten ausgewichen wird; ohne Unterscheidung der Tage wird die gewohnte Arbeit, das Gewerbe, selbst das ämtliche Wirken gedankenlos fortgesetzt. Das Frauenzimmer vertreibt die Zeit am Nähtisch, verschwatzt sie in der Visite; die Männer verbringen sie am Spieltisch, in den Gasthäusern, bei aller-

lei Belustigungen; Männer und Frauen ergötzen sich auf Spaziergängen, in ländlichen Ausflügen. Der Roman ersetzt das Gebetbuch, die politische Zeitung, die Stadtneuigkeiten geben den Stoff des unterhaltenden Gesprächs. Der Markt des geräuschvollen, nach Gewinn und Genuß haschenden Lebens ist die ausschließliche Beschäftigung der Seele und füllt alle ihre Bestrebungen, ihre Sehnsucht aus. Die Naturwissenschaft, die Industrie, das Geld, die vielseitigste Befriedigung sinnlicher, stets verfeinerterer Bedürfnisse hat den ehemaligen Ehrenplatz des Sittlichen, Religiösen und Kirchlichen ganz für sich eingenommen. Die bürgerliche Ehrlichkeit, der äußerliche Anstand, die für dargebotene außerordentliche Vergnügungen geübte Wohlthätigkeit sind die gefeierte Tugend des Tages; die trotz der Undankbarkeit des Proletariats täglich anschwellende Zahl mildthätiger Anstalten und Sammlungen für Arme — dies sind die Lorbern, die strahlenden Kronen, welche das Haupt der Besseren im Volke verklären. Die Schrecken des Grabes werden als Nothwendigkeit und Schicksal verwunden, die Welt jenseits desselben und der Zustand der Seele in der hereinbrechenden Ewigkeit liegen außer dem Kreise der ins Irdische versenkten Gedanken.

Es ist dies eine nur mangelhafte Skizze unseres heutigen Befindens und Treibens, die Folge einer gänzlichen Umkehrung unserer Verhältnisse und Zustände, die jeden Bedächtigen mit banger Sorge für die schon nächste Zukunft erfüllt. — Wenn die Wurzel und der Grundpfeiler aller irdischen und somit auch der ewigen Glückseligkeit des Menschen, die Entwicklung und Vervollkommnung seiner sittlichen Natur ist; wenn die Religion keine andere Aufgabe hat, als den Menschen, unter dem Beistande seines Schöpfers, durch die Lehre und Gnade zur Erreichung dieses endlichen Zieles mit Weisheit, Tugend und Heiligung auszurüsten; wenn die Kirche es ist, welche in ihrem von der Liebe beseelten geselligen Vereine ihn die Irrpfade des auf der Lebensbahn überall drohenden Irrthums und der Sünde hindurch mit Sicherheit leitet, daß er diesem Berufe seiner Vollendung in geordnetem Vorschritt wirklich entspreche; wenn endlich in dieser Kirche sich ihm der Priesterstand mit der unmittelbarsten Bestimmung, sein Führer und Helfer zu sein, freund-

lich darbietet: so kann es für die menschliche Gesellschaft, in welcher diese göttliche Ordnung bereits Festigkeit und allverbreiteten Einfluß gewonnen hat, nur von den allerbeklagenswerthesten Folgen sein, sobald durch Einzelne oder wohl gar von ganzen Volksmassen ein Glied derselben herausgerissen, oder sie selbst umgestürzt und vernichtet wird. Es ist damit die Bedingung des menschlichen Gedeihens hinweggethan; und wie sehr die andern Elemente der Vervollkommnung, namentlich die Wissenschaft und Kunst, die Verfeinerung der Sitten und die staatlichen Einrichtungen sich wirksam erweisen mögen, es fehlt dem mühsam gestalteten, nur äußerlich täuschend prangenden Gebäude der tiefinnerste Lebensnerv, der alles durchziehende, bindende, welcher die Bürgschaft seiner Wesenheit und Gesundheit, seines Bestandes ist. Nicht verargen kann man es den Kummervollen, wenn sie beim Anblicke dieses sich täglich steigernden Hasses gegen die Priesterschaft, dieser Verachtung der kirchlichen Anstalten, dieser Gleichgültigkeit gegen die religiösen Wahrheiten und Gebote, endlich bei dieser Umkehrung und Verwerfung der sittlichen Obliegenheiten selbst die entmuthigende Ahnung hegen, daß unsere Zeit einer völligen Auflösung der Gesellschaft entgegeneile, und daß man auch bei den einzelnen günstigeren Wendungen der Dinge auf keine Dauer, auf keine Festigung unserer Zustände rechnen dürfe.

Nicht dankbar genug kann es daher gerühmt werden, daß neben dieser trostlosen Erscheinung schon eine andere erfreuliche täglich bemerkbarer ans Tageslicht tritt, nemlich, daß in allen Gegenden unsers Erdtheils fast gleichzeitig muthige Männer sich zeigen, die, ihre bisher in persönlicher Abgeschlossenheit vereinzelte Stellung aufgebend, ihr Augenmerk auf ganze Volksmassen richten und in Vereinen, durch öffentliche Aufregungen die im Gemüthe schlummernden besseren Elemente in Thätigkeit setzen und sich bemühen, den im Stillen wühlenden, gottlosen Parteien das laute, entschiedene, sogleich durch Handlungen sich bewährende Bekenntniß der religiösen Ueberzeugung entgegen zu setzen, sonach mit dem katholischen Glauben, der schon in bloßer Förmlichkeit zu verkommen drohte, ebenso Ernst zu machen, wie es die Gläubigen früherer Zeitläufe zu unserer größten Bewunderung gethan. Richtig erkannten diese Muthigen auch, welche

Wichtigkeit in einer erneuerten Sonntagsfeier liege, und sie dringen mit Nachdruck auf deren endliche Wiedereinführung. Diese Feier ist es ja zunächst, welche den Menschen an seine Doppelnatur erinnert, und ebenso die pflichtmäßige Sorge für den geplagten Leib als die unerläßliche Förderung der nach Höherm lechzenden Seele möglich macht. Er ist der Gedächtnißtag der Schöpfung, die mit der Erscheinung des Lichtes in die Wirklichkeit trat. Er ist der Gedenktag des vollendet ins Leben getretenen Christenthums, dieser geistigen Lichtspende, das in der Auferstehung des getödteten Stifters seine weltbewegende Kraft und unwidersprechliche Glaubwürdigkeit fand. Er ist der Ruhetag der Menschen. Wohlthätig ist die Unterbrechung der langwierigen, erschöpfenden Arbeit für Mensch und Thier, um neue körperliche Kräfte zu sammeln, um des Geistes frische Beweglichkeit und Freudigkeit, wodurch das Gedeihen des Werkes vielfach bedingt wird, wieder zu gewinnen, um endlich auch den eigenthümlichen Angelegenheiten der vernünftigen, fortdauernden Seele die nöthige Aufmerksamkeit und Pflege widmen zu können. Da feiert die Werkstatt, es schweigt der Tumult auf den Straßen und Wegen, das Haus schmückt sich, die Kleidung erglänzt, gewählter und reichlicher duftet das Mahl, Spiele und Lustbarkeiten füllen die Muße, die Geselligkeit und Wohlthätigkeit umschlingen die Menschen mit Banden der Liebe, das Edle im Menschen tritt hervor, im lebendigeren Gefühle der Freiheit nähert er sich dem Schöpfer und wirft sich mit innigerer Kindlichkeit in den väterlichen Schooß seiner Erbarmung. Er ist ein Gemeindetag der Christenheit. Zahlreich versammeln sich an demselben die Gläubigen als fromme Glieder der zerstreuten Heerde im Hause ihres göttlichen Hirten, begehen das Opferfest ihrer Erlösung und feiern selbst beim geheimnißvollen Mahle ihre Heiligung und segenvolle Verbrüderung. Er ist der christliche Unterrichtstag; denn er gewährt die Muße und die Stimmung, in der Predigt zu vernehmen, was den Geist bildet, das Herz reiniget, die Sitten bessert und die allgemeine Glückseligkeit vermehrt, ebenso in der Christenlehre sich die einzelnen Glaubenswahrheiten ins Gedächtniß zurückzurufen, die Pflichten genauer zu bedenken, in beiden Fällen durch stilles Gebet und gemeinsame Andacht des Himmels

Segen herabzuleiten; im häuslichen Kreise dagegen belehrt sich der Christ aus den Büchern des Wortes Gottes, aus den Ueberlieferungen der Kirche, aus den Schriften heiliger Väter, aus den Lebensbeschreibungen schon verklärter Tugendfreunde und aus andern Werken, die geistvoll mit nützlichen Kenntnissen bereichern.

Wann und wo hat je auf Erden eine bessere Anstalt bestanden, als diese schon von Moses nach ältern Ueberlieferungen gesetzlich eingerichtete und von der Kirche Christi umgestaltete Feier eines Tages der Woche? Und welche andere wohlthätige Anstalt auf Erden hätte im Laufe der Zeit eine weitere Verbreitung, eine festere Begründung, eine dauerhaftere Wirksamkeit in dieser Art gefunden, als eben sie, daß sie in die ganze Gemüthswelt des Geschlechts eingedrungen wäre, sich mit allen Vorstellungen der Menschen, mit den Sitten der Gesellschaft sich so unvertilgbar verzweigt und vergattet hätte? Ja der Sonntag ist ein göttlicher Tag, eine göttliche Stiftung, ein Tag der Freude und des Segens für die leibliche und geistige Wohlfahrt der Christenheit. Nur in einer Zeit der Aufregung, wo ganz neue Verhältnisse die Besinnung und die hergebrachte Ordnung lähmten, konnte er vernachlässigt, verkannt, außer Gebrauch gesetzt werden. Die Folge davon ist die Verkümmerung der Körper und die Verwilderung der Seelen. Wie aus ihm alle kirchlichen Ordnungen hervorgingen, um ihn her alle Feierlichkeiten des Glaubens sich ansetzten, so wird seine Wiederherstellung in die alten Ehren eine erneuerte Aufnahme und Belebung des Christenthums, der Sittlichkeit, der allgemeinen Ordnung sein. Unnatürliche, gewaltsame Zustände haben keine Dauer, allmälig ermannt sich das Geschlecht, über die Leidenschaft siegt die Vernunft, die angeborne Güte des Herzens erobert die verlornen Rechte und die ehrwürdige Uebung der Väter wird auch den Enkeln sich wieder als ein theures Erbstück bewähren. In der That hat man bei dem kräftigen Aufschwung, welchen nach den letzten Stürmen die Religion und ihre treueste Pflegerin, die Kirche, gewinnt, seine Aufmerksamkeit auch dem Sonntag wieder zugewendet und es mehren sich die Warnungen, die Ermunterungen, die Beispiele zu seiner gewissenhaften Haltung, selbst von Seite der Behörden. Entlegene Nationen, gegnerische Confessionen vereinigen sich in dem

Eifer, die Entheiligung dieses Tages abzustellen, durch dessen allgemeinere Feier dagegen die Religiösität und mittelst dieser die Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände erfolgreicher zu fördern. An diesem menschenfreundlichen Werke sollten insbesondere alle Gebildeten, alle Edlen sich angelegentlichst betheiligen, selbst diejenigen, welchen die genauere Befolgung der gesetzlichen Sonntagsfeier einerseits für ihre eigene Person ein weniger dringendes Bedürfniß zu sein scheint, anderseits ihre gewohnten Beschäftigungen und Studien allzu sehr zu beeinträchtigen droht. Denn einmal ist, wie in dem Bishergesagten nachgewiesen werden sollte, diese kirchliche Pflicht eine die Mitglieder der Kirche insgesammt verbindende, weil es keinen Gläubigen gibt, der nicht von ihrer vernünftigen Befolgung durch die beförderte Frömmigkeit, durch die wiederholte Erwägung der religiösen Wahrheiten und Vorschriften, durch die Stärkung tugendhafter Gesinnung auch für die Vervollkommnung seiner selbst Gewinn zu ziehen vermöchte; zu geschweigen die Vortheile für die körperliche Gesundheit und Wohlfahrt, deren Nichtbeachtung so häufig sich an der freudigen Stimmung und an der Lebensdauer selbst auf das kläglichste rächt. Dann aber sollte eben der Gebildete, Edle nicht unliebsam vermerken, wie schon die Natur des geselligen Zusammenlebens es mit sich bringt, daß der Einzelne so oft persönliche Opfer in mindern Dingen zu bringen sich entschließen muß, um wichtigere Zwecke, welche nur die Uebereinstimmung mit den Vorstellungen und Uebungen der Menge erreichbar macht, desto sicherer zu erstreben, wie allmälig selbst das Unbequeme und Empfindliche zur nicht mehr beachteten Gewohnheit und mühelosen Tagesordnung wird, sobald es in ausnahmslosen Gebrauch übergegangen ist, und welche Vortheile das hiedurch gewonnene Zutrauen der Umgebung, ihre Anhänglichkeit und sonstige Dienstfertigkeit bringt. Bedenkt er noch, daß er, indem er so löblich einem wirklichen Bedürfnisse der Mitgläubigen entgegenkömmt, denen nirgendsher ein Ersatz für die Vortheile des Sonntags geboten wird, ein Wohlthäter derselben zu ihrer leiblichen und geistigen Förderung wird, ihre religiöse Bildung, ihre sittliche Veredlung, ihre sociale Tüchtigkeit, ihre Eintracht, ihre bürgerliche Würde befördert, so fühlt er sich wohl ver-

stärkt gedrungen, auch in diesem Puncte sich den andern freundlich anzuschließen. Ja es wäre dies ein Mittel mehr, den immer größer, immer gefährlicher werdenden Abstand zwischen den sonst auch bevorzugten sogenannten höhern Ständen und dem gemeinen Volke, zwischen der Erkenntniß und dem Leben auszugleichen und in seine natürlichen Gränzen zurückzuführen. — —

Daß man so lange und in den entscheidendsten Zeitabschnitten die christlichen Glaubens- und die katholischen Kirchenlehren fast ausschließlich in der frühern Jahrhunderten entnommenen Form der theologischen Schule den schon ganz anderen Geistesrichtungen folgenden Gläubigen vorgetragen hat, ohne den Erläuterungen und Begründungen, die auch von neuen Wissenschaften dargeboten werden, nach ihrer wirklichen Gewichtigkeit den gebührenden Raum zu gestatten, daß man z. B. ihre Uebereinstimmung mit den Denkgesetzen und den Forderungen der gesunden Vernunft, namentlich ihre anthropologischen Beziehungen, besonders ihre Bedeutung für die sittliche Natur des Menschen zur Vermehrung und Verstärkung der Beweggründe eines tugendhaften Lebens, endlich ihre zeitgemäße Auffassung und Darstellung gegenüber den erweiterten Kenntnissen in den Naturwissenschaften, der Geschichte, der Literatur u. s. w. beinahe vernachlässigte und zufrieden war, nur ihren apostolischen Ursprung und ihre Unveränderlichkeit aus den biblischen Urkunden und den Schriften des Alterthums gründlich nachzuweisen: dadurch beraubte man sich selbst des unermeßlichen Vortheils, die christliche Wahrheit und das katholische Leben mit den menschlichen Vorstellungen, Uebungen und Bedürfnissen in innige Berührung zu bringen. Beide wurden allmälig, zuerst den Gelehrten, dann den Gebildeten, endlich auch dem Volke immer gleichgültiger, fremder, bald ganz unzeitgemäß, und fast bedeutungslos; die Dogmatik und was daran hing, erschien wie ein schwerfälliges Streitroß des Mittelalters, dem man nur im Zeughause der Sehenswürdigkeiten noch einen Platz gönnte und anwies. Je weiter unsere Kenntniß der Welteinrichtungen fortschreitet, um so tiefer begründet sich unsere Ueberzeugung, daß einerseits in derselben nichts so vereinzelt dasteht, daß es nur in sich selbst seinen Abschluß findet, da es vielmehr mit allem Uebrigen und

mit dem Ganzen zu wechselseitiger Unterstützung dient, und eines dem andern seinen Halt verleiht, anderseits auch alle erkennbaren Wahrheiten in bald näherer bald entfernterer Verbindung mit einander stehen, somit ihre Gesammtheit die Wissenschaft im ausgedehntesten Umfange bildet, in deren Besitze nur der Allwissende ist, welcher in jedem einzelnen Theile derselben das Ganze anschaut und kennt. Und blos die religiösen Wahrheiten, die schon von der menschlichen Vernunft erreichbaren, wie die ihr eigens geoffenbarten, sollten so abgesondert von einander bestehen, daß sie nur in sich selber ihre Beziehung und Bewährung finden? Der Allweise hätte seine Geheimnißlehre blos auf bestimmte Aussprüche der h. Schrift, auf die bloßen Ueberlieferungen des Alterthums, blos auf einige geschichtliche Vorgänge gestützt und nicht vielmehr eingeprägt in jedes seiner Geschöpfe, in jede Anordnung und Fügung? Je mehr wir diesen Zusammenhang, diese Einheit erkennen und begreifen, um so einleuchtender muß uns ja, um so verbindlicher, um so unantastbarer die Wahrheit der rechten Glaubenslehre erscheinen. Vernachlässiget der Lehrer diese Nachweisung der vielfältigen Beziehungen, so beraubt er den Lehrling der wichtigsten Berührungspuncte mit der Religion, der zureichenden Beweggründe ihrer Befolgung, der erforderlichen Belebung und Vereinigung seiner entsprechenden Gefühle. Nur diese Vernachlässigung hat die Herabsetzung der Dogmatik, das Verkommen der Religion, die gänzliche Entfremdung von Frömmigkeit und Gottseligkeit verschuldet.

Bei solcher Bewandtniß kann es noch befremden, daß von nun an auch der Sonntag und dessen kirchliche Feier seinen Inhalt und seine Werthschätzung einbüßte? Kann ihn feiern wollen, wer die Lehrsätze, zu deren ernsteren Betrachtung er eingesetzt worden, geringschätzt und aus seinem Gedankenkreise immer ferner, immer völliger verbannt? kann ihn hauptsächlich religiösen Handlungen widmen wollen, wer die Kirche, die dergleichen doch ordnet und vorschreibt, nicht achtet, nicht liebt, vielmehr sie als etwas Veraltetes, Unberechtiges, ja Hemmendes, Feindliches betrachtet? kann die geschäftige Tagesordnung unterbrechen, den möglichen Erwerb einstellen, die gewohnten Vergnügungen und Zerstreuungen opfern, dagegen die

Reinigung und Heiligung der Seele in besondern Angriff nehmen wollen, wer jene Opfer für zu kostbar, diesen Gewinn für zu gering hält, um aus blos religiösen Rücksichten sich ernstlich damit zu beschäftigen? Darf es befremden, daß allmälig der christliche Sonntag immer mehr zu einem gewöhnlichen Werktage herabsinkt, oder daß vielmehr die Wochentage alle zu wirklichen Sonntagen d. h. zu Festen aller möglichen Gelüste und Genüsse werden? Gewiß ist wohlberechtigt der Eifer, mit welchem beherzte Männer in unseren Tagen die Wiedereinsetzung der doppelartigen Sonntagsfeier in ihrer wohlthätigen Ruhe für den Körper, und mit ihrer gewonnenen Muße für die Anliegenheiten des Geistes als den Brennpunct des religiös-kirchlichen Lebens betreiben. Fast noch stärker als die Katholiken fühlen dieses Bedürfniß die Protestanten, welche mit Schmerz erfahren, wie in dem Maße, als ihre Kirchen sich leeren, die betrogene Menge in den freichristlichen und den deutschkatholischen Gemeinden sich vertheilt, ihrem religiösen und bürgerlichen Ruin zueilend. Reichlicher ist daher auch die protestantische Literatur über diesen Gegenstand, von welcher besonders die Schriften der amerikanischen Geistlichen J. Jordan („Spuren und Andeutungen der uranfänglichen Sabbathfeier in mehreren Einrichtungen und Gebräuchen der alten Welt"), und R. Wardlaw („Ueber den Ursprung und die allgemeine Verpflichtung zur Feier des Tages des Herrn") ausgezeichnet werden (Leipz. Gebhardt und Reisland). Die Gesellschaft für Bibelverbreitung in Großbritannien, so wie der Centralausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche erwerben sich durch Uebersetzung der bezüglichen Tractätlein bei den Ihrigen anerkennenswerthe Verdienste. Jedermann bekannt ist die ausführliche Parlamentsrede, in welcher voriges Jahr der muthvolle Graf v. Montalembert die französische Nationalversammlung von dem dringenden Bedürfniß zu diesem Zweck zu erlassender gesetzlicher Verordnungen zu überzeugen sich bemühte. Ueberraschen mußte es aber, wie selbst aus dem Lager der Socialisten in Frankreich einer ihrer bedeutendsten Führer, P. J. Proudhon, seine gewaltige Stimme in einer Flugschrift: „die Sonntagsfeier betrachtet in Hinsicht auf die öffentliche Gesundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben," (deutsch in Cassel

bei Raabe und in Ratibor bei Jacobson 1850) erhob, um die Segnungen dieses Tages anzupreisen. Man kennt die Verirrungen dieses hochbegabten Geistes und ist gefaßt darauf, daß er in einer Schrift, welcher die „Identität der Religion und Politik" zur Grundlage dient, nicht der christlichen Feier des Sonntags das Wort reden werde; aber man muß es ihm danken, wenn er zeigt, daß diese Feier nicht allein von der Frömmigkeit, die freilich nach dem Apostel (1 Tim. 4, 8.) zu Allem nützlich ist, empfohlen, sondern von noch viel andern Gesichtspuncten aus wirklich geboten werde. Aus diesem Munde wird es doch glaubwürdig erscheinen, wenn unter Anderem gesagt wird: „Für flache Geister ist der Sonntag ein Tag unerträglicher Verlassenheit, schrecklicher Leere; sie klagen über Langweile, die sie niederdrücket, über die Langweile unnützer Stunden und wissen nicht, wie sie hinzubringen. Nehmen sie ihre Zuflucht zu Höflichkeitsbesuchen und zum Umgang mit Leuten, so fügen sie zu ihrer eigenen Gedankenleere nur die eines Andern noch hinzu. Daraus entstehen die Erfindungen der Schwelgerei und die ausgelassenen Freuden der Gelage. Welch' verdummende Betäubung, welch' erschöpfende Flatterhaftigkeit des Herzens und des Verstandes, welch' zernagende dumpfe Lähmung des Geistes wird ihnen daraus zu Theil! Wenn ihr Gefährte, der Leib, ohne Beschäftigung ist, bewegt sich die Seele nur um so schneller; man muß fürchten, daß sie sich selbst aufreibe, wenn ihrer verzehrenden Thätigkeit kein angemessener Gegenstand dargeboten wird." „Man muß es den Concilien Dank wissen, daß sie — besser unterrichtet als die feinen Abbé's des achtzehnten Jahrhunderts — unbeugsam auf der Feier des Sonntags bestanden; und wollte Gott, uns wäre dieser Tag noch so heilig, als er es unsern Vätern war! Das an uns zehrende Uebel würde lebhafter empfunden, und das Mittel dagegen schneller dann gefunden werden." Man höre weiter: „Der Mensch ist Ordnung und Schönheit, und man will seine Erziehung dem Zufall überlassen? Sein Wille ist frei, und man will ihn in Ketten (der Gesetze) schlagen? Sein Bewußtsein erhebt ihn zu seinem Schöpfer, und man will ihm dieses Bewußtsein als gottlos darstellen? Unter dem Vorwande, die Vernunft frei zu sprechen, will man einen Staat ohne

Gott proclamiren? um das Fleisch und das Blut zu erheben, will man die Leidenschaften lobpreisen und will die Pflicht verneinen? Das sind Gesetzgeber für Schw .... und ihre Ställe werden keinen Bestand haben! Das Bewußtsein, die Vernunft und der Wille werden sich einer blinden Tyrannei widersetzen, und da man sie nicht zu regeln weiß und sie nicht vernichten kann, so werden sie in furchtbarer Unordnung aus ihrer Verbindung gerissen werden, bis sie endlich von ihren Ausschweifungen erschöpft und wieder ihrer Natur gehorchend zu ihrer gesetzmäßigen Bestimmung zurückkehren und zu dauernder Verbindung sich vereinigen werden." Noch aus anderem Gesichtspuncte: „Unter den gebildeten Ständen kennt man den Sonntag nicht mehr, die Tage der Woche gleichen sich alle. Wer sich nur mit Theorieen, Ränken und Vergnügungen beschäftigt, dem liegt wenig daran, daß er einen Tag für sich habe; die zur Ruhe bestimmten Zwischenräume haben keine Bedeutung für ihn. Das Volk schiebt seine Leidenschaften zuweilen auf acht Tage hinaus; die Laster der Großen vertagen sich nie. Deßhalb ist auch die Ruchlosigkeit des *Reichen*, die durch seine Gewohnheiten sich befestiget hat, unheilbar, während das Volk — seinen Ueberlieferungen getreuer und in seiner Persönlichkeit weniger veränderlich — immer in den Händen der Religion sich befindet. Ich möchte behaupten, daß mit der Ehrfurcht vor dem Sonntag in der Seele unserer Versemacher auch der letzte Funke poetischen Feuers erloschen ist. Man hat gesagt, ohne Religion gebe es keine Poesie; man muß hinzufügen: ohne äußerliche Gottesverehrung und ohne Feiertage gibt es keine Religion. Aber seit die Poesie rationalistisch geworden ist und den Schleier gelüftet hat, welcher die christlichen Sagen verhüllte; seit sie die Allegorieen und Symbole aufgegeben hat, um sich zum Absoluten zu erheben, seit dieser Zeit kann man in Wahrheit sagen, daß sie ihre ernährende Mutter getödtet und mit dem nemlichen Streiche auch sich gemordet habe. Beim Volke dagegen schließt der Mangel an Andacht keineswegs schon jeden religiösen Gedanken aus; es kann den Priester verabscheuen, aber niemals haßt es die Religion; es lästert Glaubenslehren und Mysterien, aber es betet auf den Gräbern und kniet nieder bei der Segenspendung, und wenn der

Glaube ihm dafür nicht mehr erklingt, so ertönen doch die Schwingungen der Poesie des Sonntags."

Je weniger Freunde der Ordnung mit den sonstigen überspannten Ansichten und Grundsätzen dieses geistvollen Politikers, der sich nicht scheute, das „Eigenthum" für „Diebstahl" zu erklären, und der, weil er mit seinem idealistischen Socialismus auch praktischen Ernst machen wollte, von der Republik gefangen gehalten wird, einverstanden sein können, um so mehr Gewicht werden sie auf dessen nachdrückliche Empfehlung der Sonntagsfeier legen, welche er namentlich auch auf die Forderungen der Moral und Religion zugleich gründet, aber nicht weniger auf die materiellen Interessen und Bedürfnisse der Menschen bezieht.

Um so anziehender wird ihnen ein Aufsatz des vielfach verdienten ehemaligen Schuldirectors und jetzigen Landpfarrers, W. Harnisch, sein, welcher in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung, Februarheft Nr. 18—21., über die neuern Bestrebungen, dem Sonntag wieder Geltung zu verschaffen, Bericht erstattet. Nachdem er von Deutschland erwähnt, daß, was hier in dieser Angelegenheit geschehen, ohne namhaften Erfolg geblieben, weiset er auf Großbritannien, welches seine Sorgfalt auch auf Deutschland erstreckt, indem es daselbst besonders durch den Centralausschuß für innere Mission lehrreiche Schriften verbreitet; schon die obgenannte, von Jordan und Wardlaw, sind dieser Quelle zu verdanken. Henderson, ein Schotte, betrübt über die sonntägige Arbeitswuth auf Eisenbahnen und Dampfschiffen, beschloß, sich an die Arbeiter selbst zu wenden und setzte Ende 1847 für die drei besten von ihnen verfaßten Schriften: „über die irdischen Segnungen des Sonntags für die arbeitenden Classen und die daraus folgende Nothwendigkeit, die Sabbathsruhe vor aller Zumuthung unnöthiger Arbeit zu bewahren" ebenso viele Preise zu 300, 180 und 120 Gulden aus. Nach kaum drei Monaten liefen 1045 Preisschriften ein. Drei gewählte Richter brachten die Zeit von Ende März bis December mit der Prüfung zu, und beschenkten mit dem ersten: den Buchdruckergehilfen Quinton, mit dem zweiten: den Schuhmacher Younger, und den Maschinisten Farguhar mit dem dritten. Die Königin Victoria

und Prinz Albert übernahmen die Patronschaft dieses Unternehmens, und der letzte bestimmte zehn andere Preise zu 60 Gulden; siebzig weitere Preise kamen durch freiwillige Gaben zu Stande, und es sollten achtzig Preisschriften allmälig in einer Zeitschrift für Arbeiter abgedruckt werden. Unter diesen befand sich auch eine von der Tochter eines Gärtners: „Die Perle der Tage," die, weil die Preise nur für männliche Arbeiter bestimmt waren, man prachtvoll drucken ließ und der Königin widmete. Sie erschien mit einer Lebensbeschreibung der Verfasserin, deutsch übersetzt von Dr. Angser in Basel, auch bevorwortet von Dr. Harleß und illustrirt in Leipzig. 1850. Für den Preis von 30 Thlr., welchen der „evangelische Verein für kirchliche Zwecke" in Berlin aussetzte, kamen nur 17 Arbeiten ein; der Verfasser der gekrönten, Julius Dobberthin, starb bald darauf, und seine arme Mutter erhielt den Preis. Dr. Harnisch bemerkt von den Schotten und Engländern, daß ihre Schulbildung zwar kümmerlicher als die in Deutschland sei, dafür aber in christlichem Boden wurzle und von christlichem Geiste genährt werde, während die deutschen Lehrerseminarien und Volksschulen religiös unfruchtbar bleiben. Daß obige Schriften in der That ohne andere Beihilfe von den Arbeitern selbst herrührten, davon überzeugten die Preisrichter sich durch eigene Nachforschungen, und die eingelaufenen Zeugnisse liefern aus den Lebensumständen der Verfasser die leichte Erklärung so tüchtiger Leistung. Von dem 33jährigen Quinton wird seine ruhige Haltung, seine freundliche Aufsicht und achtungsvolles Benehmen gegen die Untergebenen und sein Fleiß gerühmt; einer der gefragten Geistlichen bezeugt von ihm: „Es ist eben sein Christenthum, das ihn wahrhaft gehoben hat, und seine Schrift über den Sonntag: des Himmels Gegengift wider den Fluch der Arbeit, oder die irdischen Segnungen des Sonntags für die arbeitenden Classen, nur ein Zeugniß des Segens, den er durch dessen Heiligung genoß." Der 64jährige Younger sagt: „Die reichste aller Freuden meines Lebens, die heiße und zärtliche Liebe der Jugendzeit und der ersten Mannsjahre nicht ausgenommen, entsprang aus dem Lesen der heiligen Schrift. Besonders gern verweilte ich bei den Stücken, die ich vordem der Mutter vorgelesen hatte, oder von denen ich glaubte, daß sie ihr besonders gefallen haben

würden; denn es war immer, als blickte ihr seliger Geist auf mich nieder." Und: „So wesentlich das Christenthum ist zur Erlösung der Welt, ebenso unentbehrlich ist die Sabbathsheiligung zur Erhaltung des Christenthums in der Welt." („Das Licht der Woche, oder die irdischen Segnungen des Sonntags für die arbeitenden Classen.") Farguhar endlich sagt: („Die Fackel der Zeit, oder die irdischen .....") von seinem einsamen Aufenthalte auf dem Lande: „Die wenigen Bücher, deren ich habhaft werden konnte, gehörten glücklicher Weise zur besten Classe, und durch wiederholtes Lesen prägte ich sie fast ganz meinem Gedächtniß ein. Ich besaß den besten Gefährten der Einsamkeit: das Buch der Bücher, Gottes geschriebene Offenbarung an die Menschen, die Bibel, und sie bot mir unerschöpflichen Stoff zum Denken und zum Danken." Er löst seine Aufgabe durch folgende fünf Sätze: 1. Der Sonntag ist ein großer zeitlicher Segen, wenn er auch blos als Ruhetag betrachtet wird. Er ist es 2. weil seine regelmäßige Wiederkehr die Last der Arbeit selbst erleichtert; weil er 3. die beste Gelegenheit bietet, gegenseitige Liebe der Hausgenossen, Umgang miteinander, häusliche Ordnung und Reinlichkeit zu pflegen; weil er 4. Zeit zu geistiger Bildung darbietet; endlich weil er 5. Sittlichkeit und Glauben befördert. — Vielfach tadelte man an den Engländern ihre übertriebene, engherzige Sitte, den Sonntag so zu feiern, daß er nicht nur den Geschäftsverkehr völlig unterbreche, sondern auch die Häuser, Ortschaften und Städte mit Todesstille umgebe und zu Stätten der Freudlosigkeit verwandle; wir Katholiken bespötteln gern ihren blinden Eifer der Bibelverbreitung und Tractätchenvertheilung; und in der That ist es ein Vorzug der römischen Kirche, daß sie in ihren Vorschriften und Sitten der Feier geheiligter Zeiten den Ernst weise durch Vergnügungen mäßigt, und daß sie in ihrem ungeschriebenen Worte Gottes, sowie in ihren sinnbildlichen Gebräuchen noch viel mehrere Mittel des Unterrichts und der Frömmigkeit besitzt, als die bloße Bibel enthält. Allein, wenn diese verkürzte Religiösität der Engländer solche Früchte trägt, wie wir an jenen Preiswerbern sehen, wenn sie bis in die vernachlässigtesten Classen der Gesellschaft hinab solche Wunder der Tugendhaftigkeit wirkt, daß ihr die empfindlichsten

Opfer des Erwerbes und der sinnlichen Lust freudig gebracht werden: dann mögen Alle, denen es noch einiger Ernst damit ist, sich als katholische Christen zu bekennen, sich schämen lernen, daß ihnen der Tag des Herrn immer weniger als ein heiliger, religiöser und kirchlicher gilt, und sie mögen aufhören, ihn zum Aergerniß Anderer durch das alltäglichste Treiben gedanken- und gewissenlos zu entweihen.

Bekanntlich hat der Staat der Union in Nordamerika seine Entstehung englischen Colonisten zu verdanken, die nicht blos ihre Sprache und Politik, sondern auch ihre häuslichen und kirchlichen Einrichtungen jenen des Mutterlandes entsprechend formten. Auch dorthin mußte sich die englische Bewegung für die Wiederaufnahme der Sonntagsfeier verpflanzen, wo sie dann auch im Volksgeiste gleiche Begründung fand. Die amerikanische Tractatgesellschaft zu New-York verbreitete demnach mit Eifer eine im gleichen Sinne mit den obigen Preisschriften verfaßte Schrift Justin Edward's: „Gedenke des Sabbathtages, daß du ihn heiligst! oder Gründe für eine würdige Sonntagsfeier.“ Die darin mitgetheilten Thatsachen sind wichtig. Zum Nachdenken fordern folgende Urtheile auf: „Das größte und wichtigste Mittel, der moralischen Regierung Gottes Wirksamkeit und Kraft zu geben, ist der Sabbath, welcher zur allgemeinen Sittlichkeit in ähnlicher Beziehung steht, wie die Einrichtung der Ehe zur Erhaltung der Keuschheit.“ Und: „Wenn ein Mann seine Familie nicht ernähren kann, so lange er den Sonntag heilig hält, so kann er sie gewiß weniger ernähren, wenn er den Sonntag entweiht.“ Zum Beweise, daß weder die Menschen noch die Arbeitsthiere sieben Arbeitstage in der Woche aushalten können, ohne Schaden an ihrer Gesundheit und an ihrer Lebenslänge zu leiden, wird erzählt, daß im J. 1832 das britische Unterhaus ein Comité von 30 Mitgliedern zur Untersuchung der Folgen von siebentägiger Arbeit in der Woche niedergesetzt habe, worin die ausgezeichnetsten Männer, ein R. Peel, R. Inglis, Th. Baring, die Lords Murray, Morpeth und Ashley sich befanden, und ein ergrauter Arzt von London, Farre, nachdem er von Pferden bemerkt, daß sie den siebenten Tag ruhen müssen, erklärte: „Der Mensch, ein Geschöpf höherer

Ordnung, wird zwar durch die Kraft seines Geistes eine Zeit lang aufrecht erhalten, daß der durch anhaltende tägliche Anstrengung seinem animalischen Theile zugefügte Schaden nicht so schnell sichtbar wird, als beim unvernünftigen Thiere: aber auf die Dauer kann er es doch nicht aushalten; das Sinken seiner Kräfte zeigt sich dann plötzlich und geht viel schneller vor sich; seine Lebenstage werden verkürzt, oder ein ganz kraftloses Alter wird dadurch ihm vorbereitet." Der berühmte Menschenfreund, Wilberforce, schrieb es seiner gewissenhaften Haltung des Sonntags zu, daß er unter dem Drang seiner Geschäfte so lange Zeit thätig zu sein vermochte, dagegen der ebenso bekannte Staatsminister, Lord Castlereagh, sich wohl in Folge seiner unausgesetzten Gemüthsanstrengung selbst entleibt habe. Der Professor der Pathologie, Dr. Sewall, zu Washington, und mit ihm fünfundzwanzig andere Aerzte zu New-Haven bezeugten: „Würde der Tag der Gottesverehrung und der Ruhe mehr beachtet, so könnte viel mehr körperliche und geistige Arbeit und viel bessere vollendet werden; man würde sich viel mehr einer guten Gesundheit erfreuen, mehr Vermögen haben, unabhängiger sein, weniger Verbrechen, weniger Armuth und Krankheiten haben." Der frühere Präsident des ärztlichen Vereines zu New-York, Dr. Smith, führt an: „In England waren jahrelang zweitausend Menschen wöchentlich sieben Tage beschäftigt und erhielten am Sonntage doppelte Löhnung, um sich den Raub des Sonntagrechtes gefallen zu lassen. Aber die Leute wurden statt wohlhabender und besser — ärmer und schlechter. Man ließ sie endlich wieder nur sechs Tage arbeiten, für nur sechstägigen Lohn, und sie lieferten mehr Arbeit, als früher in sieben Tagen. Auf den Schiffswerften in Pennsylvanien, bei der französischen Marine, in einer großen Mehlfabrik, bei mehreren Fischereien, in einer großen Salzfabrik u. s. w. machte man ähnliche Erfahrungen. Die Politik, die durch Verletzung der Rechte, welche die unendliche Weisheit und Güte gegründet, zu gewinnen sucht, ist eigennützig, kurzsichtig und schlägt sich selbst aufs Haupt." Als Beispiele an den Thieren werden angeführt: 120 Pferde, die eine Reihe von Jahren sieben Tage in der Woche gebraucht wurden, verendeten schwächlich vor der Zeit, so daß der Besitzer aus Sparsamkeit wieder die sechstägige

Arbeit einführen mußte, worauf die Pferde viermal länger zu brauchen waren. Zwei Nachbarn im Staate New-York machten sich mit Schafheerden an demselben Tage auf den Weg zu einem entfernten Markte. Der eine trieb Tag für Tag fort, der andere ruhte am Sonntag, doch kam dieser früher an als der andere, und weniger abgemattet war sein Vieh. Er hatte es am Montag nach der Ruhe 17 englische Meilen (3½ deutsche) getrieben, am Dinstag 16 und so bis Sonnabend, wo er sie nur 11 Meilen trieb. Des Nachbars Schafe konnten die letzten Tage nur 6 bis 8 Meilen laufen. Gleichen Gegensatz bildeten zwei andere Schaftreiber auf gleichem Wege, und der Sonntagsfreund kam gerade so viel Tage früher am Ziele an, als er Sonntage gefeiert. Noch andere Beispiele führt Edwards an, und ebenfalls aus Thatsachen beweist er, daß auch die Wohlfahrt der Seelen die Heiligung des Sonntags verlange. Von 1032 Verbrechern im Staatsgefängniß zu Auburn hatten nur 26 den Sonntag gewissenhaft beobachtet. Von 100 Verbrechern in Massachussetts gab es 89, die in fortwährender Entheiligung des Sonntags gelebt. — —

Offenbar ist die Heilighaltung des Sonntags in der Christenheit nicht so sehr eine Angelegenheit, welche erst in den verschiedenen kirchlichen Vereinen zur Anerkennung gebracht werden soll, als eine Sache des Volks, welches in Gefahr ist, sich derselben gänzlich zu entziehen. Es dient der katholischen Kirche zum Ruhme, daß schon ihre Einrichtungen und ihre auf die Diener des Altars geübte Macht die Ehre und die Wirksamkeit des Sonntags sicherte. Auch die Protestanten haben bis auf den heutigen Tag den Charakter des Sonntags bewahrt, wenn gleich der Einfluß ihrer Geistlichen auf die Gemeinden sich nicht immer auf gleicher Höhe zu erhalten vermochte. Allenthalben aber unterlag die gläubige Menge auf den Gebieten der Erkenntniß, im Bereiche der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und in den Gegenständen ihrer Thätigkeit so umstaltenden Veränderungen, daß die Geltung des früher Bestandenen und Geübten allmälig ganz zu verschwinden drohte und man sich genöthigt sah, es nicht mehr wie vorhin bei der blos allgemeinen, durch die Gesetze geregelten Amtsverwaltung bewenden zu lassen, sondern den religiösen Stoff mitten hinein in die kleinsten Kreise der Kirchen-

mitglieder mit allem möglichen Nachdruck zu treiben, damit aus der mühsamen Regelung der Einzelnen die öffentliche Ordnung im Ganzen wieder zu Stande komme. Diese Bedeutung haben die „Volksmissionen," welche gegenwärtig wieder von den Katholiken eifrigst betrieben werden, haben die Anstrengungen der Protestanten für die „innere Mission," haben auf beiden Seiten die verschiedenen „Vereine," als ebenso viele Mittelglieder zwischen den persönlichen Grundlegungen und zwischen der wiederherzustellenden Kirche selbst. An dem Eifer der Einen Seite scheint sich der Eifer der andern zu entzünden, und der Erfolg im Großen kann nicht mehr zweifelhaft sein. Als ein solches zur Nachahmung treibendes Beispiel kann die Begeisterung dienen, mit welcher die Protestanten jetzt für die wieder ins Leben einzuführende Sonntagsfeier, namentlich in Deutschland, ganz auffällig wirken. Dr. Harnisch erinnert, daß schon Ende 1847 ein Freund der Religion zwei Preise von 150 und 100 Ducaten in Gold für die beste Schrift über die Sonntagsheiligung durch Dr. Marriott in Basel bestimmte, zu deren Prüfung Gerlach und Kuntz in Berlin, Pastor Ball, dann Pfarrer Härter in Straßburg und Professor Ebrard in Erlangen, ausersehen wurden. Zur Feststellung der fraglichen Aufgabe sind die Preisrichter über 11 Puncte in der Beurtheitheilung eins geworden, und sie sprachen den Preis unter 35 eingelaufenen Schriften folgenden zwei zu: Oschwald, Pfarrer im Canton Zürich, und Liebetrut, Pfarrer bei Berlin. Ferner ist diese Angelegenheit von dem „Centralausschusse für innere Mission der deutschen evangelischen Kirche," und im Zusammenhange damit von der Wittenberger „Versammlung für Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes" derart in Verhandlung genommen worden, daß eine eigene Zeitschrift dafür: „Monatsblatt für Sonntagsheiligung, Stadtmission, Reisepredigt, Bibel- und Volksschriftenverbreitung, Kleinkinderschulen, Enthaltsamkeits- und Jünglingsvereine, herausgegeben von C. Mann, Pfarrer bei Durlach, und Ed. Walther, Prediger zu Magdeburg," und in der Provinz Sachsen der „Sonntagsverein" in Gnadau gegründet wurde, der im Sommer 1850 einen Preis setzte für eine gute Schrift über Sonntagsheiligung, „geschrieben von Arbeitern," eigene

Schreiben an Behörden unterfertigte und Ansprachen an alle Stände zu erlassen beschloß. Dieser Feuereifer unserer getrennten Glaubensbrüder, der gewiß aus der gemeinschaftlichen Quelle eines tiefgefühlten Bedürfnisses entspringt, für uns jedoch auf der Gegenseite den widerlichen Nebengeschmack pietistischer Mischung hat, ist doch für uns Katholiken eine sehr erfreuliche Erscheinung, die uns antreiben mag, ebenso auf unserm Gebiete außerordentliche Anstrengungen zu machen, um eine der Grundbedingungen zum Gedeihen des religiösen Lebens zu befestigen und wirksam zu machen. Unsere vorliegende Besprechung jedoch hatte einen andern nächsten Zweck, nemlich es klar vor Augen zu stellen, daß es mit dem Sonntag sich gar nicht um eine blos religiöse oder kirchliche Sache handle, zur Förderung der Andacht und der äußerlichen Ordnung, um eine zunächst die Geistlichen und die Frommen im Lande betreffende Sache, die etwa hauptsächlich den untern Volksclassen, den Landleuten u. s. w. zu empfehlen sei, und die von den höhern Ständen ohne großen Schaden bei Seite gelassen werden könne. Nein; sondern die Einhaltung des Sonntags ist eine göttliche Anordnung, eine in der Weltordnung gegründete, von den Naturgesetzen bedingte Anstalt. Die göttlichen Anstalten aber sind keine vereinzelten Maßregeln, sie stehen unter einander in so engem Zusammenhang, daß die eine nicht ohne Benachtheiligung der andern verkannt und beseitigt werden kann. Mag man über die Vorschriften der Kirche sich anmaßlich hinaussetzen, es drängen gesundheitliche, gewerbliche, sociale, humanistische Rücksichten und Gründe, welche die Sonntagsruhe empfehlen, ja zu ihrer religiösen Feier ermahnen. Verschmäht der Religionsunterricht die Unterstützung derselben nicht, läßt er sich darauf ein, die kirchlichen Lehren und Vorschriften als solche darzustellen, welche sich auf die Natur des Menschen selbst, auf die Einrichtungen des Weltganzen in der Weise gründen, daß sie von der allweisen und allgütigen Vorsehung auf die Beglückung unseres Geschlechtes berechnet sind, dann entzieht er nicht nur den Gegnern der Religion die gefährlichsten Waffen, sondern er erleichtert es auch den sich den sinnlichen Vortheilen allzu sehr hingebenden Gemüthern, daß sie mit gleichem Fleiße sich nicht minder den geistigen Bedürfnissen zu-

wenden, und er bereitet sie vor, selbst dann, wenn sie den wesentlichen Zusammenhang nicht deutlich und bewältigend genug einsehen, schon auf die bloße Autorität der Kirche hin und in demüthiger Unterwerfung unter Gottes Wort und Willen sich folgsam zu beweisen. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Geheimnißlehren des Christenthums, daß sie an Ueberzeugungskraft gewinnen, wenn sie nicht blos in den herkömmlichen Formen der Schule und in der fast abgenützten, also entkräfteten Färbung des von frühern Jahrhunderten überkommenen Gewandes vorgetragen, sondern angemessen den verschiedenen Bildungsstufen, Richtungen und Bedürfnissen der Zeit unter Bezugnahme auf den fortgeschrittenen und erweiterten Stand aller Wissenschaften, erklärt, erläutert und ans Herz gelegt werden. Hütet man sich nur, in dem eigentlichen Lehrinhalt etwas zu ändern oder wegzuschneiden; verwahrt man sich in dem löblichen Bestreben, Allen gerecht zu werden, vor der Gefahr, durch Abstractionen und subtile Darstellungen den Lehrstoff selbst zu verflüchtigen und in fremdes Gebiet zu leiten; hält man nur fest an der Kirche lehrenden Geist und Worte: so kann man duldsam auch neue Auffassungen und Methoden gewähren lassen, wodurch die Berührungspuncte vermehrt und befreundete Helfer gewonnen werden, nach dem großsinnigen Ausspruche des Apostels: Lasset sie lehren nach ihrer Weise, wenn Christus damit verkündigt wird! (Phil. 1, 18.)

Seitdem obiger Aufsatz der Hochw. Redaction übergeben worden (2. Mai 1851), sind die Stimmen für die wiederherstellende Sonntagsfeier auf katholischer und protestantischer Seite so laut und allgemein geworden, daß es überall kaum mehr darauf ankommt, die Erkenntniß dieser Pflicht vorzubereiten, als sie lebendiger zu machen und in ihre Anwendung durchzuführen. Nachdem die beklagenswerthesten Folgen der Glaubenslosigkeit sich in den kirchlichen Zuständen nicht minder, als in den bürgerlichen und staatlichen ganz auffallend herausgestellt, boten selbst die Gesetzgebungen und Behörden den andringenden Hirtenbriefen der Bischöfe, und den Bemühungen des eifernden Clerus ihren Beistand an, und es steht zu erwarten, daß allmälig die Hausväter und die Lehrer, die Gewerbsleute und die Beamten in ihren eigenen humanen und socialen In-

teresse immer völliger zu der Einsicht kommen, daß die uraltehrwürdige Sonntagsfeier wahrhaftig die belebende Sonne des Christenthums sei, welche die gesammte Geisterwelt belebend durchdringt und den allseitigen Fortschritt in Bildung, Sittlichkeit und äußeren Wohlstand ermöglicht. Es war ein erleuchteter Blick der gegenwärtigen Regierung des durch und durch zerackerten Frankreichs, welcher sie bestimmte, in einem der ersten ihrer gesetzlichen Erlässe die Sonntagsfeier im ganzen Reiche durchzuführen. Nach diesen erfreulichen Vorgängen, die überhaupt schon von dem Wiederhervortreten christlicher Gesinnung gegen die frevelhaften Wirren der Zeitphilosophie und gegen den herrschenden Sinnentaumel des Materialismus und der Industrie Zeugniß ablegen, steht die Frage über die Nothwendigkeit der Sonntagsfeier gegenwärtig nicht mehr in erster Reihe, wohl aber eine andere, wie nemlich, nach beseitigter Entheiligung dieses Tages, die Feier desselben im Geiste der katholischen Kirche zu bewerkstelligen sei. Schon der Berliner Professor E. W. Hengstenberg hat in seiner neuesten Schrift: „Ueber den Tag des Herrn" (1852), einer gelehrten exegetisch-dogmatischen Abhandlung, es nöthig gefunden, (S. 167.) vor Ueberschätzung zu warnen: „Dem Satze: Ohne ordentliche Sonntagsheiligung kann die Kirche nicht wieder aufgebaut und gereiniget werden, erkennen wir eine gewisse Wahrheit zu, meinen aber, daß noch wahrer der andere ist: Ohne Aufbau und Reinigung der Kirche kann keine ordentliche Sonntagsheiligung stattfinden. Durch das Innere zum Aeußern, das ist der Weg des neuen Bundes." Durchdrungen von dieser Wahrheit durchziehen die Missionen der katholischen Kirche die deutschen Länder, und nehmen die Katholikenvereine das Leben und Wirken aller Stände in Angriff, arbeitet auch der wackere Kolping in Köln an den Gesellenvereinen. Praktisch und mit glänzendem Erfolge verwirklichet also die katholische Kirche als Bewahrerin des christlichen Heils auch in unserem schicksalsreichen Jahrhundert, was Hengstenberg seinen Glaubensgenossen erst nur in frommen Wünschen ans Herz legt, wenn er mit Hirscher (Moral, II. S. 354.) auch die Freude als Mittel der Erbauung bevorwortet und selbst Processionen nicht abweiset, indem er S. 67. schreibt:

„In dieser Hinsicht hat unsere Kirche (die lutherische) eine große Schuld abzutragen, und wenn sie einmal sich ernstlich darauf legt, so wird das weit mehr Frucht schaffen als alle Sonntagsverordnungen, die freilich auch sein müssen, auf die aber manche Diener der Kirche, wie es scheint, zu viel Gewicht legen. Es mag Fälle geben, wo die Policei zur Hilfe genommen werden muß, namentlich wo es gilt, die Untergebenen gegen ihre Herren zu schützen, die ihnen den Sonntag rauben wollen. Aber darauf vorzugsweise bedacht sein, heißt sich selbst das Zeugniß der Ohnmacht ausstellen und die Kirche erniedrigen, deren eigentliche Aufgabe eine ganz andere ist. Je größer die zum Theil durch Schuld der äußeren Kirche entstandene Entartung der Sonntagsfeier ist, desto tiefer muß die Kirche sich herablassen, um die durch Freude von der Weihe Abgeführten durch Freude wieder zu ihr zurückzuführen. Die Liebe muß sie treiben, den gebahnten und bequemen Weg der Predigtgottesdienste zu verlassen, muß sie ebenso erfinderisch machen in Aufsuchung heiliger Vergnügungen, wie die Welt ist in Aufsuchung weltlicher Lustbarkeiten. Das allein kann den Sonntag wieder populär machen. Wer meint, daß das unter seiner Würde ist, der vergißt, daß er berufen ist einer Volkskirche zu dienen, was freilich viel Schweres mit sich bringt, aber auch viel Seliges, so gewiß, als wir einen Heiland haben, der gekommen ist, das Verlorne zu suchen. Sieht man unser Volk an wie es ist, so muß man schmerzlich lächeln über die Versuche, die Heiligung des Sonntags wieder unter ihm einzubürgern ohne Anwendung anderer Mittel als der gewöhnlichen. Das Höchste, was man in Bezug auf die Masse auf diese Weise erreichen kann, ist, daß weniger gearbeitet wird, dafür aber desto mehr getrunken u. s. w. Wir freuen uns aber, daß die Anfänge einer andern Praxis bereits vorliegen, daß es hier nur gilt, ein bereits unter Gottes sichtbarem Segen begonnenes Werk weiter fortzuführen. Zu diesen Anfängen rechnen wir zuerst die liturgischen Gottesdienste, die, abgesehen von ihrer tiefern Begründung, schon darin ihre Rechtfertigung haben, daß unser Volk seiner großen Masse nach auf dem Standpuncte des A. T. steht, und also wie unter diesem durch die schönen Gottesdienste des Herrn angelockt werden muß. Eben dahin rechnen wir die mehr und

mehr im Wachsen begriffene volksmäßige Begehung der Missionsfeste. In Verbindung mit ihnen zeigen sich auch schon die Anfänge einer Erneuerung der Wallfahrten im evangelischen Geiste. Besonders hat uns hier eine Einrichtung angesprochen, die mehrere Geistliche der Provinz Sachsen seit Kurzem getroffen haben. In einem gewissen Umkreise wird an jedem Sonntage an einem Orte Missionsfest gehalten. Dorthin ziehen unter Absingung von „Pilgerliedern" die andern Gemeinden mit dem Pastor an der Spitze und werden gastlich aufgenommen. Das sind Zeichen, daß die Kirche daran denkt, den alten Wein in neue Schläuche zu füllen, da die alten nicht mehr halten wollen. Gehen wir auf dieser Bahn weiter fort, so werden wir weiter kommen als mit Gemeindeordnungen und Presbyterialverfassungen."

Ein wahres Wort! es rechtfertigt die alten Uebungen der katholischen Kirche, die nicht erst, wie hier vom Protestantismus gezeigt wird, nöthig hat, an einzelnen Orten „Versuche" zu machen, und froh ist, wenn es hie und da schon zu „Anfängen" kommt. Sie hat nemlich von jeher dahin gearbeitet und unter Leitung des heiligen Geistes mit Erfolg gearbeitet, daß die theoretischen Lehren der Religion nach ihrer Feststellung gegen die Irrlehren, auch ins Leben der Gläubigen eindringen, eine äußere Form gewinnen, in die Sitten, Uebungen, Gefühle und Vorstellungen übergehen und so unbewußt in der Jugend, in den Körperschaften und Ständen, in den Schulen und Kunststätten, in den Gesetzen und Einrichtungen tiefe Wurzel fassen. Eine falsche Wissenschaft hat diese Uebungen, deren Zusammenhang mit dem Zwecke des Christenthums verkennend, als Ueberreste mittelalteriger Barbarei verlacht und abgethan, sie hat die Gebrechen der Zeit, die Fehler der Personen, die Thorheiten fremden Einflusses ihr selbst, der unbefleckten Kirche, aufgebürdet und diese Zerstörung der wesentlichen religiösen Lebenselemente eine „Reinigung" genannt. Die Sonntagsnoth ist nur Ein Beispiel dieser Art von den vielen, welche dem Protestantismus zur Last fallen, und ihn, welcher jetzt wieder den Muth hat, von einer „Kirche" zureden, nöthigen, eine „Auctorität der Kirche" anzurufen (S. 91.), die er doch in seinem Abfalle von der Kirche wurzelhaft vernichtet hat. Das Argument, welches Hengsten-

berg S. 162. für den Sonntag herbeiführt: „Stammte die Feier des Sonntages nicht schon aus dem apostolischen Zeitalter, so läßt es sich schwerlich erklären, wie dieselbe bald nach demselben in den verschiedensten Gegenden verbreitet gefunden wird, wie unter allen Spaltungen, Abwegen, Streitfragen keine vorkommt, die diesen Gegenstand betraf, wie keine ketzerische Gemeinde einen andern Versammlungstag hatte“ — läßt es sich nicht, gehörig benützt, noch auf so viele andere Dogmen und Ordnungen der Kirche anwenden, für deren Wiederherstellung zu seiner Zeit der Sinn wohl ebenso noch erwachen dürfte, wie es an einigen bereits geschehen?

Auch der Lösung dieser zweiten Frage wird sich der Clerus, welcher bereits die Weihe des Tages dem Zeitgeiste abgerungen, unterziehen, denn auch hier gilt das apostolische Wort: „der Buchstabe tödtet, der Geist aber belebt.“ Der Sonntag muß durch Unterricht, Erbauung und wahre Bildung geheiligt werden, wenn er nicht wieder eine leere Förmlichkeit ohne Geistesfrucht werden soll. Der Unterricht und die geistliche Leitung muß über das Wortgerippe des Katechismus und der Kirchengebote hinausschreiten; der durch vielseitige Bildung ausgerüstete Clerus muß im Besitze der Mittel sein, durch welche Ueberzeugungen hervorgebracht, die unabweislichen Interessen der Zeit befriediget, die Sitten veredelt und gemeinnützige Bestrebungen gefördert werden. In diesem Sinne hat auch die vierte im vorigen Jahre zu Mainz tagende Versammlung des großen Katholikenvereins die Preisfrage über die Sonntagsfeier ausgeschrieben, und ihrer gelungenen Lösung sieht jeder Gutdenkende mit Sehnsucht entgegen.

Zum Schlusse möge noch gestattet sein, über den S. 214 genannten Dr. Mariott in London etwas Näheres zu bemerken. Er ist einer der thätigsten Missionäre jenes großen Vereins in England, welcher nebst der großartigen Bibelverbreitung das Missionswesen auf der ganzen Erde betreibt, und seine Thätigkeit insbesondere auf die Katholiken erstreckt, das Volk durch die betriebsamste Verbreitung von Flugschriften — Tractätlein — zum Abfall zu bewegen, und an die Stelle der römischen Kirche den anglikanischen Pietismus zu setzen bemüht ist. Von dieser Seite ging in

Basel der obige Preis für die beste Schrift über Sonntagsfeier aus, der von Oschwald und Liebetrut gewonnen wurde. Unsere „Zeitschrift“ konnte nur den Gegenstand und den Eifer seiner Sachwalter als bemerkenswerth im Auge halten, ohne sich mit ihren Zwecken und Mitteln betheiligen zu wollen. Mit welchem Fanatismus aber dieser Pietismus verträglich ist, davon brachte die „deutsche Volkshalle“ in ihrer heurigen Nr. 61. (März) zweiter Ausgabe eine empörende Nachweisung. Denn derselbe Dr. Mariott, welcher seine Blicke auf die Bekenner dieser Secte am Rheine geworfen, wagte im September 1850 zu Dürmersheim bei Karlsruhe einen offenen Angriff auf die eben daselbst thätigen katholischen Missionäre durch die lügenhaftesten Anschuldigungen, und namentlich durch den pöbelhaftesten persönlichen Anfall auf P. Haßlacher, welchen er im Augenblicke der Abreise zu einer öffentlichen Disputation nöthigen wollte, aber durch die nunmehrige Veröffentlichung des schmachvollen Hergangs seinen Lohn davon trug. Die katholische Kirche wandelt ihren erhabenen Gang, von Gott erfüllt, auch über den Moder der Lüge und des Betrugs ruhig und unaufhaltsam fort, denn in ihrem Geleite sind die Wahrheit, und das Leben.

Fesl.

6.

Die Eigenschaften des verklärten Leibes.

Seitdem der Erlöser durch Seinen Tod und Seine glorreiche Auferstehung „den Tod im Siege verschlungen,“ (Jes. 25, 8. 1. Cor. 15, 54.) dürfen die Erlös'ten, die das Bild ihres himmlischen Stammvaters an sich tragen, getrost das schwarze Leichentuch mit dem hellen Siegeszeichen des Kreuzes zieren, und wie in überströmender Wonne, ob des Triumphes über die Verwesung, mit der Kirche kühn ausrufen: „o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!“

Die Auferstehung des Erlösers ist die sicherste Bürgschaft, daß auch unsere Leiber einst vom Grabe werden auferstehen; denn so schließt der Apostel, für Jeden verständlich und seinen Ausspruch mit gesteigertem Nachdruck wiederholend: „Wenn es keine Auferstehung der Todten gibt, so ist auch Christus nicht auferstanden." (1. Cor. 15, 13. 15. 16.)

Doch wer hat hinübergesehen in die paradiesische Ferne? Wie soll der Leib, zwar dem Geiste vereint, aber von Bedürfnissen und Schwachheiten gedrückt, ein würdiger Bewohner sein jener heiligen Stadt, deren „Thore wie Perlen," deren „Gassen wie reines Gold und durchscheinend Glas" und deren „Licht ist die Klarheit Gottes?" (Offenbg. 21) Wie ist dieß möglich? —

Eine vorlaut klingende Frage, — doch, wie es scheint — eine billige; denn mehr als dunkle Umrisse zeichnet die heilige Urkunde von jener Herrlichkeit, die an unserm Leibe soll offenbar werden. Noch mehr. In dem auf Tabor verklärten Heiland ist uns ein Bild gegeben, dem wir nach der Auferstehung ebenbildlich werden sollen. Hierauf weiset der Apostel in unverkennbaren Zügen hin, wo er die Philipper zu einen heiligen Wandel aufmunternd, sie an den, für einen solchen Wandel bestimmten Lohn mit den Worten erinnert: „unde (scil. de coelo) etiam salvatorem expectamus Dominum N. J. Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae." (Phil. 3, 20. 21.)

Wann war der Leib Christi ein corpus claritatis? Offenbar schon damals, als sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und sein Gewand glänzte wie der Schnee, — also auf Tabor bei der Transfiguration. (Matth. 17, 1 ff. Mark. 9, 1 ff.) Unser Leib nun, sagt Paulus, wird, wenn Christus (unserer Erwartung gemäß — also am großen Auferstehungstage) erscheinen wird, wiederhergestellt werden (reformabitur). Aber wie? Gleichförmig dem verklärten Leibe Christi: configuratum corpori claritatis suae.

Diese Verklärung aber, in welcher Christus den drei auserkohrenen Jüngern auf dem Tabor erschien, war nur eine vorläufige Offenbarung (anticipation) jener Herrlichkeit, die Ihm durch Seinen

Tod in Seiner Auferstehung zu Theil wurde; denn Christus mußte leiden und so in Seine Herrlichkeit eingehen. (Luk. 24, 26.) Wie also der auf Tabor verklärte, so ist auch der auferstandene Erlöser ein Bild, (exemplar. Cat. Rom.) das jene Herrlichkeit zur Kunde bringt, die unsere Hoffnung ist; denn mit Ihm, unserem Haupte, leiden wir, mit Ihm werden wir verherrlicht. (Röm. 8, 17.)

Auf Grund dieser Quelle, welche die heilige Schrift in der Hinweisung auf Christi verherrlichten Leib und in ihren sonstigen Aussprüchen für die Lehre von der Beschaffenheit des im Himmel verklärten menschlichen Leibes darbietet, und geleitet durch die Zeugnisse der Väter über diesen Punct, nennt der römische Katechismus vier besondere Eigenschaften, mit welchen der auferstandene Leib der Frommen von Gott ausgestattet werde: es sind die **impassibilitas, claritas, agilitas, subtilitas.**

Dieser Eintheilung folgend, wollen wir das Einzelne, was jene Bestimmungen enthalten, hervorzuheben und nachzuweisen versuchen.

1. Die Leidenslosigkeit (impassibilitas).

Durch die Sünde ist für das Menschengeschlecht die Herrschaft über die Natur in und außer ihm verwirkt worden. Und wie sollte auch der Mensch, der die Triebe der sinnlichen Natur nicht gehörig zu beherrschen weiß, ihren Bedürfnissen gebieten können? Wie sollte er vollends die feindlichen Elemente, die auf seinen Leib eindringen, diesem zum sicheren Schutze, immer siegreich zurückschlagen? Er unterliegt ihnen und **leidet.** Dieses Leiden, das sich schon deutlich genug in dem Schrei verräth, womit das neugeborne Kind des Tages Licht begrüßt, zieht sich in manchfachen, mitunter schauerlichen Gestaltungen durch das ganze Leben hindurch, bis es in der Trennung vom Geist und Körper **im Tode** sich vollendet, und der Organismus des Leibes zersetzt wird in der Verwesung.

„Der Leib aber, der gesäet wird in Verweslichkeit, wird auferstehen in Unverweslichkeit." (1. Cor. 15, 42.)

Demnach wird der auferstandene Leib also nicht mehr aufgelöst werden in der Verwesung, oder da dieß nur in Folge seiner Trennung vom Geiste im Tode möglich, der Mensch wird nach der

Auferstehung ewig als solcher fortbestehen oder unsterblich sein. Aber nicht nur der Vollendung menschlicher Leiden, des Todes und der Verwesung, sondern jeder Verletzbarkeit durch feindliche Eindrücke sind die Leiber der Seligen enthoben.

Die Empfindung des Leidens ist der Schmerz; die Hingabe an den Schmerz die Trauer; die Sprache der Trauer die Klage. Alle diese Zustände aber, die dem Leiden naturgemäß folgen, haben für die Verklärten ein Ende genommen; denn: „Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz.“ (Offenb. 21, 4.) Weder der „neue Himmel“ noch die „neue Erde“ wird nachtheilig auf die Seligen einwirken; denn sie werden nicht mehr hungern noch dürsten; es wird nicht mehr auf sie fallen die Sonne noch irgend eine Hitze. (Offbg. 7, 16.) Daß der Seher an diesen Stellen unter denen, die er als unverletzbar durch Infestation der Elemente preist, die Verklärten versteht, bedarf des Beweises nicht; indem er von solchen redet, so um den Thron des Lammes stehen — im himmlischen Jerusalem (7, 2. 21, 1. 10 ff.), also nur das Reich der Seligen im Himmel meinen kann.

Schon vor Seinem Tode zeigte sich des Erlösers Leib oft genug als unverletzbar; (was ihm schon vermöge seiner hypostatischen Union mit dem göttlichen Logos zukam) aber recht offenbar wurde diese Eigenschaft erst, als er durch sein Leiden verherrlicht wurde, und zwar zunächst darin, daß der Leichnam des Heiligen die Verwesung nicht schaute, und sodann, daß Er aus dem von Soldaten scharf gehüteten Grabe hervorging.

Diese herrliche Gabe wurde auch an Manchen, die im Glauben und in der Liebe bewährt befunden worden, schon in ihrem sterblichen Fleische offenbar: jene drei Knaben im Feuerofen umloderte hoch die Flamme, und verbrannte sie nicht (Dan. 3.), und den Daniel in der Löwengrube umlagerten grimmige Thiere und sperrten ihre Rachen nicht wider ihn auf. (Dan. 14, 30 ff.)

Wenn es nun feststeht, daß die Leiber der Seligen keine störenden Eindrücke von außen empfangen können, so erhebt sich die andere Frage: ob sie jedem, auch fördernden Einflusse der Elemente verschlossen sein werden. Alle Eindrücke von außen empfängt der Mensch

mittels des allgemeinen (Gefühls-) Sinnes und der vier besondern Sinne (des Gehörs, Gesichts, Geschmacks und Geruchs). Nun unterliegt es allerdings keinem Zweifel, daß der verklärte Leib mit allen Sinnen, die hienieden die Wahrnehmung des Aeußern vermittelten, wird begabt sein; da ja kein Glied, nicht einmal ein Haar des Hauptes verloren gehen (Luk. 21, 18), und der verklärte Leib mit Allem, was zu seiner Wesenheit gehört [1]), auferstehen soll; doch ist es kaum zu bestimmen, wie weit die Sinne thätig sein werden. Daher möchte auf jene Frage, wie auf so manche Andere in diesem Gebiete als Antwort passen: „Die Gedanken der Sterblichen sind zaghaft, und ihre Ansichten unsicher." (Weish. 9, 14.) Genug ist es, zu wissen, daß unser Leib frei sein wird von jeglichem Leiden, das hier so oft den Aufschwung des Geistes zu Gott hemmt.

2. Die Herrlichkeit (claritas).

Wohl sind des Herrn Werke bewundernswerth; wohl rühmt der Himmel, wohl die Erde mit allem, was sich aus ihr herausbildet, des Schöpfers Macht und Pracht; — aber das kunstvollste und edelste Gebilde in der Natur, der menschliche Leib, birgt sich unter das Gewand, seitdem Adam sich nackt gefühlt. — Wie manche schöne Seele wohnt in einem preß- und krüppelhaften Körper, ihn anzuschauen thut dem Auge weh; aber auch der Anblick des schönsten menschlichen Leibes, wenn das Kleid ihm fehlt, zieht Schamröthe über das Gesicht der Bessern in dem Geschlechte. Das hat die Sünde gethan!

Doch gesäet wird der Leib in Unehre (ignobilitas), auferstehen wird er in Herrlichkeit." (1. Cor. 15, 43.)

Die nächste Bedeutung der Herrlichkeit (gloriae) ergibt sich aus ihrem Gegensatz, der ignobilitas. — Jedenfalls wird demnach der verklärte Leib frei sein von Verunstaltung und jeglichen Gebrechen; das hienieden seinen Adel verhüllt und sein Ansehen entstellt. Daher lehrt der heilige Augustin: „Nihil tunc (scilicet in coelo) vitii in corporibus exsistet . . . quia Christus non solum nobis

---

[1]) »Quoniam membra ad veritatem humanae naturae pertinent, simul restituentur omnia.« Cat. Rom. p. 1. artic. XI. n. 9.

corpus reparavit, sed quidquid per miseriam hujus vitae fuerit nobis ademptum."

„Neque hoc dixerim, quod aliquid existimem corpori cuiquam periturum, quod naturaliter inerat; sed quod deforme natum fuerat . . . sic esse rediturum, ut servata integritate substantiae, deformitas pereat." (De civ. Dei, l. 22 c. 19 Nr. 1.)

„Proinde nulla erit deformitas, quam facit incongruentia partium, ubi et quae prava sunt, corrigentur, et quod minus est, quam decet, unde Creator novit, inde supplebitur, et quod plus est, quam decet, materiae servata integritate detrahetur." (ib. Nr. 2.)

Dieselbe Versicherung gibt der Cat. Rom. Cap. I. art. XI. Nr. 9:

„Qui enim ab ipso ortu oculis capti sunt, vel ob aliquem morbum lumina amiserunt claudi atque omnino manci et quibusvis membris debiles, integro et perfecto corpore resurgent."

Aber nicht nur von jeder Makel frei, sondern auch mit Allem, was zu seiner Herrlichkeit beiträgt, geziert, wird der Leib des Gerechten in den Himmel eintreten; denn:

„Neque vero corpus tantum resurget, sed quidquid ad illius naturae veritatem atque ad hominis decus et ornamentum pertinet, restituendum est." (C. Rom. p. I. art. XI. Nr. 8.)

Diese Zierde und Schönheit des Körpers fordert aber neben dem gehörigen Verhältniß der einzelnen Theile zu einander die Anmuth und Lieblichkeit der Farbe, die als heller Glanz den verklärten Leib umstrahlen wird. Und hierin liegt die weitere Bedeutung der vom Apostel (in der oben angeführten Stelle I. Cor. 15, 43.) verheißenen Gloria ausgesprochen, die dann sofort als eigentliche claritas erscheint [1].

---

[1]) Diese beiden Ausdrücke dienen nämlich zur Uebersetzung des griechischen Wortes δόξα, das eben sowohl im Gegensatze von ἀτιμία (ignobilitas) zur Bezeichnung der Schönheit und Herrlichkeit im Allgemeinen (gloria), als auch besonders von einem strahlenden Glanze (z. B. der Gestirne claritas) gebraucht wird, wie die Wörter, die unsere Stelle einleiten, darthun: V. 41. alia claritas (δόξα) solis . . . V. 42. sic et resur-

Jenen Glanz verspricht schon der Siracide denen, die wie ein Brandopfer, d. h. vollkommen mit Leib und Seele dem Herrn sich geopfert: „Die Gerechten werden glänzen und wie ein Funken im Geröhre hin und her fahren.“ (Weish. 3, 7.)

Wie aber werden die Seligen glänzen?

Der Erlöser antwortet mit der Verheißung, „daß die Gerechten im Reiche Seines Vaters der Sonne gleich glänzen werden,“ (Matth. 13, 43.) — und mit dem herrlichen Bilde, das er auf Tabor und nach Seiner Auferstehung enthüllte [1]). Dort, auf dem heiligen Berge besonders glänzte Sein Leib, wie die Sonne, im blendenden Lichte; — und wir wissen, schreibt ein Zeuge dieser herrlichen Erscheinung, daß wir, wenn Er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden. (1 Joh. 3, 2.)

Und wie sollte auch der Leib dann nicht glanzumflossen sein, wenn die Seele Den schaut von Angesicht zu Angesicht, der in einem (für das sterbliche Auge) unzugänglichen Lichte thront — den Vater des Lichtes?! Sollte von ihrer Klarheit nicht der ganze Leib überströmt werden, so wie sie von dem, der mit Licht, wie mit einem Gewande sich kleidet, überstrahlt wird? Schon auf Mosis Antlitz leuchtete ja doch, als er mit Jehova geredet, ein blendender Glanz, der seinem Volke unerträglich war. Daher lehrt der Cat. Rom. (p. I. art. XI. Nr. 3.): „Est vero claritas haec fulgor quidam ex summa animae felicitate ad corpus redundans, ita ut sit quaedam communicatio illius beatitudinis, qua anima fruitur, quo modo etiam anima ipsa beata efficitur, quod in eam pars divinae felicitatis derivetur.“

---

rectio mortorum . . . . V. 43. seminatur in ignobilitate, surget in gloria (δόξῃ). Vergl. Phil. III, 21.

[1]) Die Ursache, weßhalb der auferstandene Christus die ganze Fülle Seiner Herrlichkeit vor Seinen Jüngern nicht entfaltet habe, gibt der heilige Augustin folgendermaßen an: Quae claritas in Christi corpore, cum resurrexit, ab oculis discipulorum potius abscondita fuisse, quam defuisse credenda est. Non enim eam ferret humanus atque infirmus aspectus, quando ille a suis ita deberet attendi, ut posset agnosci. Quo pertinuit etiam, ut contrectantibus ostenderet suorum vulnerum cicatrices . . . (De Civ. Dei, l. 22. c. 19. Nr. 2.).

Hieraus leuchtet auch der Grund ein, weßhalb die verklärten Leiber der Klarheit nach verschieden sein werden; welche Wahrheit der Apostel in den bekannten Worten ausspricht: „Anders ist die Klarheit der Sonne, anders die Klarheit des Mondes, anders die Klarheit der Sterne; denn ein Gestirn unterscheidet sich in der Klarheit von den Andern: so ist es auch mit der Auferstehung der Todten.“ (1. Cor. 15, 41.)

Alle Seligen nämlich können in dem wundervollen Zusammenhange von Erkenntniß und Liebe, von Liebe und Erkenntniß Gott nicht gleich tief und innig erfassen, sondern Jeder nur nach dem Maße, der ihm in einem unausforschlichen Rathschluß verliehenen Kraft — oder: Gott kann von der Fülle Seiner unendlichen Seligkeit und Herrlichkeit nur so viel auf jeden Geist überströmen lassen, als dieser aufzunehmen vermag. In demselben Maße nun, wie der Geist von Gott, in demselben kann auch nur der Leib vom Geiste empfangen. Daß hierbei jede Sehnsucht nach der Glorie Mitverklärter und vollends jede Beneidung um dieselbe fern bleibe, folgt schon daraus klar genug, daß Jeder so viel empfängt, als zu fassen, also auch zu — wünschen er die Kraft hat.

Aller leiblichen Folgen der Sünde, deren Anblick hier Mitleid, Scham, oder sträfliche Lust erweckt, ist der Verklärte bar: darum ist das Kleid überflüssig; Glanz ist sein Gewand. Licht und leuchtend ist der ganze Leib, da das Auge des Geistes einfach, zu Gott gewendet, ruhet im reinsten Lichte. —

3. Die Behendigkeit (agilitas).

Mehr als ob sie das Gute nicht kennen, und als solches nicht anerkennen, vollziehen es Viele im Werke deßwegen nicht, weil sie von der Schwachheit und Schwerfälligkeit ihres Körpers, der geistigen Thätigkeit zu folgen, sich niederdrücken lassen. Wohl mancher Geist ist willig, und möchte gern in seiner Richtung zu Gott emporstreben; aber da hemmt seinen Lauf das Fleisch, das schwach ist, und leicht der Thätigkeit erliegt: „Der Leib, der verweslich ist, beschwert die Seele, und die irdische Hülle drückt den vieldenkenden Geist nieder.“ (Weish. 9, 15.) Zwar kann der Geist mit seinem durch die

Gnade gestärkten Willen dieser Trägheit des Fleisches, soweit seine Bestimmung es fordert, gebieten; aber manchmal ist er gezwungen, der Schwachheit der leiblichen Natur nachzugeben, und kann in ihre Forderungen nur einwilligen. Dieß zeigt sich am auffallendsten da, wo der Geist, dessen Gedanke wie der Blitz schnell ist, von einem Orte zum andern wünschend, eine feste Schranke findet an seinen trägen Genossen, dessen matte Glieder ungelenkig sind für die Bewegung. Diese Ohnmacht aber erreicht in der Erstarrung im Tode wie ihre Vollendung so auch ihr Ende; denn:

„Der Leib, der gesäet wird in Schwachheit, wird auferstehen in der **Kraft**!" (1. Cor. 15, 43.)

Die Kraft äußert sich vor Allen in dem Freisein von jeglicher Erschöpfung, die auf Erden nach der Thätigkeit als naturgemäße Folge eintritt; sodann in der Schnelligkeit und Beweglichkeit, womit der verklärte Leib der Bewegung des Geistes zu folgen vermag. Das erste (negative) Moment jener Kraft ist schon in der Leidenslosigkeit des verklärten Leibes mitgegeben, da die Erschöpfung zu den Leiden gehört, die dir Sünde gebracht, und insofern sie in dem Schweiße nach außen tritt, und als Strafe der Sünde schon in dem bekannten Worte des Schöpfers, als Er die Erde in des Menschen Werk verfluchte, vorher gesagt ist.

Von der Beweglichkeit aber, vermöge welcher der verklärte Leib jeder Forderung des Geistes zu entsprechen vermag, weissagt bereits der Prophet Jesaia: „die auf den Herrn hoffen, erneuern ihre Kraft, heben die Schwingen den Adlern gleich, laufen und werden nicht müde, gehen und werden nicht matt," (40, 31.) und auf sie weiset der Weise des alten Bundes hin in den schon genannten Worten: „Die Gerechten werden glänzen, und wie ein Funken im Geröhre hin und herfahren." (Weish. 3. 7.) Bekannt genug ist, wie diese Kraft an dem verherrlichten Leibe des Erlösers sich kundthat in den plötzlichen Erscheinungen, womit Er seine furchtsamen Jünger bald hier, bald dort heimsuchte, und vollends in seiner glorreichen Auffahrt zu Seines Vaters Rechten (mit Leib und Seele); und nicht minder bekannt und zahlreich sind die Beispiele, daß diese Gabe schon manchen sterblichen Dienern Gottes verliehen ward, —

wie dem Petrus, als er über den Spiegel des Meeres seinem Meister entgegen wandelte, ohne zu versinken (Matth. 14. 24–31.), — dem Philippus, als er (nach der Taufe des Kämmerers der äthiopischen Königin) von dem Wege zwischen Jerusalem und Gaza plötzlich nach Azot entrückt wurde. (Ap. 8. 27—39.)

Ueber diesen Punct lehrt der heilige Augustin eben so kurz als treffend: „certe ubi volet spiritus, ibi protinus erit corpus.“ (De Civ. Dei. L. 22. c. 30.)

Also nicht mehr eine drückende Last, sondern geschickt, jedem Winke zu folgen, wird die auferstandene leibliche Natur dem Geiste wieder vermählt werden. — Aber werden die Seligen solcher Kraft der Bewegung sich auch bedienen? Jedenfalls thut der Gebrauch derselben dem Wesen ihrer Seligkeit, welche in der Anschauung Gottes besteht, keinen Abbruch, da sie Gott, der Alles im Allem sein wird, überall besitzen. Von ihnen gilt, was der Papst Gregor I. (hom. 34. in Ev.) von den Engeln sagt: „intra Deum currunt, quocunque mittantur.“

Das Schauen des Geistes in die Tiefen der Gottheit bringt daher für den verklärten Leib keine Anstrengung mit sich: jede Thätigkeit dort ist der Ruhe gleich zu achten; sie bricht nicht den ewigen Sabbath.

4. Die Feinheit — Geistigkeit (subtilitas).

Die körperlichen Leiden des Menschen haben einen näheren Grund darin, das sein Leib ganz den Gesetzen des animalischen Lebens, wie sie für jedes Naturindividuum gelten, unterworfen ist. Als solcher aber soll er nicht auferstehen; denn „gesäet wird ein thierischer Leib (corpus animale), auferstehen wird ein geistiger Leib (corpus spirituale). Vgl. 1. Cor. 15. 44.

Worin besteht nun die Geistigkeit des Leibes, die man auch Feinheit (subtilitas) [1]) nennt? Vor Allem ist hier der Irrthum auszuschließen, als ob die leibliche Substanz in die von ihr wesentlich verschiedene des Geistes umgewandelt würde, als ob die Natur

---

[1]) Vgl. Cat. Rom. art. IX. p. 1. de gloriosi corporis dotibus.

(im Menschen) Geist würde. Das geht schon deshalb nicht an, weil durch eine solche Umwandlung der Mensch die eine wesentliche Hälfte seines Ich's verlieren, oder aufhören würde Mensch zu sein. Was liegt auch dem Apostel ferner, als diese Vorstellung, die überdieß durch die Wiederholung des Wortes corpus (v. 44.) beseitigt wird. Was er hat sagen wollen, deutet der Zusatz zu seinen Ausspruche an: „si est corpus animale, est et spirituale, sicut scriptum est: factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem." (v. 44, 45.)

Der Schluß des v. 44. will weiter nichts, als den Unterschied hinstellen zwischen thierischen und geistigen Leib, wie dieß der griechische Text: „ἐστι σῶμα φυσικῶν και εστι σῶμα πνευματικῶν" deutlicher noch kundgibt.

Daß dieser Unterschied gegründet sei, soll der v. 45. beweisen, und zwar aus der Schrift selbst, darum wird er eingeleitet mit dem „sicut scriptum est." Die beweisende Kraft dieses Verses liegt offenbar in dem Gesetze der anima vivens und dem spiritus vivificans oder: Adam hatte ein corpus animale, weil er eine anima vivens; Christus hatte ein corpus spirituale, weil er einen spiritus vivificans hatte. — Die Beziehung auf Adam hat der Apostel augenscheinlich aus 2, 7. der Genesis hergenommen. Hier heißt es von Adam, er sei in Folge davon, daß Gott seinen aus Erdenstaub gebildeten Körper den Odem des Lebens eingehaucht, zu einer anima vivens geworden. Die lebendige Seele also gab dem Leibe durch ihre Verbindung mit ihm, das Leben. — Aber erhielt sie auch sein Leben aus sich heraus, belebte sie ihn so, daß er nicht, wie der Körper, genährt, gehegt und gepflegt zu werden brauchte? So groß war der Einfluß der Seele auf den Leib nicht; denn Adam war, um sein leibliches Leben zu fristen, auf die Befriedigung derselben Bedürfnisse angewiesen, die für jedes Thierleben galten, sein Leib stand unter den Gesetzen des animalischen Lebens, war ein corpus animale.

Anders bei Christus [1]). Als Mensch hatte Er zwar wie Adam

---

[1]) Es liegt auf der Hand, daß Paulus unter dem novissimus Adam Christus verstanden wissen will. — Wichtiger ist zu erinnern, daß die Worte

eine lebendige Seele; als aber bei Seiner Auferstehung an Ihm die volle Herrlichkeit des Erlösers offenbar wurde, da ward Sein Leib von dem drückenden Gesetze des Naturlebens, dem Er (freilich nur weil und wann der Logos, in dem die menschliche Natur Christi ruhte, es wollte) bis dahin Unterthan gewesen, erlöst und zur Seligkeit des Geistes in Gott erhoben. Sein Geist belebte den Leib, ward für dessen Leben die erzeugende und erhaltende Grundlage, der spiritus vivificans, so daß dieser (Sein Leib) der Bedürfnisse des animalischen Lebens los, nur aus dem Geiste in Gott lebte oder — ein corpus spirituale wurde. [1])

Auf Erden schon kann und soll der Christ seinen Leib zu einer gewissen Geistigkeit bringen, dadurch, daß Er zwar nicht das leibliche Leben, wohl aber das leibliche Gelüsten in die Herrschaft des Geistes bringt. Und das ist der Weg, der zur vollen vivificatio des Leibes durch den Geist hinführt. Diese dem Apostel geläufige Anschauung liegt allen jenen Stellen zu Grunde, wo er die Menschen eintheilt in spirituales und carnales, wo er von dem zweifachen Gesetze in sich redet, wo er die Gesinnung des irdischen Adams mit der des himmlischen zu vertauschen die Gläubigen aufmuntert, damit sie nach vollbrachtem Tagewerke wie der himmlische Adam würden (der ein lebendigmachender Geist ward), nachdem sie früher dem irdischen Adam gleich gewesen. Vergl. 1. Cor. 3, 1. Röm. 7, 23. 1. Cor. 15, 47. 48. 49.

»novissimus Adam in spiritum vivificantem« nirgendwo sonst in der heiligen Schrift sich befinden, mithin nicht unter das sicut scriptum est gehören, und vom Apostel nur deshalb können hinzugefügt sein, um seinen Beweis zu vollenden.

[1]) Da aus dem Gegensatze von vivens und vivificans so viel hervorgeht, als zu dem vorliegenden Zwecke erforderlich, so ist der andere Gegensatz von anima (ψυχη) und spiritus (πνεῦμα), der freilich das Resultat in ein klareres Licht setzen würde, unberücksichtigt geblieben, zumal die Durchführung desselben zu weit von dem Thema entfernen würde. So viel sei nur bemerkt, daß der Spiritus vivificans nicht der heilige Geist, sondern den menschliche Geist Christi bezeichnen solle. So Augustin, Beda, Lombardus, Thomas von Aquin (bei Esthius: Com. in Ep. I. ad Cor. 15. 45.). —

Ganz dieselbe Ansicht von der Feinheit oder Geistigkeit des verklärten Leibes spricht der heilige Augustin aus: „Erit ergo Spiritui subdita caro spiritualis, sed tamen caro, non Spiritus.“ (De civ. Dei, L. 22. c. 21.) „Quale erit corpus, quod omni modo Spiritui subditum et eo sufficienter vivificatum nullis alimoniis indigebit? Non enim animale, sed spirituale corpus erit, habens quidem carnis, sed sine ulla carnali corruptione [1]) substantiam.“ Ib. c. 24. n. 5. „Caro Spiritui serviens recte appellabitur spiritualis, non quia in Spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo, quod scriptum est: seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale. . . . Non solum enim erit tale (corpus), quale nunc est in quavis optima valetudine; sed nec tale quidem, quale fuit in primis hominibus ante peccatum. Qui licet morituri non essent, nisi peccassent; alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritualia, sed adhuc animalia corpora terenna gestantes.“ Ib. L. 13. c. 20.

Aehnlich lautet das Zeugniß Gregors des Großen: „Corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae;“ (Moral. L. 14. c. 19.) und die Bestimmung des Cat. Rom. „cujus (subtilitatis) virtute corpus animae imperio omnino subjicietur atque ei serviet et ad nutum praesto erit.“ (p. I. art. XI. n. 13. [2]). Demnach ist der geistige Leib derjenige, der den Lebensgesetzen und Bedürfnissen der Natur enthoben, allein aus dem Geiste seine Lebenskraft hernimmt, in Allem dem Willen des Geistes unterworfen [3]).

---

[1]) Eine Eigenthümlichkeit des animalischen Lebens ist und zeigt sich täglich in dem Zusammenstürzen (corrumpi) des Individuums, in seinem Zugrundegehen, in seinem Untergehen, Zurücksinken in den allgemeinen Naturgrund.

[2]) In gleicher Weise sprechen sich Augustinus (außer den angeführten Stellen: Enchir. c. 91. Gen. ad. lit. L 12. c. 7. Ep. 56. ad Dioscor.) Hilarius Pictav. (tract. in Ps. 118 n. 3. p. 257. Ed. Maur.) Thomas von Aquin (Suppl. III. partis Summae, quaest. 83. art. 1.) über diesen Gegenstand aus.

[3]) Es könnten hier noch verschiedene Fragen erhoben werden, z. B. ob vermöge

Diese Geistigkeit schließt aber nicht aus, daß der verklärte Leib Fleisch habe und Gebein; dieß beweisen schon zur Genüge die eben angeführten Stellen, und sehen wir an dem Urbilde unserer Verklärung; denn als nach Seiner Auferstehung der Erlöser plötzlich zwischen die furchtsamen Jünger, die ob der ungewöhnlichen Erscheinung verwirrt, die Erscheinung nach ihren Naturverstande für einen Geist ansahen, in die Mitte trat, zeigte er ihnen, um sich als ihren Herrn und Meister zu beweisen, Seine durchbohrten Hände und Füße und Seine geöffnete Seite [1]). (Luk. 24, 39. Vgl. Joh. 20, 20. 37.)

Das ist auch die Hoffnung, die im herben Schmerze Hiob Kraft und Geduld lieh: „daß er in seinem Fleische Gott schauen werde." (Hiob. 19, 25.) Hat sonach der subtile Leib Fleisch und Gebein, so folgt, daß er fühl- und tastbar sei. Die Behauptung aber, daß die Geistigkeit des verklärten Leibes in seiner Unantastbarkeit liege, bezeichnet Gregor der Große (moral. L. 14. c. 29.) als eine von Eutyches aus Constantinopel aufgestellte häretische Lehre, die übrigens von der unrichtigen Vorstellung getragen wird, als ob der

---

seiner Subtilität der verherrlichte Leib andere Körper durchdringen könne, oder ob dieß blos Christi verklärtem Leib zukomme (quia ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis -- Gregor Magn.); ob die Verklärten, wenn nicht das Bedürfniß, doch die Macht zu essen hätten (die der heilige Augustin nach der Analogie Christi ihnen zuschreibt)? Diese und ähnliche Fragen mögen immerhin für ein frommes Gemüth, das zum Himmel flammt, manchen Reiz bieten; aber weil ihre Lösung, die im besten Falle nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen darf, auf die Beleuchtung von verwandten dogmatischen Bestimmungen weiter keinen Einfluß hat, so sind sie hier übergangen worden.

[1]) Auf Christi Wundmale paßt, was der heilige Augustin von den Wunden der Martyrer sagt: „Nescio quo autem modo sic afficiamur amore Martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus. Non enim deformitas in eis, sed dignitas erit." Er ist übrigens weit entfernt anzunehmen, daß die Martyrer ohne die Glieder, die sie für Christi Namen geopfert, erscheinen werden, nicht einmal die Verdammten läßt er ohne die Glieder, die sie im Dienste der Sünde verloren, auferstehen. (De civ. Dei, c. 19. n. 3.)

Geist von der Natur nur durch größere Feinheit (oder richtiger durch mindere Durchsichtigkeit des Stoffes) sich unterscheide, so daß der verklärte Leib in luft- oder ätherartiger Verdünnung seines Stoffes die Gabe der Geistigkeit erlange, — und welche Lehre Verwandtschaft verräth mit der Hypothese von dem im jetzigen grobmateriellen Leibe verborgenen, ätherischen Verklärungsleibe — als natürlichem Auferstehungskeime.

Seiner Leiblichkeit nach gehört der Mensch, weil dem Naturreiche, darum einer Gattung an: Der Mensch ist ein Glied des Geschlechts. Wie also zur Erhaltung des individuellen leiblichen Lebens, so steht er auch für die Erhaltung seines Geschlechts unter den Gesetzen der Natur, die hier in der Zeugung gegeben sind. Und auch nach dieser Seite hin, obschon sie in der Kirche durch ein Sacrament geheiligt ist, wird der verklärte Leib dem animalischen Leben nicht mehr angehören, denn: „in resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo (Matth. 22, 30.) [1]. Ja! wie ein Engel Gottes wird der Mensch sein, wenn er Gottes Angesicht schaut. Unter seine Füße gelegt ist die ganze Natur, die ihn vorher in ihre starken Ketten gebannt; sein Leib lebt nach geistigen Gesetzen, dem Gesetze des freien Willens, wird geistig und bleibt doch, was er war — Leib. Humanae naturae dignitas mirabiliter condita mirabilius reformata!

So steht auch, seinem Leibe nach, der Mensch wieder ehr- und ruhmgekrönt da, den Gott ein wenig unter die Engel gestellt, und den die eigene Schuld unter die vernunft- und willenlosen Geschöpfe gestürzt.

Der Fall Adams war, so wie ein Zerfall seines Geistes mit [2]) Gott, so ein Zerfall der Natur in und außer ihm mit dem Geiste.

---

[1]) Zugleich deutet diese Stelle in dem „nubent" und „nubentur" an, daß die Verschiedenheit der Geschlechter nach der Auferstehung fortbestehen wird: „qui utrumque sexum instituit, utrumque restituet." (August.) Zudem ist das Geschlecht kein vitium, sondern gehört zur natura des Menschen; und Alles, was wahrhaft zur menschlichen Natur gehört, wird wieder hergestellt werden.

[2]) Der heilige Augustin lehrt über diesen Zerfall: „Quando dixit Deus

Sie, die im Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes und zur seligen Unsterblichkeit gelangen sollte, entfiel der Herrschaft des Geistes und fiel ihrem eigenen Gesetze, das im Werden und Vergehen besteht, anheim. So wurden Tod und Verwesung herrschend mit allen Leiden, die nur Vorspiele dazu sind. — An die Natur hingegeben, deren Leben ein stetes Zeugen ist, fühlte der Sünder seine Unlauterkeit und Schmach, und hüllte sich ein. Die Natur in ihm drückte wie eine schwere Last; die Natur außer ihm versagte ihren Dienst, nur dem im Schweiße seines Angesichts Arbeitenden lieferte sie dürftige Nahrung. Sie verpflichtete mit ihren Lebensgesetzen den Menschen, und schrieb ihm Bedürfnisse vor, die er nicht umgehen kann.

Der Erlöser aber, der die Schuld des Menschen getilgt und Gottes Huld ihm wieder geschenkt, macht ihn, statt der Sünde Sold, seine Herrlichkeit zum Erbtheil. Wenn der Geist auf ewig Gott vereint ist, wird der Leib auf ewig dem Geiste verbunden. Dann hört, so wie die Leidenschaft, auch das Leiden auf. Die Schmach ist vertauscht mit der Würde, die Schönheit und Glanz nach außen trägt. Nicht mehr drückt dann die Last den Körper nieder; sondern er folgt, kräftig und behend, dem Geiste zur Quelle aller Kraft und alles Lebens. Und was er zum Leben bedarf, reicht ihm nicht mehr die Natur, sondern der Geist theilt ihm von seinem Leben mit, das er selbst von Dem, der das Leben in Sich Selber trägt, empfängt.

So ist die Sünde groß,
Uebergroß das Verdienst.

H. Schmitz.

---

primo homini, quem in paradiso constituerat, de cibo vetito: Quacunque die ederitis ex eo, morte moriemini, non tantum primae mortis partem priorem, ubi anima privatur Deo; nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima; nec solum ipsam totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur: sed quidquid mortis est usque ad novissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa complexa est." De Civ. Dei, L. XIII: c. 12.

7.

Ueber Klosterschulen

mit besonderer Berücksichtigung der Cistercienser.

War es in den ersten Jahrhunderten des Christenthums vorzüglich der Orient, der in seinen berühmten Schulen zu Alexandrien, Antiochien, Cäsarea und Edessa christliche Wissenschaft pflegte und verbreitete: so trat im vierten Jahrhunderte der Occident nicht minder siegreich auf, und Rom, Carthago und Mailand wetteiferten in Gründung christlicher Lehranstalten, in welchen der Katechumene genügenden Unterricht fand; aber auch dem tieferen, gründlicheren Studium der christlichen Lehre Rechnung getragen wurde [1]. — Doch nicht blos die Hauptstädte der Provinzen, die vorzüglichsten Bischofssitze allein sollten solche Institute haben: bald fand auch das Mönchsthum in der Pflege und Fortflanzung christlichen Wissens eine seiner schönsten Aufgaben. Und es ist hier wieder zuerst der Orient, namentlich: Aegypten, Cölesyrien, Mesopotamien, wo die größten und gefeiertsten Kämpfer für christliche Wahrheit aus den Klöstern hervorgingen, oder doch innige Verehrer des Klosterlebens waren, wie Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Gregor von Naziauz u. s. w., so überflügelte doch in kurzer Zeit das Abendland alle die Bestrebungen der orientalischen Kirche. Stellte auch noch Hieronymus den Satz auf: Monachus non docentis sed plangentis habet officium, qui vel se vel mundum lugeat et Domini pavidus praestoletur adventum (epist. ad Rip. et Desid. adv. Vigil.): so war doch diese einseitige Ansicht des Mönchsthumes endlich überwunden, — widerlegte doch Hieronymus selbst durch die That seine Worte — und bereits im fünften Jahrhunderte war Gelehrsamkeit in den Klöstern Italiens und Galliens heimisch geworden. Jetzt trat der Orden des heiligen Benedict mit seiner neuen, bewunderungswürdigen Regel auf, der seinen Mitgliedern zur Pflicht

---

[1]) Vergleiche: Freiburger Kirchen-Lexikon. Art: Dom- und Klosterschulen.

machte: Lectüre der heiligen Schrift und der Kirchenväter, und Unterricht der Jugend. Zwei, in der Quadragesimalzeit drei Stunden sollten sie der Lesung widmen; (St. Bened. regula. c. 48.) und wie sie immer Zeit fänden, sollte diese ihre Beschäftigung sein. Bei der Wahl des Abten und der übrigen Ordensvorsteher sollten besonders zwei Puncte berücksichtigt werden: vitae autem merito et sapientiae doctrina eligatur (c. 64.), in jedem Kloster sollte eine Bibliothek sein (c. 48.), jedem einzelnen Mönche Griffel und Tafel gegeben werden (c. 55.) und die Genossenschaft durfte Knaben zur Erziehung als künftige Mitglieder aufnehmen (c. 59.), und gerade in dieser Einrichtung liegen die Keime der nachmaligen, so berühmten Klosterschulen. Da in kurzer Zeit der Orden sein so segensreiches Wirken über die ganze germanische Welt ausdehnte, so kam mit ihm auch dieses Streben nach christlichen Unterricht, und christliches Wissen immer weiter unter die Völker des Abendlandes. Placidus und Maurus in Gallien, Gregor in Brittanien, Willibrod, Rupert, Bonifacius in Deutschland, brachten mit dem katholischen Glauben auch die Regel Benedicts und mit dieser die Klosterschulen in Aufnahme, in welchen auch der unterrichtet wurde, dessen Neigung es nicht sein konnte, in den Orden einzutreten. Wie wohlthätig in dieser Beziehung der Orden wirkte, konnte Carl dem Großen nicht entgehen und daher jenes Gesetz, welches verordnete, daß bei jedem Kloster und Stifte eine Schule eröffnet werden müsse [1]. (Constitutio de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis.) Mußte auch das erste und wichtigste Streben dieser Lehranstalten, welche nebst den bischöflichen an den Kathedralen beinahe die einzigen waren, auf Ausbildung der Ordensglieder und des Clerus hingehen, so wurde ihre Wirksamkeit doch auch auf die höheren Stände und auf das Volk ausgedehnt, daher jene Eintheilung in scholas claustrales seu interiores et canonicas seu exteriores. Zu diesen hatten alle Laien Zutritt, und fanden willige Aufnahme, so daß selbst Könige und Fürsten ihre Söhne solchen

---

[1]) Baluz. Capitularia Regum Francorum. Vergl. Walter II. pag. 62. Tom. I.

Klosterschulen anvertrauten, diese mit reichen Geschenken überhäuften, und ihnen zu einem immer größeren Ansehen verhalfen [1]).

Die Klöster setzten ihren Ruhm darein, ausgezeichnete Lehrer an diesen Schulen anzustellen, und fanden sie unter ihren eigenen Mitgliedern keine passenden, so beriefen sie solche aus einem andern Kloster. So war Sigebert von Gemblours Lehrer an der Schule des Klosters zum heiligen Vincenz in Metz, Strabus von Fulda in Hirschfeld u. dgl. [2]). —

An den innern oder eigentlichen Klosterschulen erhielten nur die Mönche ihren Unterricht, doch so, daß aus den kleineren Klöstern die jüngeren Brüder in größere und berühmtere abgeschickt wurden. Hierauf gründete sich auch der Unterschied der inneren Klosterschulen in majores et minores [3]). Solche größere Klosterschulen waren besonders zu Tours, unter dem berühmten Alkuin zu Fulda, wo Rabanus Maurus lehrte, zu Hirschau wo unter Meginrad besonders das Bibelstudium blühte, zu Corbey in Franken, der Paschasius längere Zeit vorstand, zu Bec in der Normandie unter der Leitung Lanfranc's und Anselms u. s. w An diesen Klosterschulen nahmen allerdings die theologischen Disciplinen, die nach dem Geiste der damaligen Zeit größtentheils in Lesung und Erklärung der Psalmen, der Schriften des N. B. und der Commentarien der

---

[1]) Histor. Universitatis Salisb. in praefatione: Antiqua Benedictinorum praesertim monasteria scholae publicae erant ad juventutem erudiendam a sanctissimis viris constitutae, unde haud levis publica utilitas exstitit. Ipsi magnis divitiis atque ingentibus creverunt, omnibus certatim pios eorum conatus juvantibus re, opera, consilio.

[2]) Histor. Univ. Salisb. in praef.

[3]) Trith. in chronico Hirsaug. tom. I. (Histor. Univ. Salisb. in praef.) »Quamvis in singulis coenobiis haberentur scholastici moribus et scientia potiores, quorum institutione juniores ad optima quaeque proficerent, in certis tamen monasteriis insignibus, ubi et numerus monachorum exstitit copiosior et rerum temporalium abundantia major, generalia tenebantur monachorum gymnasia, ad quae monachos mittebant Abbates, quos altioribus voluissent erudiri doctrinis.«

Kirchenväter bestanden, den ersten Platz ein, aber auch die sogenannten sieben freien Künste (oder das trivium und quadrivium) wurden gelehrt. Den Anfang machte gewöhnlich die Grammatik, dann ging man zur Rhetorik über und nun folgte die Dialektik. War auf diese Weise das trivium beendet, so kam die Reihe an das quadrivium, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, ja wie Hurter [1]) dargethan, auch das Griechische und Hebräische wurde nicht vergessen. Hierzu kam in manchen Klöstern auch noch etwas Medicin, ja sogar Rechtsgelehrsamkeit. Denn wie nicht selten die Cleriker und Mönche die Stelle der Aerzte vertraten, so saßen die Bischöfe und Aebte im Rathe der Fürsten, übernahmen Gesandtschaften u. dgl., mußten also wohl auch mit den Rechtsverhältnissen vertraut sein.

Diese Schulen hatten nothwendig aber auch Bibliotheken in den Klöstern geschaffen, und wer weiß nicht, wie unendlich viel in dieser Beziehung den Klöstern verdankt wird! Cassiodor schrieb schon im fünften Jahrhunderte für die Mönche seines Klosters Vivarium das Werk de orthographia, welches sie beim Abschreiben alter Handschriften leiten sollte, unterrichtete sie selbst in Philosophie und Theologie; und in den späteren Jahrhunderten dürfte kaum ein Kloster gefunden werden, welches in diesem rühmlichen Streben, die literarischen Ueberreste vergangener Jahrhunderte zu sammeln und durch gute Abschriften zu erhalten, sich nicht hervorgethan hätte, so daß es selbst von den Karthäusern heißt: „Paupertatem sectantes locupletem tamen bibliothecam habent, quam descriptione veterum codicum continuo augent.“ Und so können wir mit Recht Möhler [2]) beipflichten: „Damals wollte keine Pflanze gedeihen als „die, welche im Kloster keimte und wuchs. So war es, wir können „es nicht läugnen, wenn wir auch wollten. Die Klöster waren der „fruchtbare sittliche Boden, aus welchem Alles hervorsproßte, was „die Zeit Großes aufzuweisen hat; die Philosophen, Theologen, „Geschichtsschreiber und Dichter gingen, nebst den einflußreichsten „Verwaltern der Kirche und den Missionären aus der sorglich ver-

---

[1]) Innocenz III. Bd. IV. S. 99.

[2]) Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. I. pag. 35.

„wahrten Klosterpforte hervor; selten öffnete sie sich, aber wenn „sie sich erschloß, erschien, im Großen die Sache betrachtet, nichts „Gemeines."

Als daher bei immer größerer Erweiterung der Dom- und Klosterschulen sich endlich im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte die studia generalia, oder die Universitäten herausbildeten, waren die Mönche nicht die Letzten, welche sich an dem wissenschaftlichen Leben derselben betheiligten, und dieß um so mehr, als allgemeine Concilien und die Päpste sie zu fortgesetzten Studien aufmunterten. Clemens V. erneuerte gewissermaßen auf dem Concilium von Vienne 1312 die Verordnung Carl des Großen: an jedem Kloster, wo es thunlich ist, möge ein Lehrer angestellt werden, der die Mönche in der Wissenschaft fleißig unterrichte [1]. — Benedict XII., ein durch seine Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichneter Papst, ehemals Cistercienser-Abt, bestätigte und erklärte diese Constitution Clemens V., und fügte hinzu: „in die Schulen der Religiosen möge man keine Laien aufnehmen, auf daß der Umgang der Mönche mit Weltlichen keine Verschlimmerung der Sitten herbeiführe [2]." — Urban V. berief im Jahre 1366 viererlei Ordensgeistliche an die Prager Hochschule, sie möchten sich an der theologischen Facultät daselbst betheiligen [3]. Das Concil von Trient endlich verordnete [4] unter andern, daß in den Klöstern, wo es ohne Unbequemlichkeit geschehen könne, das Studium der heiligen Schrift und zwar gründlich betrieben werde, und sollte irgend ein Abt diese Verordnung oder die Studien vernachlässigen, so solle er von seinem Ordinarius hiezu gezwungen werden. Daß aber das Concilium das Studium der übrigen theologischen Disciplinen, die zum genauen Verständnisse der heiligen Schrift nothwendig sind, den Mönchen nicht verboten habe, geht daraus

[1] c. 1. de statu Monach. in Clem. (3. 10.) »Rursus ut ipsis monachis proficiendis in scientia via opportuna non desit, in singulis ipsorum monasteriis, quibus ad hoc suppetunt facultates, idoneus teneatur magister, qui eos in primitivis scientiis instruat diligenter.«

[2] Mabillon de studiis monast. pars I. cap. XII.

[3] Vgl. Conspectus Hist. Univ. Vind.

[4] Sess. V. cap. I. de reform.

hervor, weil es sogar denselben gestattete, an Universitäten ihre Studien zu machen, wenn sie nur während der Studienzeit in irgend einem Kloster wohnen.

Um hier auch über den Cisterzienser-Orden Näheres anzugeben, will ich nur erinnern, daß es ja beim Entstehen und Ausscheiden desselben aus dem Benedictiner-Orden gerade auf eine vollkommen genaue Befolgung der Regel des heiligen Benedict abgesehen war. Wurde daher in ihr Studium und Abschreiben alter Handschriften anbefohlen, so ging dieses in den Cisterzienser-Orden über, und wie Mabillon [1]) bemerkt, das Abschreiben der Codices wurde zu den gewöhnlichen Verrichtungen gerechnet. — Mit der Congregation von Clugny hatten die Cisterzienser manchen Streit zu bestehen, indem diese jener den Verfall der Sitten in ihrer Genossenschaft vorwarfen, doch ließ der heilige Bernhard in seiner Apologie den wissenschaftlichen Arbeiten derselben alle Anerkennung [2]).

Die großen Bibliotheken zu Cisteaux, Clairveaux, Pontigniac u. s. w. enthielten nach dem Zeugnisse desselben Mabillon [3]) vorzügliche Werke aus allen Wissenschaften, insbesondere schöne Handschriften der Werke der Kirchenväter. Dies Werk des heiligen Augustin contra Julianum verdanken wir einzig und allein der Bibliothek zu Clairveaux. — Nicolaus von Clairveaux, der vertraute Freund des heiligen Bernhard, schrieb an Philipp, Bischof von Cöln und Reichskanzler, der das Kreuz nahm, er möge seine reiche Bibliothek den Mönchen von Clairveaux überlassen. Wozu dieses? Offenbar nicht zu müßigem Anschauen derselben. — Otto, ein Sohn Leopold des Heiligen, der zu Morimunt in den Cisterzienser-Orden getreten war, erhielt bald nach Ablegung seiner Profeß die Erlaubniß, die Pariser hohe Schule zu besuchen, um daselbst den Humanitäts-, philosophischen und theologischen Studien obzuliegen [4]), und that dieß

---

[1]) De stud. mon. p. I. cap. XIV. Nicolaus von Clairvaux nennt seine Zelle scriptoriolam ubi codices describebat.

[2]) Ibidem c. 9.

[3]) Ibidem c. X.

[4]) Manriquez: annales Cisterc. ad annum 1126. cap. V.

mit so ausgezeichnetem Erfolge, daß er später auf den bischöflichen Stuhl zu Freisingen erhoben wurde. — Im zweiten Jahrhunderte ihres Bestehens waren schon zu Paris und Toulouse Collegien der Cistercienser, in welchen die Mönche, die Studien halber an die Universitäten daselbst gekommen waren, ihre Aufnahme fanden, und obwohl damals noch große Strenge im Orden herrschte, so war es doch jedem, der vorzüglichere Geistesgaben und Talent besaß, gestattet, entweder die Ordenscollegien, oder die öffentlichen Lehranstalten zu besuchen. Wurde auch hiezu die Erlaubniß der Obern erfordert, so konnte doch Jeder, der in seinem Kloster sich Privatstudien widmen wollte, sich denselben ohne Beirrung überlassen. Ein ausgezeichnetes Beispiel ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit gab Stephan, dritter Ordensabt zu Cisteaux, der viele Handschriften der Bibel sammelte, dieselben mit vieler Mühe verglich, in Beziehung auf das alte Testament mehrere gelehrte Juden zu Rathe zog, und eine so vielcorrecte Abschrift der Bibel besorgte, die noch im 17. Jahrhunderte als ehrwürdige Erinnerung an den heiligen Abt daselbst aufbewahrt wurde [1]. — Was soll ich sagen über Bernhard, den doctor mellifluus? Konnte er sich auch mit der damals besonders in Abälard emporstrebenden scholastischen Theologie nicht recht befreunden: so zeigen doch seine Werke, insbesondere die V. Bücher de consideratione ad Eugenium Papam, de gradibus humilitatis et superbiae, de gratia et libero arbitrio gegen Abälard, seine sermones in cantica canticorum u. s. w., mit welchem Rechte er den ihm von der Kirche ehrenvoll beigelegten Namen Doctor verdiente, wie hoch er echt kirchliches Wissen achtete, wenn nur dieses mit Demuth gepaart ist [2].

Daher auch auf dem General-Capitel im Jahre 1289, also vor

---

[1] Mabillon de stud. monach. c. X.

[2] Sermo in cant. 36: Videar fortasse nimius in sugillatione scientiae, et quasi reprehendere doctos ac prohibere studia literarum. Absit. Non ignoro quantum Ecclesiae profuerint et prosint literati sui sive ad refellendos eos, qui ex adverso sunt, sive ad simplices instruendos.

dem Concilium von Vienne, beschlossen wurde: die Studien, wie sie in den Collegien von Paris, Oxford, Montpellier, Toulouse eingeführt waren, sollen unverletzt aufrecht erhalten werden und zwar pro reverentia Domini Papae et Cardinalium, qui fuerunt studiorum nostrorum praecipui promotores [1]).

Jedenfalls aber der auffallendste Beweis, mit welchem Eifer die Cisterzienser sich damals auch in theologischen Studien mußten hervorgethan haben, ist die Bulle Urban VI. dd. 20. Februar 1384 [2]).

An demselben Tage [3]), an welchem der Papst der vom Albert III. gestifteten hohen Schule zu Wien das Recht, auch Theologie zu lehren, verliehen, und so die theologische Facultät ins Leben gerufen hatte, erhielten auch die Cisterzienser, aus allen Religiosen die ersten, in der obenangeführten Bulle die Erlaubniß zum theologischen Studium an derselben [4]).

---

[1]) Mabillon ibidem p. I. cap. XII.

[2]) Schlickenrieder: Chronologia diplomatica Univ. Vindob. pag. 91.

[3]) Bei Schlickenrieder ist jene erste Bulle über Errichtung der theologischen Facultät vom 12. Februar überschrieben; aber aus dem Schlusse derselben ersieht man, so wie aus näherer Vergleichung, daß beide Bullen an Einem Tage (20. Februar) ausgefertigt wurden.

[4]) Die Bulle ist für den Orden zu merkwürdig und doch vielleicht zu wenig bekannt, als daß ich sie hier nicht ihrem Wortlaute nach anführen sollte:

„Urbanus Episcopus, servus servorum Dei. Ad perpetuam rei memoriam. Hodie per alias nostras literas statuimus et ordinavimus, quod in Villa Viennensi Pataviensis dioecesis, in qua generale studium tam in juris canonici et civilis quam in alia qualibet licita praeterquam in Theologica Facultatibus hactenus eleganter viguerat prout viget de praesenti, Sacra Theologia publice legi posset et in ea ibidem Studentes ad gradus et honores consuetos promoveri valerent, prout in ipsis literis plenius continetur. Ut autem commoditatibus in ea Theologia studere et proficere cupientium consulamus, Auctoritate Apostolica de speciali gratia concedimus per praesentes, quod omnes et singuli Abbates et priores alii Praelati Monasteriorum, Prioratuum et locorum quorumlibet Cisterciensis ordinis ubicunque consistentium, qui per se vel cum conventibus suis et conventus Monasteriorum, Prioratuum seu locorum praedictorum, qui per se sive Abbatibus seu Prioribus vel praelatis suis secundum statuta

Der Orden machte von dieser Erlaubniß alsogleich Gebrauch [1]), und eröffnete das Collegium zum heiligen Nikolaus, welches unter dem Abte von Heiligenkreuz stand. In demselben wurden durch eine Reihe von Jahren die theologischen Vorlesungen der Facultät gehalten [2]).

Mit den Cisterziensern traten später auch die Mendicanten-Orden als Lehrer in der Theologie an der Universität auf und errichteten in ihren Häusern sogenannte studia generalia, an welchen sich nämlich alle Klöster desselben Ordens betheiligten. Die Lectoren dieser Lehranstalten waren meistentheils Doctoren, die dann gewöhnlich an der Facultät selbst eine Lehrkanzel zu erlangen suchten [3]).

Die sogenannte Reformation war für diese Lehranstalten ein Sporn mehr, alle ihre Kräfte anzustrengen, um der neuen Irrlehre mit Entschiedenheit entgegentreten zu können. Es entstanden noch

---

vel consuetudines ejusdem ordinis aliquos monachos ipsius ordinis ad hoc per eos eligendos causa studendi in praedicta Theologia ad certa et determinata studia destinare tenentur, monachos ipsos ad studium Ville Wiennensis praedicte causa studendi in eadem Theologia destinandi de caetero liberam habeant Facultatem, praedictis et aliis statutis ac ordinationibus et consuetudinibus monasteriorum, Prioratuum et locorum ac ordinis praedictorum contrariis juramento, confirmatione Apostolica vel alia quavis firmitate vallatis non obstantibus quibuscunque. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae concessionis infringere vel ei usu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum. Dat. Neapoli apud majorem Ecclesiam Neapolitan. X. Kal. Martii, Pontificatus nostri anno sexto."

1) Noch im Jahre 1384 wurde Konrad aus dem Kloster Ebrach in Franken zum Doctor der Theologie promovirt — der vierte Doctor der Theologie an der Wiener Universität, und zwei Jahre später Andreas aus Heiligenkreuz; im Jahre 1649 wurden sechs Capitularen aus Lilienfeld auf einmal promovirt. Siehe Catalogus Doctorum etc. M. S. in bibliotheca ad St. Crucem.

2) Zeitschrift für die gesammte kath. Theol. II. 2. pag. 369.

3) In dem oben (1) angeführten handschriftlichen Kataloge sind mehrere Lectores ad St. Nicolaum unter den Doctoren der Facultät zu lesen.

großartigere Vereine, die weithin ihren Ruhm verbreiteten. Ich erinnere nur an die Mauriner-Congregation in Frankreich und an die Benedictiner-Universität Salzburg, an welche letztere nebst den Benedictinern auch die Augustiner, Prämonstratenser, Cisterzienser und andere aus der Nähe und Ferne ihre Mitglieder Studien halber schickten [1]).

So hatten also die Orden meistens ihre Klosterschulen und betheiligten sich zugleich thätigst an den Universitätsstudien. Und dieß währte fort bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, bis zum Jahre 1752. In diesem Jahre nahmen in Oesterreich die Studienreformen ihren Anfang. Die Regierung suchte die Ansicht, ihr allein stehe das Recht zu, allen Unterricht zu leiten, immer mehr geltend zu machen; auch die klösterlichen Lehranstalten mußten dieser Ansicht weichen, sie wurden Staatsanstalten, ob aber zum Frommen der Kirche und der Orden, ist wohl nicht schwer zu beantworten. „Die alten „Klosterschulen wurden nicht experimentirend decretirt, noch nach Plä„nen und Entwürfen organisirt, sondern sie entstammten zunächst „dem eigenen, dann aber bald auch fremdem Bedürfnisse; sie wur„den, einmal vorhanden, nicht kinderhaft gegängelt, noch an der „Leine unzähliger Kanzleivorschriften weitergeschleppt [2]), sie stan„den noch ganz auf kirchlichem Boden. Nun aber wurde dieß anders: „Die von den heimischen Professoren bearbeiteten Lehrbücher und „alle Schulhefte, aus denen noch die Funken lebendigen Glaubens „sprühten, mußten den decretirten Staatsschulbüchern weichen; „es wurde hier um so viel mehr jeder selbstständige Schritt ver„pönt, als bald die Zeit nahte, in welcher ein Ordenshabit als „Emblem der Verdummung galt. Man begnügte sich in der Folge

---

[1]) Was insbesondere die Cisterzienser betrifft, so schickten (Hist. Univ. Salisb. Lib. I. c. VI.) folgende Stifter Ordensmitglieder nach Salzburg: Wilhering in Oberösterreich, Seisenstein in Unterösterreich, Fürstenzell und Reitenhaslach in Bayern, Sitten in Braunschweig, St. Urban in der Schweiz, Neuzell in der Lausitz, Neuberg und Rain in Steiermark, Kaisersheim und Salem in Schwaben, Stambs in Tirol, Waldsassen in der Pfalz.

[2]) Wiener Kirchenzeitung 1850. Nr. 73. Unterrichtsfreiheit und Klosterschulen.

„nicht mehr, die Fähigkeit der von den Stiftsvorständen ernannten „Lehrer durch eine Prüfung zu erproben, sie mußten an den Uni„versitäten sich einschulen lassen, und was diese etwa an „Auf„klärung" der Klosterleute versäumten, holte getreulich das „Generalseminar nach, oder die durch die Zwangsjacke kaiserlicher „Verordnungen eingeschnürten theologischen Facultäten." Was nur immer zur Erreichung des Staatszweckes beitrug, glaubte man in das Bereich staatlicher Gesetze und Decrete ziehen zu müssen, und so mußte sich auch die Religion und der religiöse Unterricht den staatlichen Zuschnitt gefallen lassen [1].

Schon 1764 wurden die Lehrbücher der Universitäten für die bischöflichen und Klosterlehranstalten vorgeschrieben, und diese Vorschrift 1770 kräftiglich erneuert und abermals eingeschärft [2]. Die Jesuiten allein hatten noch für ihre Lehranstalten, selbst für die Gymnasien, volle Exemtion von jedem Staatsstudienplane. Was für Ideen und Lehren aber durch jene Bücher gangbar gemacht werden sollten, ist leicht daraus ersichtlich, daß Rautenstrauch, der ganz im febronianischen Systeme sein Compendium des canonischen Rechtes (oder wie es nunmehr hieß: juris ecclesiastici) geschrieben hatte, der Günstling und einer der Führer der Aufklärungspartei wurde und den Auftrag erhielt, die theologischen Studien zu reformiren [3]. Anfangs erhob allerdings noch der Clerus gegen diese Neuerungen seine Stimme, allein man wußte auch diese allmälig zu beschwichtigen; man gestand der Kirche in Bezug auf Dogma und Moral Unabhängigkeit zu, alles Uebrige „Beneficien, Lehranstalten und Beförderungen" zog man in den Bereich der Staatsgesetzgebung.

---

[1]) Beidtel, Untersuchungen über die kirchlichen Zustände ꝛc. pag. 48.

[2]) Hofdecret v. 13. October 1770. Es heißt daselbst unter andern: »Aus wichtigen Beweggründen wird hiemit ernstlich zu gebieten befunden, daß alle Studia in allen geistlichen Orden, ohne Ausnahme eines einzigen, von den Ordensgliedern, Candidaten und Studenten, nach den nemlichen Grund- und Lehrsätzen, wie auch nach den nemlichen Lehrbüchern, welche auf unserer wienerischen Universität vorgeschrieben sind, gelernt und gelehrt werden sollen.«

[3]) Vergl. Beidtel, Untersuchungen ꝛc. pag. 44 ss.

Um ja keine diesem Systeme entgegenstehende Meinung aufkommen zu lassen, wurden das Placet und die weltliche Censur über theologische Schriften im größten Maßstabe eingeführt [1]). Es kam dahin, daß, wie Beidtel so traurig-wahr bemerkt, die Regierung keine andere Regel kannte, als ihren Gedanken, und der Ausdruck dieses Gedankens hieß Gesetz.

Die „geläuterten Grundsätze," wie man sich immer ausdrückte, sollten von der Volksschule an bis hinauf zu den Facultätsstudien systematisch gelehrt werden; man wollte dem Volksaberglauben jede Stütze nehmen. In den untern Schulen mußte daher der neue von der Regierung vorgeschriebene Katechismus [2]), in den höhern Schulen gallikanische Grundsätze und ein flacher Rationalismus vorgetragen werden.

Daß bei so bewandten Umständen die Lehrbücher über Kirchenrecht ganz besonders die Aufmerksamkeit der Regierung erforderten, versteht sich wohl von selbst. Zuerst wurde Riegger's Lehrbuch vorgeschrieben (1776), und weil dieses das canonische Recht doch noch größtentheils gelten ließ, mußte es 1784 dem von Pehem verfaßten weichen, der es offen aussprach, „in allen nicht dogmatischen Fragen habe der Staat allein das Entscheidungsrecht." — Damit aber ja der gesammte Clerus gleichmäßig erzogen werde, wurden die bischöflichen Seminarien und Klosterschulen gänzlich aufgehoben, und General-Seminarien eingeführt, in welchen nun die der katholischen Kirche verderblichsten Grundsätze ohne Scheu gelehrt wurden [3]). Die Professoren wurden förmlich aufgefordert, darauf ihr besonderes Augenmerk zu richten, daß der Clerus aufgeklärtere Religionsbegriffe erhalte, um das Echte vom Unechten unterscheiden, und jenes dann auch in der Seelsorge verbreiten zu können [4]). Insbesondere mußte der Regularclerus, den man noch immer als eine Stütze des römi-

---

1) Hofdecret vom 1. April 1753 — 30. März 1754 — 21. März 1772 — 11. Juni 1781 u. s. w.

2) Hofbefehl vom 9. März 1781.

3) Vergleiche insbesondere: Theiner, der Cardinal Frankenberg 2c.

4) Beidtel Untersuchungen 2c. pag. 272 ss.

schen Systemes ansah, sich einer totalen Reform unterwerfen. Der größte Theil der Klöster wurde ganz aufgehoben, und die man noch bestehen ließ, wurden nun nach einer neuen Staatsregel umgewandelt. Ihre Verbindung mit den auswärtigen Klöstern und Obern wurde aufgehoben [1]), alle Exemtionen vernichtet [2]), die Aufnahme der Novizen bloß gegen Regierungsbewilligung gestattet, die Klosterdisciplin durch Hofdecrete geregelt, kurz man war nur noch nicht recht mit sich selbst einig, ob man dem Klosterwesen gänzlich ein Ende machen solle oder nicht. Und gegen alle diese Neuerungen erhoben sich jetzt wenige, beinahe gar keine Stimmen mehr; man fand dieß Alles bald ganz in der Ordnung. So geschah es, daß die Säcular- und der Regularclerus immer tiefer selbst in der Achtung des gemeinen Mannes sank, daß er zuletzt selbst nicht mehr wußte, wie es früher ganz anders war. Zwar wurden unter Leopold II. die General-Seminarien wieder aufgelöst, aber auch die neuen theologischen Lehranstalten standen fortan unter der Bevormundung des Staates, der alles bis ins Detail hinab bestimmte. Daher endlich jene unglaubliche Gleichgültigkeit von Seite des höhern und niedern Clerus gegen kirchliches, gegen katholisches Leben.

Die Regierung sah zuletzt selbst ein, daß es hoch an der Zeit sei, einzulenken; allein man konnte sich aus den nun liebgewordenen Grundsätzen des Josephinismus nicht mehr herauswinden, und wenn auch Zugeständnisse gemacht wurden, so zeigten sie nur immer mehr die Omnipotenz des Staates auch auf kirchlichem Gebiete. Jene zwei Hofdecrete vom 2. April 1802, welche die Mittel zur Emporbringung des Säcular- und Regularclerus angeben, liefern hierzu den deutlichsten Beweis.

Was den letzteren anbelangt, so fiel zwar manche Beschränkung scheinbar hinweg, es wurde unter anderm „das Studium der Theo„logie und des Kirchenrechts jedem Stifte und Orden für sich, oder „mehreren Stiftern eben und desselben Institutes zusammen gegen „dem eingeräumt, daß selbes wenigstens in einem dreijährigen Curse

[1]) Hofdecret 24. März 1781.

[2]) Hofdecret 11. September 1782.

„von vier an der Universität ordentlich geprüften und „approbirten Geistlichen nach dem bestehenden allge„meinen Studienplane und den diesfälligen Vorlese„büchern gelehrt werden sollte; doch möge es in der Haupt„sache bei der bisherigen Beobachtung der der Zeit und den Um„ständen angemessenen Ordensstatuten, insofern sie nicht durch lan„desfürstliche Verordnungen abgeändert worden sind, auch in der „Zukunft verbleiben." Auch wurden die näheren Bestimmungen über die aufzunehmenden Candidaten, über Ablegung der Profeß, über Ordenscapitel und Wahl der Vorstände u. dgl. angegeben, um auf diese Weise „Zucht und Ordnung" herzustellen. Es zeigte sich also klar, daß die Klosterlehranstalten Staatsanstalten waren, an denen „gehorsame Staatsbeamte, nicht aber Ordensmänner" erzogen werden sollten. —

Die kaiserlichen Verordnungen fanden in Rechbergers Handbuch des österreichischen Kirchenrechtes eine den Bedürfnissen angepaßte Zusammenstellung, daher es 1810 auch an der juridischen Facultät als Lehrbuch des Kirchenrechtes vorgeschrieben wurde, und so kam das canonische Recht beinahe ganz in Vergessenheit — und mit ihm das katholische Bewußtsein. — Bei allen Gesetzen und Decreten hatte man nur immer den Staatszweck im Auge. So suchte man [1]) die Stifte mit Hinweisung auf die Congregation St. Mauri, und einige Stifte im In- und Auslande zur Erziehung „ausgezeichneter Männer in ihren Gemeinden" zu ermuntern, „die zum öffentlichen Lehramte der höhern Wissenschaften an Universitäten und Lyceen mit Vortheil des Staates und zur Ehre ihres Stiftes verwendet werden mögen." „Sie werden," so heißt es weiter „dadurch den Pflichten treuer Staatsbürger in einem vorzüglichen Grade entsprechen, und eben durch diese Pflichterfüllung ihre fernere Aufrechthaltung und den Schutz der Staatsverwaltung sich verdienen." Durch ein späteres Gesetz vom Jahre 1822 wurde zwar den Bischöfen wieder einiger Einfluß auf die theologischen Lehrvorträge bezüglich der Orthodoxie auch an Klosterlehran-

[1]) Hofdecret vom 14. Februar 1811.

stalten eingeräumt, aber dieser wurde doch wieder dadurch gehemmt, daß eine allfällige Klage erst an die Staatsbehörden gebracht werden mußte [1]).

Vielerlei Ursachen hatten aber in den letzten Decennien wieder, besonders unter dem jüngern Clerus, ein Sehnen und Streben nach freierer Bewegung auf kirchlichem Gebiete geweckt, und dieses fand in Rom und bei andern hochgefeierten Kirchenfürsten eine feste Stütze [2]).

Dessenungeachtet wurde von staatlicher Seite wenig in der kirchlichen Gesetzgebung geändert, bis endlich das Jahr 1848 auch auf diesem Gebiete eine entscheidende Wendung hervorbrachte. Das Recht, ihre Angelegenheiten selbstständig zu leiten, wurde der Kirche zurückgegeben, Freiheit des Unterrichtes zugestanden. „Um die Beziehungen des Staates zur katholischen Kirche zu ordnen," versammelten sich die Bischöfe jener Länder, für welche die Verfassung vom 4. März 1849 Geltung hatte, in Wien, und am 18. und 23. April 1850 erschienen jene denkwürdigen Verordnungen, welche das Verhältniß der katholischen Kirche zur Staatsgewalt, und ihre Beziehungen zum öffentlichen Unterrichte feststellten [3]).

Die Diöcesan- und theologischen Lehranstalten der Klöster wurden ganz der Leitung und Beaufsichtigung der Bischöfe übergeben. Sämmtliche Bestimmungen über die Lehrgegenstände, und die Zahl der Jahrgänge und Professoren gelten für beide gleichmäßig [4]).

Die Klosterlehranstalten unterscheiden sich nach diesen neuesten Bestimmungen in gar nichts von den Diöcesan-Lehranstalten, als darin, daß „die Professoren an Klosterlehranstalten von dem betreffenden Ordensvorsteher dem Bischofe vorgeschlagen werden, der die wissenschaftliche Befähigung der Bezeichneten einer concursartigen Prüfung unterzieht [5])." Doch, glaube ich, muß sich schon hierin ein

---

[1]) Vergleiche: Beidtel, Untersuchungen pag. 173 ss.

[2]) Ich erinnere an das muthige Auftreten Roms gegen Frankreich und Preußen, an Clemens August von Cöln und Martin Dunin von Gnesen und Posen.

[3]) Actenstücke der bischöflichen Versammlung pag. 74 ss.

[4]) Ibidem pag. 12 ss.

[5]) Ibidem pag. 15.

bedeutender Unterschied begründen. Da sich nirgends eine Bestimmung findet, ob die Professoren, bevor sie ihr Lehramt antreten, eine weitere theologische Bildung an der Facultät anstreben sollen, oder ob sie den Doctorsgrad erlangen müssen: so muß demnach das Collegium der Professoren immer aus der Reihe der aus der Lehranstalt unmittelbar hervorgegangenen Männer ergänzt werden. Liegt aber hierin nicht eine Aufforderung an die Lehranstalt, die theologische Wissenschaft in einem weiteren Umfange, als dieses an Diöcesan-Lehranstalten der Fall ist, zu betreiben? Die Kloster-Lehranstalt ist gewissermaßen die hohe theologische Schule für die Ordensmitglieder, es sollen an derselben nicht blos „Priester und Seelsorger“ erzogen werden, es müssen aus derselben die Professoren des Institutes, es müssen — Ordensmänner hervorgehen; auf alle drei Bedürfnisse muß daher volle Rücksicht genommen werden.

Die Klöster haben aber auch noch eine andere Aufgabe. Stille Pflege der Wissenschaft sollte ihnen auch jetzt nie abhanden kommen. Einst hatten die Wissenschaften kein anderes Asyl, als die Klöster, Jahrhunderte lang waren diese die Pflegerinen und Beschützerinen des profanen und kirchlichen Wissens. Ist nun diese Pflege auch nicht mehr ausschließlich Aufgabe der Klöster, ist die Wissenschaft nun Gemeingut Aller geworden —, und darüber können wir uns nur freuen, müssen wir unsern innigsten Dank dem Geiste Gottes aussprechen, der weht, wo er eben will — so wird doch Niemand in unsern Tagen aus den Klöstern „bloße Asketerien machen wollen, in denen die Liebe zur Wissenschaft mit Absicht, und oft in eben so unsinniger als unwürdiger Weise unterdrückt wird.“ Bei den reichen Mitteln, die den meisten Klöstern in ihren Bibliotheken geboten sind, bei dem ruhigeren Leben, das dem Ordensmanne möglich ist, — wer ist mehr aufgefordert, als gerade er, sein Pfund nicht zu vergraben, sondern dasselbe nutzbringend anzulegen? Muß aber diese Liebe zur Wissenschaft nicht ebenfalls an der Klosterlehranstalt wenigstens geweckt werden?

Insofern also die Klosterlehranstalten „Priester und Seelsorger“ zu erziehen haben, sind sie wahre Diöcesan-Lehranstalten. Die versammelten Bischöfe haben es erkannt, „daß die Gestalt der Zeitver-

hältnisse ihnen mehr als jemals die Verbindlichkeit auferlegt, für die wissenschaftliche Thätigkeit der Lehrer und Seelsorger des christlichen Volkes mit Eifer Sorge zu tragen [1])." Materialismus, Indifferentismus und entschiedener Unglaube ragen als wilde Klippen über dem Gewoge der Gegenwart hervor. Diese in ihrer ganzen Erbärmlichkeit bis auf den Grund bloßzulegen, zu erschüttern und zu untergraben, daß sie in sich selbst zusammenstürzen, gehört daher zur Hauptaufgabe der Gegenwart. Wenn aber Jemand verpflichtet ist, sich an dieser Aufgabe zu betheiligen, ja sie zur ausschließlichen seines Lebens zu machen, so ist es vor allem der Priester. Er ist der berufene Apostel des christlichen Glaubens, und will er diesen Namen mit Ehren tragen, so soll und muß er einer der ersten den Kampf der Gegenwart gegen jene schauerliche Trias mitkämpfen. Um aber dieß zu können, muß er „als offener sittlicher Charakter, als wissenschaftlich gebildeter Mann, als edler Mensch im voraus die Achtung Aller gewinnen [2])." Und ist jener Kampf ein allgemeiner, ist es Pflicht eines jeden Priesters, in diesem Streite die Waffe zu ergreifen, so kann und darf auch der Regularclerus nicht zurückbleiben. Der Ordensmann kommt als Seelsorger und Lehrer jetzt nicht weniger mit der Welt und allen ihren Verhältnissen in Berührung und in Conflict als der Weltpriester. Es ergeht daher an ihn dieselbe Anforderung wie an diesen, auch bei ihm muß die Ausbildung den Anforderungen entsprechen, und insoferne haben Diöcesan- und Klosterlehranstalten dieselbe Aufgabe. Hier gelten also vor allem die Bestimmungen der versammelten Bischöfe über die allgemein verbindlichen Lehrgegenstände, und es wird in dieser Beziehung auch mit Recht auf die mehr praktischen Disciplinen Gewicht gelegt werden. Nur glaube ich die Bemerkung machen zu müssen, daß jedenfalls beim Kirchenrechte das canonische Recht ganz vorzüglich berücksichtigt werden muß, indem die veränderte oder vielmehr die auf ihren ursprünglichen Standpunct zurückgeführte Kirchengesetzgebung dies unumgänglich

---

[1]) Actenstücke pag. 11.

[2]) Häusle: Ein freimüthiges Wort zur Reform der theologischen Studien in Oesterreich pag. 15.

nothwendig erheischt. Beim Vortrage über Kirchengeschichte dürfte die Geschichte des letzten Jahrhundertes, in welcher der gegenwärtige Zustand der katholischen Kirche seine Erklärung findet, eine besondere Aufmerksamkeit verdienen. Das gesammte Bibelstudium wird im Ganzen der theologischen Wissenschaft einen erhöhten Standpunct einnehmen müssen, wie ihn das apologetische und polemische Interesse der Gegenwart mit Nothwendigkeit fordert. Auch dem Seelsorger genügt nicht mehr eine durch bloße cursorische Lesung erworbene Bibelkenntniß, wenn er nicht damit auch wissenschaftliches Verständniß derselben verbindet. Die biblische Archäologie muß einmal aufhören, an der bloßen Schale des israelitischen Volkslebens herumzuklauben, ohne in den Kern dieses Lebens, der nur in der Entfaltung seines Offenbarungslebens liegt, einzudringen, und das Innere nach außen zu kehren.

Nothwendig wird es ferner sein, daß jene Candidaten, welche Metaphysik und Moralphilosophie vor ihrem Eintritte in das theologische Studium nicht gehört haben — und dieß dürfte wohl nach dem gegenwärtigen Studienplane bei den meisten der Fall sein —, verpflichtet werden, in dieser Wissenschaft bei einem Professor der Theologie (vielleicht am geeignetsten beim Professor der Dogmatik und christlichen Moral) Unterricht zu nehmen. Eine wichtige Aufgabe des Institutes wird es ferner sein müssen, eine umfassendere Kenntniß der Bibel und ihres Inhaltes durch cursorisches Lesen und Erklären zu erzwecken. Endlich wird für den künftigen Diener der Kirche das Studium der Liturgik unerläßlich sein.

Die Klosterlehranstalten haben jedoch, wie bereits gesagt wurde, auch dahin zu wirken, daß aus ihrer Mitte immer Männer hervorgehen, die sich wieder dem Lehramte der Theologie mit Erfolg widmen können. Manche theologische Disciplin, die für den Seelsorger weniger nothwendig ist, wird für diese wichtig. Daher jene außerordentlichen Lehrfächer, wie die semitischen Dialekte, christliche Archäologie, Apologetik, Synodologie, Dogmengeschichte, Symbolik nach Maßgabe der Lehrkräfte auch an Klosterlehranstalten vorgetragen werden sollen, und bei einer zweckmäßigen Eintheilung wird es

möglich sein, daß in einem Curse von vier Jahren wenigstens die wichtigsten dieser Fächer vorgenommen werden können.

Eigenthümlich ist zuletzt der Klosterlehranstalt, daß sie zugleich Ordenslehranstalt ist. Wenn gleich die meisten Orden im Laufe der Jahrhunderte Manches von ihren ursprünglichen Institutionen geändert haben, wie es nicht anders sein konnte, weil es mit den sich immer erneuernden Zeitverhältnissen in Widerspruch gerieth, und die Kirche bei aller Stabilität im Wesentlichen, im Außerwesentlichen den Zeiten und Völkern sich anpaßt: so wird doch, sollen die einzelnen Orden ihren unterscheidenden Charakter nicht gänzlich verlieren, bei jeder Regenerirung derselben die Vergangenheit Lehrmeisterin sein müssen. Ordensgeschichte wird daher für eine Ordenslehranstalt ein Hauptgegenstand des Unterrichtes sein müssen. Nur aus der Vergangenheit läßt sich die Gegenwart begreifen, nur durch Kenntniß der Ordensgeschichte ist eine den Zeitverhältnissen angemessene Rückbildung in den ursprünglichen Ordensgeist möglich; an der Betrachtung der oft großartigen Thätigkeit in verflossenen Zeiten wird sich der Eifer für die Ehre des Ordens neu beleben; der Geist der Väter wird in den Söhnen wieder erwachen, und mit jugendlicher Kraft das Heil der Menschheit befördern helfen. Ebenso soll in den Ordensschulen wenigstens das geschichtliche Verständniß der den einzelnen Orden eigenthümlichen Lehrmeinungen ganz besonders berücksichtigt werden.

Soll die Klosterlehranstalt den drei angedeuteten Richtungen entsprechen, so werden freilich die Professoren ziemlich in Anspruch genommen werden. Doch dürfte eine nicht geringe Hülfe darin gefunden werden, wenn an derselben wenigstens Ein Professor mehr angestellt würde. Die Kosten, besonders wenn sie von mehreren Stiftern gemeinschaftlich getragen werden, sind nicht so bedeutend, der Nutzen aber überaus groß.

Prof. B. Gsell.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

2.

De Clemente presbytero Alexandrino, homine, scriptore, philosopho, theologo liber, quem scripsit Hub. Jos. Reinkens, presb. Vratisl. ss. theol. Dr. Vratislaviae MDCCCLI.

Die Bedeutung der Väter für die Theologie hat man seit zwanzig Jahren in Deutschland wieder anzuerkennen angefangen, jedoch vielfach mehr auf Grund der Ahnung, als eigener Einsicht. War es eine Erinnerung an ihren mächtigen Einfluß auf die theologische Wissenschaft aller Jahrhunderte, die sich traditionell erhalten hatte, oder war es das Bewußtsein der Flachheit moderner Behandlung, oder waren es die Ueberbleibsel patristischer Weisheit, die beim Mangel eigenen Väterstudiums sich jetzt nur noch in den Tageszeiten und in ascetischen Schriften als seltene, aber leuchtende Goldkörner aus dem Strome altkirchlicher Literatur Jedem darboten, oder wirkten diese und ähnliche Umstände vereint; genug, es erwachte die alte Vorliebe für die Väter wieder. Wie weit diese aber von der Tüchtigkeit patristischer Leistungen entfernt sei, zeigen die Handbücher der Patrologie und Patristik eines Locherer, Annegarn und Goldwitzer. Bei dem hohen Ansehen, das die Väter mit Recht von je in der Kirche genießen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, daß dieselben sowohl nach ihrer Richtung überhaupt, als nach dem Lehrgehalte ihrer Schriften insbesondere durchaus der historischen Wahrheit gemäß aufgefaßt und dargestellt werden. Hierzu gehört aber nicht blos kirchlicher Sinn, d. h. ein Geist, der versteht, was des Geistes ist, und vorurtheilslose Wahrhaftigkeit, sondern auch eine wissenschaftliche Befähigung, die niemand ohne angestrengte philo-

logische, geschichtliche und philosophische Studien erlangt. Da erschien ein guter Stern in Möhler's klarem, tiefem, durchgebildetem Geiste. Aus allen seinen Schriften erkannte man den vom Geiste des Alterthums genährten Theologen. Da sie überdies mit der Schärfe des Kritikers und der Genauigkeit des Philologen, mit der Treue des Geschichtschreibers und der Innigkeit des Gottesgelehrten verfaßt sind, so waren sie in hohem Maße geeignet, das Studium der Väter anzuregen. Und sie haben angeregt. Auch in Herrn Dr. Reinkens berechtigen uns ähnliche Eigenschaften, wie die gerühmten, einen Schüler Möhler's dem Geiste nach zu erkennen.

Die Wahl des Clemens Alexandrinus zum Gegenstande einer Monographie ist in mehr als einer Beziehung durchaus glücklich zu nennen. Reicht ja doch Clemens so nahe an das Zeitalter der Apostel hinauf, daß er wohl deren Schüler zu seinen Lehrern gehabt hat. Außerdem krönt ihn aber das Verdienst, unter allen Vätern der erste zu sein, der ein Werk der christlichen Wissenschaft zu schreiben unternommen hat. Dazu kommt, daß der Einfluß, den er auf die gesammte Entwicklung der Philosophie und Theologie geübt hat, gar nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Daß die mittelalterlichen Theologen und Clemens, den diese nicht anders als dem Namen nach gekannt haben, mit einander in irgend einer Verbindung stehen, widerstreitet allerdings der gangbaren Ansicht. Es dürfte indeß nicht schwer sein, die Fäden aufzuweisen, durch welche die scholastische Theologie, und dies nicht ihrem geringfügigsten Theile nach, eben an diesem unserm Clemens hängt. Endlich heiße ich die vorliegende Monographie am freudigsten willkommen wegen des vielverkannten Kirchenschriftstellers selbst. Während derselbe im ganzen kirchlichen Alterthum als die glänzendste Erscheinung echter christlicher Wissenschaft geachtet war, scheint hingegen jetzt bei den leichtsinnigen Urtheilen, die Jeder über ihn nur vom Hörensagen hat, Keiner weder der lateinischen noch der griechischen Väter mehr einer, ich weiß nicht welcher, Ehrenrettung zu bedürfen. Sagen ja Alle wie einander überbietend: „Der Alexandriner ist dem von ihm so oft citirten Epheser, dem σκοτεινός, in keinem Puncte ungleich; es müßte denn etwa darin sein, daß dieser ein

dunkler Philosoph, er selbst vielmehr ein confuser Grammatiker und Polyhistor ist." Hierbei sich beruhigend, vernachlässigte man das gründliche Studium seiner Schriften, (wozu ohnedies eine philologische Bildung und Kenntniß des Alterthums überhaupt, die nicht Jeder hatte, gehörte), und bewahrte und vermehrte die alten Vorurtheile. Von dieser falschen Dinte den Clemens frei gemacht zu haben, das ist es, was der vorliegenden Schrift das Ansehen eines wahrhaft neuen Fundes verleiht und uns dieselbe als einen Palimpsest betrachten läßt, aus welchen nach Wegnahme jener Vorurtheile uns der wahre Clemens in seiner ursprünglichen Gestalt und Reinheit entgegentritt.

Was zunächst die Form des angezeigten Buches betrifft, so ist die Wahl der lateinischen Sprache durchaus gerechtfertiget. Der Gegenstand, der auch außerhalb Deutschlands, z. B. gerade jetzt für England von hohem Interesse ist, fordert eine allgemein zugängliche Sprache. Ueberdies ist es dem Herrn Verfasser gelungen, dem behandelten Gegenstande die lateinische Form durchwegs anzupassen. Zumeist bewegt sich die Rede als quietum disputandi genus in dem gemäßigten und zugleich doch vollen männlichen Gange des Ciceronischen Zeitalters; zuweilen nimmt sie einen leichten Aufschwung und erhebt sich allmälig zum genus forense dicendi. Der sprachliche Ausdruck ist rein und elegant, klar und bezeichnend. Selbst die bekannte Schwierigkeit, theologische oder philosophische Gegenstände in lateinischer Sprache zu behandeln, thut der Reinheit und der Deutlichkeit so wenig Abbruch, daß gerade aus ihrer Ueberwindung die leichte Handhabung der Sprache ganz besonders hervorscheint. Wo es irgend einen Satz zweimal zu lesen nöthig wird, erkennt man den Grund davon nicht sowohl in dem Mangel an Durchsichtigkeit, als vielmehr in der Sache selbst, die nicht blos gelesen, die studirt sein will.

Was ferner die Anordnung der Theile zu einem Ganzen betrifft, so hat das Buch vier nothwendige Hauptstücke, die sich zur Einheit binden und zusammenschließen. Es wird nemlich Clemens dargestellt: als Mensch, als Schriftsteller, als Philosoph und als Theolog.

Das erste Hauptstück — um zum Inhalte selbst überzugehen — schildert den Clemens, wie gesagt, als Menschen in seinen äußern und innern Lebensverhältnissen.

Geboren zu Athen, dem damaligen Mittelpuncte der gebildeten Welt, ward er von heidnischen Aeltern gleichen Erziehern und Lehrern übergeben, die ihm zu jeder Quelle des menschlichen Wissens den Zugang zu öffnen fähig waren. So viel er indeß aus getrübten Quellen schöpfen mochte, es blieb sein Durst nach Wahrheit ungestillt. Erst später, als er den christlichen Führer aus Jonien zu finden die Gnade hatte, vermochte er zu den reinen Quellen, zu der wesenhaften Wahrheit sichern Schrittes vorzudringen. An Christus ward er gläubig. Doch das Wasser des Lebens, einmal verkostet, erweckte größere Sehnsucht. Er wendet sich zuerst nach Großgriechenland, wo er zwei, dann nach dem Orient, wo er abermals zwei christliche Lehrer zu hören Gelegenheit hatte. Zuletzt kommt er nach Afrika. Wie in einer schattigen Oase ruht er zu Alexandrien aus, wo der Sicilier Pantänus (der Zeit nach sein letzter, dem Werthe nach sein erster Lehrer) den Durst nach Erkenntniß in ihm zu stillen verstand. — War Clemens durch Gottes Gnade in Folge einer freudigen Ueberzeugung schon früher Christ geworden, so geschah es jetzt, daß er, der alexandrinischen Kirche zugeordnet, zu der priesterlichen Würde erhoben wurde. Als Priester folgte er gegen das Jahr 189 oder 190 in dem Vorsteheramte der alexandrinischen Katechetenschule seinem Lehrer Pantänus. Nachdem er dieser zwölf Jahre vorgestanden, ging er 203 beim Ausbruche der Severischen Verfolgung, um sich nicht tollkühn der Gefahr zu überlassen, nach Kappadozien zu seinem frühern Schüler Alexander. Von diesem erhielt er 211, um wegen des neuen Bischofes Asklepiades zu gratuliren, eine Mission nach Antiochien. Auf dieser Reise sehen wir ihn zuletzt. Man erlaube uns, den Herrn Verfasser selbst an dieser Stelle (zugleich zur Bestätigung dessen, was wir über die Form geurtheilt) mit seinen eigenen lateinischen Worten fortfahren zu lassen:

„Unde venerit primo, sagt er p. 20., postremo quo vaserit, nescimus. Attamen quo animus viri vere christiani vaserit,

ausit aliquis dicere...... Erat enim Clemens non doctrina solum et eruditione admirabilis, sed etiam animi candore et honestate amabilis; cuius rei veteres testes sunt locupletissimi, qui tanta gloriae eius copia abundant, ut Clementis nomen, quamvis id ipsum non semper spectent, ut eum praedicent, vix tamen non addita laude eximia pronuntient. Itaque Eusebius eum nonnunquam cognomine „admirabilis" ornat, quem Alexander episcopus laudaverat „virtute praeditum probatumque." Theodoretus eundem appellat „virum sanctum," Chronicon Paschale nominat „sanctissimum," vocat „beatum" Jo. Damascenus, imo in Martyrologiis Usuardi in sanctos relatus invenitur."

Aus der trefflichen Charakteristik §. 8. fügen wir noch die schönen Worte hinzu (p. 16.): „Accessit autem urbanitatis quasi innatae iucunditas, subtilis decori sensus, custosque illa omnium virtutum verecundia. Ea denique morum est integritate, ut sancto quodam spiritu in scriptis eius afflemur. At vero, quantacunque est sanctimonia et pietate, nihil tamen praeter modum, nihil intemperati in eo reperies. Dei amore flagrat vehementissime, nec vero sine cognitionis lumine; σωφροσύνη admirabilis illa in omnibus dux eius apparet. Ita igitur comparatus atque ad sinceram beatae doctrinae traditionem propagandam instructissimus etc.

Die Frage über die Geburtsstätte des Clemens in diesem Hauptstücke ist aus seinen eigenen Schriften und aus den Zeugnissen des Alterthums nicht blos, wie sich Herr Dr. R. bescheiden ausdrückt, zur höchsten Wahrscheinlichkeit beantwortet, sondern ich möchte sagen zur Gewißheit entschieden. Dasselbe gilt von den Fragen über das Vaterland des Pantänus, über die Zeit der Mission des Clemens nach Antiochien und über die Zeit, wann derselbe an die Spitze der Katechetenschule getreten sei. Bei Gelegenheit der letzten Frage will der Herr Verfasser den Origenes nicht unter die Schüler des Pantänus gezählt wissen. Er beruft sich dabei auf die Worte, die uns Euseb. h. e. IV. 19. aufbehalten hat: μιμνησάμενοι τὸν πρὸ ἡμῶν πολλοὺς ὠφελήσαντα Πάνταινον und urgirt das μιμνησάμενοι.

„Origenes," so argumentirt Herr Dr. Reinkens, „ob er des Pantänus gleich als eines Mannes gedenkt, der Vielen förderlich gewesen, sagt doch von sich, daß er ihn vielmehr nachahmen, als daß gerade er unter jenen Vielen durch ihn gebildet, aus einem Schüler ein ihm gleicher Lehrer geworden sei." Doch merken wir auf den Zusammenhang. Es vertheidiget sich Origenes gegen den Vorwurf, daß er die griechischen Wissenschaften in den Bereich der Katechesen hineingezogen. „Da sowohl Häretiker," sagt er, „als auch solche, welche den griechischen Wissenschaften, namentlich der Philosophie, oblagen, zu uns kamen, so schien es uns gut, die Meinungen der Häretiker, so wie dasjenige in Untersuchung zu ziehen, was als Aussage der Philosophen über die Wahrheit bekannt ist. Dies thaten wir," fährt er dann fort, „indem wir den Pantänus, als welcher vor uns Vielen förderlich gewesen und der in diesen Dingen nicht geringe Kenntnisse besaß, nachahmten und den Heraklas, der jetzt im Presbyterium der Alexandriner seinen Sitz hat [1])." Es scheint nicht gerade nöthig, daß sich Origines hier als den Schüler des Pantänus bekannte. Daß gerade durch seine Lehrweise Pantänus Vielen genützt habe, das mußte er allerdings wohl hervorheben, um die Zweckmäßigkeit seiner Vorträge eben dadurch anzuzeigen.

Läßt sich aus dem Briefe des Origenes wohl nichts gegen ein Verhältniß der Jüngerschaft zu Pantänus folgern, so gibt es einen Brief an Origenes, der für dieses Verhältniß offen sprechen dürfte. Ich meine den Brief des Alexander, des Bischofs von Jerusalem. Es mahnt Alexander darin den Origenes „der alten (ἀπὸ προγόνων) Jugendfreundschaft, von welcher es der Wille Gottes sei, daß sie nicht blos unversehrt bleibe, sondern inniger vielmehr und beständiger werden solle. Als Väter," sagt er weiter, „erkennen wir ja jene vorausgegangenen Seligen, zu denen auch wir nach Kurzem kommen werden, Pantänus, den wahrhaft seligen Herrn und den heiligen Clemens, der mein Herr geworden und der mir viel genützet hat, und wer es sonst noch ist, durch den ich dich ken-

---

[1]) Cf. Origenes ed. Delarue I. p. 4.

nen gelernt, dich meinen allerliebsten Herrn und Bruder [1]). Wie könnte Alexander in diesem Briefe den Pantänus Vater nennen, wenn er dessen Sohn und Jünger nicht gewesen [2])? Gemeinsamer Vater mußte er aber Beiden sein, da sie ja durch ihn wie durch ein Band der Freundschaft verbunden waren. Wie könnte er dem Origenes weiter sagen, daß er durch Pantänus ihn kennen gelernt, (wie es doch die Worte: „und wer es sonst noch ist, durch den u. s. w." deutlich anzeigen), wenn nicht Origenes zugleich mit ihm selbst zu des Pantänus Füßen gesessen? Zu Pantänus aber, so will mir's scheinen, hatte Alexander wegen der größern Altersverschiedenheit das mehr untergeordnete Verhältniß eines Schülers, zu Clemens vielmehr das gleiche Verhältniß eines lernbegierigen Freundes. Nennt er ja doch den Pantänus „*Herrn*," den Clemens aber „*seinen Herrn*" — ein Ausdruck, den er eben zur Bezeichnung der innigsten Freundschaft mit Origenes nicht im geringsten zu brauchen ansteht.

Doch sei dem wie ihm wolle, der Beweisführung, daß Clemens um vieles früher als 203 an die Spitze der Katechetenschule getreten sei, thut es eben keinen weitern Abbruch, als daß ihr ein Grund entzogen würde.

Nachdem der Herr Verfasser im ersten Hauptstücke das Leben des Clemens beschrieben, ein Bild von ihm als Menschen entworfen hat, handelt er in beiden folgenden Capiteln von dessen *Schriften*. Die umfassende Aufgabe, welche die sogenannte höhere Kritik stellt, setzt er sich für diese allseitig zu lösen vor. Er bespricht daher zunächst die Handschriften des Clemens und sucht, den Regeln richtiger Kritik gemäß, nach deren Alter und gegenseitigem Verhältnisse den Werth derselben zu ermitteln. Dem Mangel an Handschriften aber in etwas abzuhelfen, weist er auf die Vergleichung jener Stellen hin, welche sich zerstreut bei andern Schriftstellern überliefert finden — ein Verfahren, welches wir von *Lachmann* mit nicht geringem Erfolge auf das neue Testament angewendet sehen. Sodann legt er das Ur-

---

[1]) l. c. p. 6.

[2]) Clem. Al. Strom. I. 1. αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν.

theil der Alten über Clemens und seine schriftstellerischen Leistungen vor, und indem er hierin schon einen Anhaltspunct für den Beweis der Echtheit der Schriften gewinnt, führt und vollendet er diesen nicht aus inneren Gründen blos (nach Art früherer Kritiker in einem Cirkelbeweise), sondern aus äußern Gründen und aus innern zugleich.

Das dritte Capitel befaßt sich mit den einzelnen Schriften, mit dem Protrepticus, mit dem Paedagog, den Stromaten, und den übrigen Schriften, mit der Zeit ihrer Abfassung, mit dem Titel, mit der jedesmaligen Absicht, dem Plane und dessen Durchführung. Wenn der Herr Verfasser da, wo er die Durchführung des Planes nachweisend den Inhalt angibt, um das wahre Bild des Clemens zu zeichnen, ausführlich gewesen ist, so verzeihen wir ihm das nicht blos, wir danken ihm dafür, da es eben durch diese Ausführlichkeit geschehen ist, daß manche schwere, dunkle Stelle des Clemens um ein vieles an Licht und Klarheit gewonnen hat, und überhaupt die Clementinischen Werke, die bis dahin Vielen ein verschlossenes Buch gewesen, dadurch geöffnet worden sind. Es spricht sich hierüber der Herr Verfasser in der Vorrede selbst aus: „In quo (in capite de Clemente scriptore)“, sagt er, „praeterea duo potissimum spectavimus: unum, ut plenam omnium operum doctrinam communicaremus, alterum, ut hoc efficeremus propria forma atque indole Clementina. Quamobrem singulorum librorum argumenta tam religiosa ubertate descripsimus, ut vix ullum vel levissimum dogma negliretur; sed descripsimus etiam ita, ut Clemens ipse dicens induceretur, quanquam latine; ad verbum autem plerumque, quia hoc demum modo viri ingenium penitus cognosci rati sumus. Nam si nostra arte et praecepto dogmata, quae tradidit, exposuissemus, quin eiusmodi disputationi id, quod nostrae ipsorum mentis est proprium, tribueremus, fieri non potuisset. In illis vero argumentis labor libri latet ac sudor.“

Noch ist hervorzuheben, was Herr Dr. R. klar und unwidersprechlich gezeigt hat, daß der προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας an die Griechen, nicht, wie man seit Hieronymus anzunehmen gewohnt

ist, an die Heiden überhaupt gerichtet sei. Bei der Frage über den längern und die beiden kürzern Titel der Stromaten, die noch immer nicht zur Erledigung hat gebracht werden können, entscheidet sich der Herr Verfasser mit gutem Grunde für die Echtheit des längern Titels: Τίτου Φλαβίου Κλήμεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς. Er führt für denselben Euseb. h. e. VI. 13., einen Coder bei Photius [1]) und eine Stelle aus Clemens [2]) selbst an. Wenn man dagegen einwenden wollte, daß unsere Handschriften den kürzern Titel: στρωματεῖς bieten: so überwiegt das Ansehen des ältern Coder bei Photius. Und wenn Clemens selbst nur ein- oder zweimal den längern gebraucht, während er gewöhnlich sich des kürzern: ὑπομνήματα oder στρωματεῖς bedient: so begreift sich dieses einfach aus dem Streben nach Kürze. Daß er seinem Werke von den zwei kürzern Titeln weder den einen noch den andern, sondern daß er den längern ihm gegeben, dafür finde ich bei ihm selbst noch ein unwidersprechliches Zeugniß. Gleich im Anfange des vierten Buches heißt es: „Daher denn auch οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς diese ihre eigentliche Aufschrift (τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν) haben."

Dem Clemens ist seit Nourrius das achte Buch der Stromaten abgesprochen worden von Fabricius, Dupin, Tillemont, Guerike, Feßler u. a. Statt dessen hatten nemlich einige Handschriften zur Zeit des Photius die Abhandlung: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος. Ueberdies, sagte man, ist weder Form noch Inhalt mit den sieben vorhergehenden Büchern irgendwie übereinstimmend. Auch enthielt ja das wirkliche achte Buch nach dem Zeugnisse des Photius dogmatische Irrthümer, wovon sich in unserm Buche nun doch keine Spur mehr findet. Und endlich wird in letzterm eine Frage erhoben, die Clemens in dem fünften Buche der Stromaten ausdrücklich will unterdrückt wissen. — Gründe genug, meinte man, dem Clemens das heutige achte Buch nicht zuzuerkennen. Einem solchen Urtheile widersetzte sich der einzige Möhler. „Indeß sind

[1]) Bibl. cod. 111.

[2]) Strom. VI. in exord.

alle diese Gründe," sagt er [1]), „nicht entscheidend genug gegen dieselbe (gegen die Aechtheit). Die Schlußworte des Clemens im siebenten Buche, die Angabe des Photius über die Anfangsworte des achten, übereinstimmend mit dem unserigen, endlich Mangel aller inneren Gegengründe bestimmt uns dieses Buch als echt anzusehen." Während Möhler hier obige Einwendungen einigermaßen noch als Gründe zuläßt, zeigt Herr Dr. Reinkens hingegen, näher darauf eingehend, daß die Stelle des Photius über die dogmatischen Irrthümer mißverstanden, daß, was man immer gegen die Aechtheit vorgebracht, unbegründet und durchaus unhaltbar sei. Nachdem er so die Scheingründe, welche gegen Clemens als Verfasser sprechen sollen, zurückgewiesen, bringt er so siegreiche positive Beweisgründe für die Echtheit unseres Buches bei, daß keine destructive Kritik es dem Clemens abzustreiten jemals wieder wagen wird.

Wie zum Ueberflusse will ich noch einen wichtigen äußern Grund hinzufügen.

Joannes Damasc. Sacr. Parall. tit. 76. [2]): Κλήμεντος ἐκ τοῦ ή τῶν στρωμάτων, Ἐκδέχεται ἄλλος τόπος καὶ ὄχλος τοὺς ταραχώδεις κ. τ. ε.

Die Worte finden sich in unserm achten Buche der Stromaten Cap. 1. p. 914. Vergleiche noch eine zweite Stelle auf derselben Seite: κρούει μὲν νῦν κατὰ τὴν ζήτησιν κτλ. mit Jo. Dam. Dial. cap. I. [3]) προσερχόμενοι καὶ μέχρι πύλης φθάνοντες κτλ.

In dem dritten Theile des Buches sucht Herr Dr. Reinkens, nicht ohne Scharfsinn und Gelehrsamkeit, den philosophischen Standpunct des Clemens auffindig zu machen und näher zu bestimmen.

Es ist dem Clemens nemlich begegnet, bald den eklektischen Philosophen, bald den Platonikern, bald den Pythagoräern, bald

---

[1]) Patrol. p. 446.

[2]) Joannes Dam. ed. Lequien II. p. 774.

[3]) l. c. I. p. 7. und 8.

den Stoikern zugezählt zu werden. Seit Dähne [1]) liebte man es, ihn als Neuplatoniker aufzuführen.

Indem nun Herr Dr. Reinkens zuerst dasjenige, was man gewöhnlich, ohne sich über dessen Bedeutung Rechenschaft zu geben, als philosophischen Standpunct bezeichnet, mit klarem Geiste erfaßt, und nicht weniger anschaulich als gefällig vor unser Auge hinstellt, gewinnt er eben dadurch selbst den rechten Standpunct, von welchem aus es allein möglich war, diese ganze Zeichnung des Clemens als Philosophen zu entwerfen. Was daher den Frühern, namentlich Dähne, bei einer schiefen Stellung im Vordergrunde zu stehen, was ihnen allen Hauptsache zu sein geschienen hatte, wird zurückgedrängt oder beseitiget. Nachdem dieses geschehen, ordnen sich wie von selbst folgende Fragen: ob es nach Clemens überhaupt dem Menschen irgend Etwas zu erkennen möglich sei? welcher der beiden Wesenheiten, aus denen die menschliche Natur bestehe, das Erkenntnißvermögen von ihm zugesprochen werde? ob die Wahrheit endlich durch die Natur, oder durch den Geist könne erfaßt werden? Nachdem alles dieses mit schöner Maßhaltung und einer gewissen munditia dargestellt und ausgeführt ist; erscheint zuletzt Clemens mit Aristoteles zusammengehalten in den Haupt- und Grundzügen als Aristoteliker; versteht sich ohne darum die Selbstständigkeit des christlichen Philosophen an den heidnischen Meister im geringsten abzugeben.

Und gewiß, wer die Schriften des Clemens, wer namentlich das achte Buch der Stromaten mit einiger Kenntniß der Aristotelischen Philosophie durchliest, wird sich wundern, wie es geschehen, daß man in ihm den Aristoteliker so lange hat verkennen können. Alles Mögliche hat man aus ihm gemacht: nur was er ist, aristotelischer Philosoph, das durfte er nicht sein; ihn aber den Neuplatonikern vornehmlich beizuordnen, dazu ist man ohne Zweifel auch durch gewisse Aussprüche über die Gnosis verleitet worden, in denen man den neuplatonischen Anklang zu vernehmen wähnte, ohne im entferntesten daran zu denken, daß eben in ihnen wohl auch Worte des Stagiriten nachklingen könnten.

---

[1]) De γνώσει Clement. Alex.

Wie der dritte Theil der philosophischen, so hat der vierte die Aufgabe, den theologischen Standpunct des Clemens aufzufinden. Hauptsache ist hier die Auffassung des Clementinischen πίστις und γνῶσις.

Den Glauben erklärt der Herr Verfasser wörtlich nach Clemens durch „mentis liberae rationalis assensio (ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴ συγκατάθεσις)" [1]). Mag immerhin diese „Beistimmung vernünftig" (d. h. wegen der göttlichen Autorität des Logos von der Vernunft gefordert) sein, so ist sie gleichwohl nach Clemens eine That des „selbstständig freien (αὐτεξουσίου) Geistes" und als solche in die Hand der Freiheit gelegt. Es ist ihm der Glaube daher auch „ein freiwilliges Annehmen," „ein williges Aufnehmen," „ein Gehorsam gegen den göttlichen Logos [2])." Lebendig ist er aber schon seinem Begriffe nach [3]); daher er denn auch „als die unausgesetzte Erfüllung dessen" bezeichnet wird, „was der Logos gelehret hat [4]). „Wie es nun einerseits nicht möglich ist, den „Glauben, der sich in Vollbringung des Guten lebendig zeigt, ohne „eigenen Willensentschluß zu erlangen, so beruht er anderseits doch „auch keineswegs ganz auf der eigenen Freiheit, weil wir ja durch Gnade gerettet werden [5])." Von dieser Seite sowohl, als besonders

---

[1]) Strom. V. p. 645. Völlig übereinstimmend mit Cat. Rom. I. II. 2. (fides est) certissima assensio, qua mens Deo, sua mysteria aperienti, firme constanterque assentitur.

[2]) Strom. II. p. 432. *πίστις πρόληψις ἑκούσιός ἐστιν.* ibid. p. 444. *ὑπόληψις ἑκούσιος καὶ πρόληψις εὐγνώμονος προκαταλήψεως.* Paed. I. 13. *ἡ τοῦ Λόγου ὑπακοή.* Ich übersetze „Gehorsam gegen den göttlichen Logos," da *ἡ πρὸς τὸν Λόγον ἀπείθεια* ausdrücklich entgegengesetzt ist.

[3]) Strom. II. p. 454. *πείθεσθαι ταῖς ἐντολαῖς, ὅ ἐστι πιστεύειν τῷ Θεῷ.*

[4]) Paed. I. 13. *τῶν ὑπὸ τοῦ Λόγου διδασκονένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια, ἣν δὲ πίστιν κεκλήκανεν.*

[5]) Strom. V. p. 647. *ἐπεὶ δὲ οἱ νὲν ἄπιστοι, οἱ δὲ ἐριστικοί, οὐ πάντες τυγχάνουσι τῆς τελειότητος τοῦ ἀγαθοῦ* (des lebendigen Glaubens), *οὔτε γὰρ ἀνεὺ προαιρέσεως τύχειν οἷόν τε· οὐ μὴν οὐδὲ τὸ πᾶν ἐπι τῇ γνώμῃ* (Willensentschluß, Willensmeinung) *τῇ ἡμετέρᾳ κεῖται* (*οἷον τὸ ἀποβησόμενον*) *χάριτι γὰρ σωζόμεθα.*

seinem Inhalte nach erklärt ihn Clemens auch durch „Weisheit Gottes" und durch „eine gewisse Kraft Gottes und eine Macht der Wahrheit [1]."

Was ferner die Gnosis des Clemens anlangt, so ist sie verschiedentlich aufgefaßt und erklärt worden. Neander schreibt der Gnosis selbst „das Werk zu, das durch den Glauben zuerst Angeeignete, in das innere Leben Aufgenommene zum hellen Bewußtsein zu bringen, es seinem vollständigen Inhalte und innern Zusammenhange nach zu entwickeln, wissenschaftlich zu begründen und in wissenschaftlicher Form darzustellen, zu beweisen, daß dies die echte von Christus herrührende Lehre sei, Rechenschaft zu geben, und es gegen die Einwürfe der Gegner unter heidnischen Philosophen und Häretikern zu vertheidigen [2]." In der Seele dessen aber, der sich ihrer erfreut, läßt er „an die Stelle eines kirchlichen Autoritätsglaubens einen wissenschaftlich biblisch begründeten Glauben treten [3]." Möhler hingegen erklärt dieselbe durch „unwandelbares Erkennen und Schauen aller Dinge in ihrem Urgrunde — in Gott [4]." Näher auf die Sache eingehend, zeigt nun Herr Dr. Reinkens, daß die Clementinische von der häretischen Gnosis durchaus verschieden sei, daß sie keine speculative Theologie, viel weniger das sei, was Neander aus ihr gemacht, daß sie durch die göttliche Gnade, keineswegs durch Beweisführung erzeugt werde. Nach diesen Vorfragen ergibt sich folgende Erklärung: ἡ γνῶσις est cognitio creditae revelationis pervidens, quae e mentis visione quadam essentiarum, caritatis praemio, nascitur. Hierauf sucht er endlich das Object und den Zweck der Gnosis, so wie ihr Verhältniß zum Glauben auf.

Nach Beseitigung der Neander'schen Umschreibung bleiben uns zwei Erklärungen der Gnosis, die von Möhler und die von Herrn Dr. Reinkens, übrig. Nach meinem Urtheile decken beide Erklärun-

---

[1]) Strom. II. p. 454. ἡ πίστις δύναμίς τις Θεοῦ, ἰσχὺς οὖσα τῆς ἀληθείας. l. c I. p. 377. ἡ κατὰ τὸν σωτῆρα διδασκαλία δύναμις οὖσα καὶ σοφία τοῦ Θεοῦ.

[2]) Kirch. Gesch. I. 3. p. 905.

[3]) Ibid. p 910.

[4]) Patrolog. p. 443.

gen zusammengenommen erst den vollständigen Clementinischen Begriff in der Art, daß die Möhler'sche für das jenseitige, die Reinkens'sche für das diesseitige Leben passend und vollkommen richtig erscheint.

Es entsteht nemlich die Gnosis durch Gottes Gnade nicht weniger, als von Seiten des freien Menschen „durch Natur, Unterricht, Uebung, (φύσις μάθησις, ἄσκησις)" [1]).

Als ihr erster „Bestandtheil" (στοιχεῖον) oder als ihre „Grundlage" (θεμέλιος) erscheint der Glaube. „Dieser ist dem Gnostiker gerade so nothwendig, wie dem Lebenden das Athmen [2])." Aufgehoben wird der Glaube durch die Gnosis keineswegs: sondern aufgenommen in dieselbe und verklärt. Denn „kein Glaube ohne Gnosis, keine Gnosis ohne Glauben [3]);" der Glaube ist gnostisch, die Gnosis gläubig [4])."

Wie der Glaube wird zur Gnosis ferner erfordert, daß man das Böse meide, die Leidenschaften bis zu einer gewissen Leidenschaftlosigkeit hin niederkämpfe; das Gute hingegen ohne alle unreinen Beweggründe übe und bis zu einer Art von Unverlierbarkeit der Tugend hin vollbringe. „Ist es ja doch unmöglich, daß die Gnosis der bösen Handlungsweise (δυσεργεία) folge [5])". Wesentliche Bestandtheile derselben sind also auch die sittlichen und vernünftigen Tugenden [6]).

Wie der lebendige Glaube, so wird als Grundlage der Gnosis auch die Hoffnung bezeichnet. Natürlich! der vornehmste Gegenstand der Hoffnung — Gott — wird ja von dem Gnostiker gewissermaßen auch in diesem Leben schauend schon vorausgenommen. Auch von der Hoffnung also kann man sagen, daß sie nicht durch die Gnosis aufgehoben, sondern in dieselbe erhoben werde.

Es steht endlich die Liebe zur Gnosis nicht blos im Ver-

---

[1]) Strom. I. p. 334. Z. 18. Paed. I. 1. ἡ γνῶσις μαθήσει περιγίνεται.

[2]) Strom. II. p. 445.

[3]) Ib. V. p. 634.

[4]) Ib. II. p. 436.

[5]) Strom. IV. p. 623.

[6]) Ibid. II. p. 445.

hältnisse der Ursache zur Wirkung, sondern auch in dem der Wechselwirkung und der gegenseitigen Durchdringung. Was daher gewöhnlich einzig und allein der Gnosis beigelegt wird, daß sie nicht um eines andern, sondern um ihrer selbst willen zu wählen, eben das legt er auch der Liebe bei [1]). Liebe und Gnosis gehen nach Clemens beide so vollkommen in einander auf, daß das Schauen (Gnosis) hienieder schauende Liebe; die Liebe jenseits liebendes Schauen zu sein scheint.

Die Ausstattung des Werkes ist gut.

Wir können nicht von dem Herrn Dr. Reinkens Abschied nehmen, ohne den Wunsch auszusprechen, daß ihm Clemens noch mehr möchte zu verdanken haben, daß es ihm gefallen möchte, uns den versprochenen Lehrgegriff nicht vorzuenthalten, zugleich aber eine neue Ausgabe des Clemens wenigstens vorzubereiten. Scheinen wir darin unbescheiden, so möge er bedenken, was Lessing sagt: „daß es Männer gibt, von denen man um so viel mehr fordert, je mehr sie gutwillig leisten."

Dr. Rickes.

3.

Predigt-Literatur.

1 Predigten auf die Festtage des Herrn. Von Dr. J. Kraft, Professor der Pastoraltheologie und Subregens am bischöflichen Seminar in Trier. 1. Bd. Trier. 1851. Lintz. S. 410.

2. Predigtmagazin, in Verbindung mit mehreren kathol. Gelehrten, Predigern und Seelsorgern, herausgegeben von Franz Joseph Heim, Domprediger in Augsburg. XXI. Bd. 1. 2. Abth. Ausgb. 1851. Rieger S. 400.

3. Predigten, gehalten bei dem Universitätsgottesdienste zu Würzburg. Von Dr. J. B. Schwab. Aschaffenburg 1852. Krebs. S. 314.

---

[1]) Ibid. VII. p. 872.

4. Predigten von Fr. Leop. Bruno Liebermann, Doctor der Theologie und Generalvicar des Bisthums Straßburg. Herausgegeben von Freunden und Verehrern des Verewigten. 1. Bd. vom Advent bis Sept. Mainz. 1851. Kirchheim und Schott. S. 432.

Eine reichhaltige Predigtliteratur, wie sie die Gegenwart aufweiset, kann nur dann als ein erfreuliches Zeichen der Zeit angesehen werden, wenn sie Zeugniß gibt: daß die Predigt überhaupt, als solche, im katholischen Cultus ihre ihr gebührende Stellung, die wohl oft etwas beeinträchtiget wird, eingenommen hat und festhält [1]), und dann, daß die Cultur der Predigt nach ihrer innern und äußern Seite hin wahrhafte Fortschritte gemacht hat. Allerdings ist und bleibt das Wort des Herrn in alle Ewigkeit dasselbe, ewig jung und neu, und es altert nicht, noch zernagen es die Motten der Zeit; allein jede Zeit hat auch ihre eigenen Bedürfnisse, die nicht immer geradezu Bedürfnisse des Eigensinnes oder des Muthwillens sind, und diese wahren Bedürfnisse, die wohl auch der Vorsehung mit in die Rechnung gebracht werden dürfen, machen auch ihre Rechte

[1]) Wenn man auch zugibt, daß die Predigt oftmals im katholischen Cultus nicht die ihr gebührende Stellung ganz einnimmt, was jedoch nicht im Geiste des Cultus selbst liegt, und in der That durch eine sehr lobenswerthe Praxis bei weitem überwogen wird, so muß es doch als eine wahre Calumnie angesehen werden, wenn der römischen Kirche, wie ganz neuerdings das literarische Centralblatt für Deutschland 1852. 11. sich ausspricht, zum Vorwurfe gemacht wird, daß bei Vernachlässigung dieses Cultustheiles die Homiletek in ihr ziemlich unbebaut gelassen ist. Wer nur einigermaßen mit der katholischen Literatur vertrauter ist, wird gewiß, auch was diesen praktischen Zweig derselben betrifft, zu einer bessern Erkenntniß gelangt sein, da gerade das homiletische Gebiet sehr fleißig angebaut gefunden wird. Wohl ist diese homiletische Flur nicht überall gleich duftend, und allerdings sollte bei der theologischen Vorbildung der künftige Prediger schärfer im Auge gehalten sein; allein auch auf dem außerkirchlichen Gebiete dieser Literatur ist nicht alles, was glänzt, Gold, und die Stellung der Predigt im protestantischen Cultus ist doch auch eine etwas verschiedene, manchmal sogar eine etwas verschobene. Die katholische Kirche hat ihre großen Homileten in alter und neuer Zeit, die ihr kein Präjudiz streitig machen darf, und die Homiletik ist in ihr mit Nichten ein unbebautes Feld, wenn auch die Culturmethode nach ihrem Principe auf katholischem Boden eine etwas verschiedene ist.

geltend. Als wahrhafte Vermittlerin des christlichen Lebens, das eben in der Gegenwart sehr gesunken ist, spielt im katholischen Cultus die Predigt gerade in dieser Gegenwart eine mehr als gewöhnliche Rolle. Wohl ist die katholische Kirche keine bloße Lehranstalt; denn sie ist Lebensvermittlungsanstalt durch Heil und Gnade, allein wer in ihr diese Lebensquellen der Gnade benützen soll, der muß zuerst die Ueberzeugung in sich auf dem Wege der Erkenntniß begründet haben, daß diese Quellen lebenshaltig sind, der muß auf dem Wege belehrender Vermittlung seinen Glauben versöhnt haben mit dem besseren Genius der Zeit, oder ist dieser ein Böser, so muß er ihn niedergekämpft und überwunden haben. Hier muß die Predigt in solch' einer Zeit in den Vordergrund treten, und diejenigen aus den Hütern und Lenkern der Kirche Christi werden keinen Zweifel gegen die Richtigkeit dieser Behauptung erheben, welche selbst einst auf geheiligter Stätte gestanden sind, und aus eigener Erfahrung die große Kraft des vermittelnden Wortes kennen, die aber dieß nicht gethan haben, oder sonst in trüben Erfahrungen untergegangen sind, sollen den Wegen desjenigen, der unsichtbar und sichtbar seine Kirche leitet, nicht feindselig entgegentreten. So wie aber Bedürfnisse der Zeit die Predigt überhaupt als solche in den Vordergrund ziehen, eben so fordern sie auch von ihr, daß, soll sie ihre Aufgabe lösen, soll sie als Vermittlerin und Versöhnerin heilskräftig einwirken, sie in ihrer Cultur, sowohl was Stoff als was Form betrifft, vorgeschritten sein müsse. Weltüberwindende Kraft trägt des Herrn Wort sattsam in sich, und wahrlich! es bedarf in seiner Einfachheit und Größe gar nicht der Stelzfüße von Menschen geschnitzt, denn eine Kraft hat es, selig zu machen Alle, die daran glauben; allein soll nicht deswegen dennoch der goldene Kern in einer silbernen Schale dargereicht werden? soll der Prediger sich nicht mühen, das Heilige heilig zu halten? Drei Forderungen stellen sich hier mit unabweislicher Strenge dem Prediger in der Gegenwart gegenüber: Zeitgemäße Auswahl des Stoffes, zeitgemäße Vermittlung desselben zur Lebensgestaltung auf dem Wege der Erkenntniß, zeitgemäße Darbringung des gut vermittelten Stoffes auf silberner

Schale würdiger Styl- und Sprachform. — Zeitgemäße Auswahl des Stoffes! Ist nicht das gesammte Wort des Herrn Heilslehre? Allerdings. Allein hat nicht jede Zeit, mehr oder weniger, ihre eigenen Bedürfnisse und Schwächen, und lehrt es nicht die Predigtliteratur aller Jahrhunderte, daß in verschiedenen Zeitperioden verschiedene Theile des christlichen Lehrbegriffs schärfer hervorgehoben und gewisse Seiten desselben kräftiger betont worden sind, jenachdem dieß Zeit und Umstände nicht blos räthlich machten, sondern dringlich forderten? Der Arzt hilft dort, wo es fehlt und Noth thut! Ob die gegenwärtige Zeit auch solch' eine besondere Berücksichtigung christlicher Lehrstoffe, sowohl auf dem Gebiete des Glaubens als des praktischen Lebens, fordere, darüber wird wohl Niemand im Zweifel sein, der nicht mit verschlossenen Augen und Ohren eine gewisse Zeit durchlebt hat, oder der sich nicht absichtlich täuscht, oder gar mit seinem Glauben an die Menschheit abgewirthschaftet hat. Die socialen Wirren der Gegenwart, die doch größtentheils auf dem Verluste wahrhaft christlicher Anschauungen des rechtlichen und sittlichen Lebens der Völker beruhen, das beinahe gänzliche Abhandengekommensein der Idee und des Begriffes der Kirche, besonders unter Gebildeten, der Conflict, in welchen gewisse kirchliche Gnadenanstalten mit herrschenden Zeitideen oder mit einem sehr herabgekommenen praktischen Leben gekommen sind, der Kampf, in welchen das Geistesleben mit den mehr materiellen Interessen der Industrie und der in den bloßen Dienst der Natur herabgezogenen Kunst verwickelt worden, dieß Alles fordert den christlichen Prediger, der ja immer, wie einst der Prophet, Wache hält, damit nicht Feinde von Außen nahen, oder im Innern Versumpfung und Lethargie eintreten, auf, seine Stimme da und für das laut werden zu lassen, was Noth thut. Daß die christkatholische Religion die einzige und wahre Grundlage sei, auf welcher allein nur ein solides sociales Leben, sowohl nach seiner rechtlichen als sittlichen Seite hin, beruhen könne, ist jetzt ganz besonders, wo dieses sociale Leben in seinen Fundamenten durch unchristliche Principien erschüttert ist, zur Sprache zu bringen und en détail nachzuweisen. Trugen schlafende Wächter, die eben ihre Stellung als Prediger für nichts als ledige Obligation des

Amtes ansahen, nicht das Meiste dazu bei, daß das Leben allmälig der christlichen Idee entfremdet, und das christliche Haus und die christliche Familie mit unchristlicher Sitte überfluthet wurden, und daß Zeitideen, die man anfangs nicht beachtete, wie Diebe zur Nachtszeit hereinschlichen, zuletzt aber die Oberherrschaft gewannen? Kann es von reellem und nachhaltigem Nutzen sein, jetzt die Lärmglocke zu ziehen, wenn nicht zuerst wieder christlicher Grund und Boden gelegt wird? — Es muß aber zur Wahl zeitgemäßer, in das Zeitleben scharf einschneidender Stoffe auch das Ergreifen einer zeitgemäßen Vermittelung des Stoffes zur Ermöglichung einer wahrhaft christlichen Lebensgestaltung kommen. Der Apostel fordert es ausdrücklich: „daß Christus in uns Gestalt gewinnen müsse." Auf diese Gestaltung hin muß der Verkünder des göttlichen Wortes mit unverwandtem Blicke lossteuern. Er wird aber sein Ziel nur erreichen, wenn er das geistige Samenkorn so in den Menschen hineinversenkt hat, daß es in ihm zersetzt in Fleisch und Blut übergeht, und dieß wieder kann nur ermöglicht werden, wenn der Zuhörer es in sein Eigenthum aufgenommen hat auf dem Wege gläubiger Ueberzeugung und überzeugender Gläubigkeit. Auf diesen so wichtigen geistigen Proceß hin muß die Vermittlung des Predigers, wie wir sie als zeitgemäß fordern, hinarbeiten. Das apologetische Interesse muß in unserer Gegenwart das vorwaltende sein. In einer Zeit, wo in das geistige Leben eine so große Bewegung gekommen ist, oft wohl durch Stürme, die aus unsaubern Winkeln aufwirbeln, doch oft auch durch eigene dem Geiste inwohnende Triebkraft zur Vervollkommnung, bedarf es aller Kraftanstrengung, um das im Glauben aufgenommene religiöse Besitzthum zu wahren, und das Bewahrte zu lebendiger Ueberzeugung zu erheben, damit es entweder einerseits nicht morsch und schwankend werde, oder andererseits ohne innere Vermittelung zu bloßen Formen erstarre, die am Ende blüthenlos bleiben, und sehr gerne in bloßen phanatischen Pharisäismus ausarten. Hier muß der Prediger als Vermittler auftreten. Er muß das Glaubensgut auf dem Wege innerer Erkenntniß, die den Geist ins Heiligthum der Ueberzeugung einführt, zum Leben vermitteln, und muß Friede stiften

zwischen den geistigen Bewegungen der Zeit und zwischen dem stillen, aber lebenskräftigen Glaubensgute. Es irren hier nicht Wenige darin, daß sie ohne vorausgeschickte Apologie des Glaubens, sogleich das polemische Schwert ziehen, und in der That oft mit Unverstand dem Malchus ein Ohr abzuhauen glauben. Die Erfahrung lehrt es, was diese Polemik ohne apologetische Grundlage nützt. Man ergötzt sich an den Ausfällen und Hieben, mit welchen mancher Prediger wie toll umherschlägt, und die innere Ueberzeugung bleibt unbetheiligt, und das Leben zieht gar keinen Gewinn. — Es muß aber auch drittens noch zu einer gediegenen Vermittelung eines würdigen Stoffes kommen: eine würdige, zeitgemäße Behandlung in stylistischer und sprachlicher Beziehung. Goldener Kern in silberner Schale! Gar manche Prediger ahnen die Wichtigkeit dieser Forderung an sie, allein sie verwechseln die silberne Schale mit Netzwerk von Flitter und leicht verletzbaren unechten Goldfäden, das blos das Auge fesselt, oder verlieren gar daraus den kostbarern Gehalt; sie meinen, wohlklingende Phrasen und süßes Getöne, eingetaucht in die Farbe gangbaren Zeitgeredes, leiste schon Alles. Sie kitzeln Ohren und lassen unberührt die Herzen, oder sie sehen es mit aller Gefühlswärme aufs Herz ab, und erzielen gar nichts in der Ueberzeugung. Damit wird kein Leben gewonnen. Die Redesucht der Gegenwart und ihre Formen dürfen sich durchaus nicht auf die Kanzeln der Kirche verirren. Hier hat die Dialektik, wie sie sich in Parlamenten und Gerichtssälen oder noch sonst wo breit und geltend macht, nichts zu schaffen. Allein würdig und gehoben, um allerdings gerechten Forderungen der Zeit zu entsprechen, muß die Form der Darstellung und Sprachform sein. Beirrend tritt hier öfters das Feldgeschrei der theologischen Pastoral ein, die ihr „populär" geltend machen will. Allerdings wahr! wenn dieß Wort nicht mehr und nicht weniger will, als verständlich und faßlich. Es wird oft mit diesem pastoralistischen Schlagworte eben so viel Unfug getrieben als mit dem Worte praktisch, mit dem man am Ende aller wahren Wissenschaft den Krieg ankündiget. Man urgirt mit jenem Schlagworte nur immer das „Sichherablassen und Anbequemen" an die Fassungskraft der Zuhörer und scheint dabei ganz die eben

so dringende Forderung der gesunden Vernunft, die gewiß auch in der Pastoraltheologie ihren Thron aufrichten soll, zu vergessen, daß doch der Prediger auch seine Zuhörer zu sich heraufziehen soll, daß er daher, um seinen Lehrstoff und dessen Vermittelung ins Verständniß und zur totalen Erfassung zu bringen, einer solchen Darstellungsweise und Sprachform sich befleißen soll, welche nicht nur nicht das Heilige und Erhabene herabzieht in den Kreis gewöhnlicher Redeweise, sondern dasselbe vielmehr erhebt, und dem Zuhörer schon in der höhern Form und dem würdigen Gewande das Erhabene ahnen läßt.

Wenn wir einer kürzeren beurtheilenden Anzeige obiger Predigtwerke diese einleitenden Worte vorausschickten, so hatten wir dabei keine andere Absicht, als den Maßstab kennbar zu machen, nach dem wir uns über den Werth derselben auszusprechen gedenken. Wenn wir nämlich das in der Gegenwart reichlich angebaute Feld der Predigtliteratur betrachten, will es uns scheinen, als ob jene aus der großen Anzahl herausgehobenen Werke immerhin eine günstige Beachtung Jener verdienten, welche ein näheres Interesse an dieser Art praktisch-theologischer Literatur haben, und dieß zwar nicht etwa blos deßhalb, weil damit neue Quellen zur Aushülfe, Unterstützung und Bequemlichkeit geschaffen sind, sondern weil sie mehr oder weniger Zeugniß davon geben, daß die Predigt als solche im katholischen Cultus ihre zeitgemäße und gebührende Stellung eingenommen habe, und dann: daß sie in zeitgemäßer Cultur jene Fortschritte gemacht habe, um derentwillen eben diese Werke praktischen Seelsorgern zur Nachahmung und Nacheiferung empfohlen zu werden verdienten.

Wir unternehmen es mit vielem Vergnügen, so manchen Predigtwerken der neueren Zeit die unter Nr. 1 voranzustellen. Wenn es sich sonst eben nicht ganz selten trifft, daß selbst gute Theoretiker, wenn sie das wirklich praktische Gebiet betreten, gerade nicht immer die glücklichsten und nachahmungswürdigsten sind, so treffen wir bei diesem Predigtwerke des Dr. Kraft auch eine sehr erfreuliche Erscheinung, indem wir an dem gelehrten Manne auf der Lehrkanzel der Pastoraltheologie zugleich den gewandtesten Praktiker auf der Predigtkanzel finden. Was eine gesunde Anweisung zur Kanzelberedsam-

keit, besonders mit Hinsicht auf die oben in den einleitenden Sätzen aufgestellten Grundsätze über Inhalt und Gestalt einer guten Predigt als Norm und Forderung auszusprechen pflegt, findet sich in diesem Predigtwerke auf eine gediegene Weise realisirt. Vor Allem ist festzuhalten, daß die in diesem Werke enthaltenen Kanzelvorträge (I. Band) sich allein nur über die Festtage des Herrn, und zwar über jene von Weihnachten bis auf den weißen Sonntag verbreiten. Wenn die dreizehnte und vierzehnte Predigt auch die Feste Mariä Lichtmeß und Maria Verkündigung behandeln, so ist dieß gerade nicht abweichend vom allgemeinen Titel des ganzen Werkes; denn auch diese Feste sind ja Mitfeste des Herrn, und wenn die Jahresfeste des Herrn die Hauptthatsachen seines Lebens und Wirkens als Complex seiner Erlösungsthätigkeit festhalten und in Erinnerung bringen, so können die beiden Thatsachen jener genannten Marienfeste nicht fehlen. Auffallender wäre es, daß auch der weiße Sonntag in diesen Festcyklus hineingezogen ist; allein dieß dürfte vielleicht in den behandelten Stoffen seine Entschuldigung finden. Ferner muß noch zur allgemeinen äußeren Charakteristik bemerkt werden, daß über mehrere der einzelnen Feste zwei, drei, auch vier Predigten vorliegen, und daß somit eine sehr reichhaltige und mannigfaltige Fülle des Stoffes geboten werde.

Wir fassen vor Allem, wie dieß auch das Wesen der Predigt fordert, die Stoffe oder Gegenstände ins Auge, welche diese Predigten zur Behandlung bringen. Die Festtage des Herrn, auf so große und wunderbare Thatsachen der Erlösungsthätigkeit Jesu gebaut, überbieten in der That den Prediger mit Redestoffen, so daß er nur immer an eine Auswahl zu denken hat, die den gerade obwaltenden Zeitbedürfnissen am meisten entspricht. Diese Auswahl hat Herr Dr. Kraft auf eine Weise getroffen, welche Anerkennung und Nachbildung verdient. Die auf drei Weihnachtspredigten verwendeten Stoffe: die erhabene Würde des göttlichen Kindes in der Krippe — die hohe Bedeutsamkeit der Ankunft Jesu Christi — das Christkind so klein und so groß, so schwach und so stark, so arm und so reich, geben ganz gewiß allem Folgenden einen guten Vorgeschmack, der sich auch also

gleich in den Predigten auf den Schlußabend des Jahres — Abrechnung und dann — Dank und Bitte, so wie an den Neujahrspredigten Christlicher Kalender und Klage, Hoffnung und Bitte bei dem Anfange des neuen Jahres — rechtfertigt. Unter den drei Predigten auf Epiphania verdienen die Stoffe der zweiten und dritten: — die doppelte Heimat — und die Weisen — unsere Lehrmeister — alle Beachtung. Am Feste des heiligsten Namens Jesu ist die Kraft und Wonne dieses heiligen Namens auf eine sehr erhebende Weise herausgehoben, und die Enthüllung und Verehrung des Kreuzes in der zweiten Charfreitagspredigt treffend gezeichnet. Auf eine höchst anziehende Weise behandeln die vier Osterpredigten folgende ins christliche Leben eingreifende Stoffe: Osterbilder — Halleluja — Welt-Drama — die verklärten Wundmale des Herrn. Die Unterredung dreier Pilger am Ostermontag bildet den Inhalt einer sehr instructiven Rede; und die Osterblumen am weißen Sonntage bilden auch den Strauß einer duftenden Festrede. Herr Dr. Kraft hat in der Wahl dieser Stoffe sein eigenes Wort, wie er es in der Vorrede so wahr ausspricht, gerechtfertigt: „die Predigt soll gewissermaßen nur der wörtliche Abdruck und der Wiederschein desjenigen sein, was die Kirche an den einzelnen Festtagen innerlich bewegt und äußerlich in ihrem Cultus sich abprägt; sie muß ein treuer Spiegel ihres Lebens sein."

Diese wahren Worte hat er aber auf eine ausgezeichnete Weise darin beurkundet, wie er die Vermittelung seines Stoffes ins Leben eingeleitet hat. Diese seine Vermittelung charakterisirt ein Doppeltes. Auf sicherer Grundlage der Lehre der heiligen Väter über den Geist der christlichen Feste, als Stationen in der Entfaltung des Reiches Gottes in Christo, unternimmt er es, diesen Geist selbst ins Leben der christlichen Gemeinde zu verpflanzen, indem er in den sich selbst erkannten Menschengeist hineinversenkt das göttliche Samenkorn, und so Geist mit Geist vermählt. Ueber Ersteres, nämlich über die Grundlage der Väterlehre, drückt er sich in der Vorrede selbst so aus: „Wollen wir die hohe Bedeutung der Festtage des Herrn genau kennen lernen, so müssen wir

mit den Schriften der heiligen Väter uns vertraut machen. Diese erleuchteten, vom apostolischen Geiste beseelten Männer, welche durch ihre Wissenschaft nicht minder wie durch ihre Gottseligkeit zur Erbauung des Reiches Gottes unermüdet thätig waren, hatten die Lehren des Christenthums ganz in sich aufgenommen und zu ihrem Eigenthume gemacht. Da sie zudem der Einführung jener Feste so nahe standen, und dieselben noch in ihrem ersten Jugendglanze schauten, und mitfeierten, so konnten sie auch den beseligenden Einfluß, welchen diese Feier auf das Leben der Gläubigen ausübte, am treuesten schildern." Leider ist es gerade dieser Lebenshauch des christlichen Alterthums, wie er aus dem Innersten der begeisterten christlichen Väter strömt, welcher am wenigsten den Geist der Predigt der Neuzeit bildet. Ist es zu wundern? Fehlt es während der theologischen Heranbildung künftiger Prediger nicht gerade an Dem, was die Grundlage bilden müßte, um den Lebenshauch der Väter in sich aufzunehmen? War dieser Mangel zeither nicht gerade im grellsten Widerspruche mit dem katholischen Grundprincipe von Christi Lebensodem, der die katholische Kirche fortwährend durchströmen soll?! Im Geiste der lehrenden Väter liegt aber auch die wahre Vermittelung des christlichen Glaubens ins Leben, und auch in dieser Vermittelung steht Herr Dr. Kraft in den Fußstapfen der Väter. Immer war es Geist der lehrenden Väter, zuerst den Geist des zu belehrenden Menschen zur Selbsterkenntniß zu bringen, und erst in diesen durchfurchten Grund und Boden das Samenkorn des Glaubens zu werfen, auf daß es im Wege des inneren Prozesses des Denkens und der Ueberzeugung zur Blüthe und Frucht des Lebens erwachse. Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes, Erkenntniß, geschöpft aus dem Borne reicher Menschenerfahrung, Hinblicke auf das symbolreiche Leben der Natur, Lehrschätze, gesammelt aus der Entfaltung des geschichtlichen Lebens der Menschheit, das sind die Mittelglieder zwischen Glauben und Leben! Die Weihnachtspredigt von der hohen Bedeutsamkeit der Ankunft Christi und die Osterpredigt vom Welt-Drama geben über solche Vermittelung gute Aufschlüsse.

Daß endlich dieß Predigtwerk sich auch noch, und zwar ganz besonders hinsichtlich der formellen Seite seiner Predigten em-

pfiehlt, muß mit Nachdruck hervorgehoben werden. Was zunächſt die innere Form der Gedankenentwicklung betrifft, tragen die einzelnen Predigten ganz offen das Gepräge eines nüchternen conſequenten Denkens, eines von wohlthuender Wärme durchdrungenen Redners, und eines von Klarheit beherrſchten Geiſtes. Die Nüchternheit des Denkers ſtellt ſich darin ſehr klar und erfreulich heraus, daß er auch da, wo das Gefühl mit aller ſeiner Gewalt hervordrang, die Zügel der Beſonnenheit nie aus den Händen ließ. Man wird auf keine Behauptungen oder Apoſtrophen ſtoßen, die an Extreme gränzen, oder welche Richtungen huldigen, die in ſich das Zeugniß bloßer unhaltbarer Phantaſiegebilde tragen. Die wohlthuende Wärme des Redners hat offenbar zur Quelle eine große Zartheit des Gefühles, das ſich leicht in einer Strömung religiöſer Begeiſterung ergießt. Entfernt von aller Tändelei der Empfindung waltet blos das Kindliche vor, wovon die beiden Weihnachtspredigten: Die erhabene Würde des göttlichen Kindes in der Krippe und dann: das Chriſtkind ſo klein und doch ſo groß u. ſ. w., ferner die Predigten am weißen Sonntag: Oſterblumen und Feier der erſten heiligen Communion ſchönes Zeugniß geben. Von einer erhabenen Gefühlswärme zeugt uns die ſchöne Rede am Namen-Jeſufeſte: von der Kraft und Wonne dieſes Namens. Eben dieſe Wärme des Gefühles dürfte es ſein, welche öfters der Rede auch eine poetiſche Färbung gibt, wie ſich ſolche ſchon in der Faſſung des Predigtſtoffes kundgibt, wenn ſich dieſer als Abrechnung am Jahresſchluſſe, als chriſtlicher Kalender am Neujahrstage, als Angelus an Mariä Verkündigung, als Weltdrama, Oſterbilder und Hallelujah am Oſterfeſte, als Oſterblumen am Weißenſonntage darſtellt. — Die Klarheit des Predigers im Ueberblicke des geſammten Gebietes, das ſein Lehrſtoff einnimmt, und mit welchem er es wie einen Kunſtgarten anbauet, ſtellt ſich jederzeit am ſichtbarſten heraus in der Gediegenheit der Dispoſition, nach welcher er über ſein Thema verfügt, und ſich eben in der Natürlichkeit und Ungezwungenheit einerſeits und andererſeits in dem conſequenten Umfaſſen des ganzen Gebietes kennbar macht. Im

Besitze dieser Klarheit finden wir Dr. Kraft auf eine erfreuliche Weise. Nach Anweisung des heiligen Bernard erschöpft sich die Predigt über die Bedeutsamkeit der Ankunft Jesu auf eine ganz ungezwungene Weise in den Fragen: 1. Wer er sei, der da komme; 2. woher und wohin er komme; 3. weshalb er komme; wann er komme und 5. auf welche Weise er komme. Die gewiß sehr gelungene Predigt vom Christkinde verläuft auf eine wirklich recht anziehende Weise in den Gegensätzen von klein und groß, von schwach und stark, von arm und reich. — Die Predigt am Feste Mariä Verkündigung vom englischen Gruße (Angelus) verbreitet sich auf eine ganz natürliche Weise über Inhalt, Bedeutung und dreimalige Ertönung desselben im Verlaufe des Tages. Eine sehr anziehende Cultuspredigt ist die am Osterfeste von den Segnungen des Feuers, der Osterkerze und des Taufwassers unter dem Gesammtnamen der Osterbilder. Die Predigt vom Hallelujah umfaßt dessen Inhalt und Bedeutung, und jene vom Weltdrama betrachtet das großartige Osterschauspiel an sich, und in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. — Die verklärten Wundmahle in der Osterpredigt sind: 1. untrügliche Beweise der Auferstehung; 2. Zeichen des Triumphes; 3. Denkmale der Liebe; 4. Quellen der Gnade; 5. Zeichen des Gerichtes. — Was endlich Stylistik und Sprachform anbelangt, hat dieses Predigtwerk einen sehr würdigen Platz eingenommen. Gleichweit entfernt von hohler Phraseologie und leerer Ohrenkitzelei, wie von starrer und steifer Satzconstruction, die sich in abgemessenen Schulformen gefällt und dabei das Gemüth ganz unbetheiligt läßt, hält es die rechte Mitte. Eine gehobene Stylistik entspricht der in Vielem von Begeisterung getragenen rhetorischen Form, und die Sprache erscheint rein, geschliffen und in passenden Wendungen gerundet. Eine in der That edlere Popularität durchweht das ganze Werk, und es verdiente es dasselbe, daß an seine Spitze hin ein in der Kirche Christi gefeierter Bischof, Arnoldi, sonst auch als Freund christlicher Wissenschaft bekannt, seinen Namen zu

stellen gestattete. Möge die in diesem Werke bekundete Predigtweise Nachahmung und Würdigung finden, dem Herrn Verfasser aber es gefallen, die theologische Literatur recht bald mit der Fortsetzung desselben noch mehr zu bereichern.

2. Das Predigtmagazin, welches der Herr Domprediger F. J. Heim zu Augsburg, im Vereine mit andern katholischen Gelehrten, Predigern und Seelsorgern seit einer Reihe von Jahren herausgibt, hat sich bereits durch seine Tendenz und Inhalt seinen ehrenvollen Platz in der katholisch-theologischen Literatur gesichert. — Freunden dieser Literatur, denen nemlich, welche sich über ihre Amtskanzlei und das einmal eingeschnittene und breitgetretene Geleise hinaus noch um etwas Anderes kümmern, um die Fortschritte nemlich, welche die theologische Wissenschaft überhaupt und insbesondere jene Theile derselben, die ins praktische Gebiet der Seelsorge schlagen, gemacht hat, wird hiemit nichts Neues gesagt. Allein es kann kaum überflüssig sein, zu bemerken, daß dieser Ehrenplatz nicht sowohl von dem Standpuncte aufzufassen sein dürfte: daß dieß Predigtmagazin einer reichhaltigen Kornkammer gleichgeworden ist, aus der man nur immer die alten und neuen Vorräthe zu opportunem Gebrauche oder Mißbrauche hervorholt, und dabei den eigenen Acker in ewiger Brache verwildern läßt; denn dann wäre es besser, solche Magazine würden gar nicht angelegt; — sondern vielmehr von dem Standpuncte, auf welchen jedoch keineswegs eine zeitweilige und opportune Benützung ganz ausgeschlossen sein soll, da alles Gute Gemeingut ist, — daß dieß angelegte Magazin das Organ einer homiletischen Bildungsschule werde, daß es für den im Weinberge des Herrn arbeitenden Diener der Kirche zur Orientirung diene, wieviel es am homiletischen Wachthurme geschlagen habe, daß aus seiner Lectüre heraus der Prediger sich erhebe und begeistere für bessere Gestaltung der Predigt nach Inhalt und Form, daß er seinen Geschmack läutere, und sich immer jugendlich frisch erhalte, der Jüngere, um anwandelnde Jeremiaszweifel (Jer. 1, 6. 7.) zu überwinden, der Aeltere, um die Schwungkraft seiner Flügel zu stählen. Auf solchem Standpuncte erfaßt, wird das Predigtmagazin jederzeit großen Nutzen schaffen.

Vor uns liegt bereits der einundzwanzigste Band in seinen beiden Abtheilungen vom Jahre 1851, und wir sprechen es mit Ueberzeugung und Freude aus, daß auch dieser Band sich sehr würdig anschließt an die früheren, daß er sich mit diesen auf gleicher Höhe hält und in seinem Inhalte ganz geeignet ist, der Idee dieses Magazins als Fortbildungsmittel des Predigers, als Stütze seiner homiletischen Bestrebungen zu entsprechen. Die drei Abtheilungen oder Speicher, in welchen das Magazin seine Materialien zu den genannten Zwecken aufbewahrt und darbietet, sind in der That recht zweckmäßig eingerichtet. Altes und Neues und auch das Neueste bietet es dem Prediger dar, der sich auf dem homiletischen Gebiete orientiren und fortbilden will. — Die erste Abtheilung enthält Beiträge zur Geschichte der christlichen Kanzelberedsamkeit, und zwar im 21. Bande, in der abendländischen Kirche von Dr. Fluck in Gießen. Diese Beiträge bestehen in gelungenen Uebersetzungen von Predigten aus der älteren Kirche, und zwar in diesem Bande von Predigten des heil. Cäsarius von Arles. Es war ein glücklicher Gedanke, auf solche Art gewissermaßen den Geist des homiletischen Alterthums heraufzubeschwören, und seinen Hauch über die Prediger der Gegenwart dahinwehen zu lassen. Ist auch die Form der Predigt eine andere geworden, und zeigt sich auch sonst Manches bei veränderten Umständen als unbrauchbar; allein der Geist tiefen religiösen Verständnisses des Wortes Gottes und der Thatsachen des Heiles, der Geist wahrer Frömmigkeit, der Geist eines heiligen Eifers für Jesu und sein Reich, der weht uns doch an, kräftigend wie frische Morgenluft, erwärmend wie der Hauch des Ostens. Soll das Alterthum, auch in dieser Hinsicht, den Homileten nicht lehrend zur Seite stehen, sollte nicht auch selbst in formeller Hinsicht, aus ihm Gewinn zu ziehen sein? Wird der edle Ernst und die edle Einfachheit seiner Redner nicht bannen das Gefasel mancher Neueren, und werden die kräftigen Redefiguren der älteren nicht verdrängen den jüngeren Anflug süßer Worte? — Die zweite Abtheilung bildet eine rhetorische Anthologie besserer oder gelungenerer Predigten aus der Gegenwart. Der vorliegende Band theilt in dieser Abtheilung

nicht weniger als 51 Reden mit, die großentheils an Namen von gutem Klange erinnern. Die behandelten Stoffe gehören beinahe durchgängig zu den wichtigeren und zeitgemäßen. Sie betreffen sowohl Dogmatik als Moral, und schlagen auch in andere Gebiete ein. Stoffe wie: Die Auferstehung der Leiber, Wohlthaten der Schutzengel, der religiöse Indifferentismus, der Sieg des Glaubens, die Kirche, Erbärmlichkeit des Unglaubens, das Papstthum, das dreifache Friedenswort, gewissenhafte Treue lassen auf das Princip hin schließen, welches diesen Sammlungen zu Grunde liegt, und was diese selbst dem homiletischen Publicum darbieten. Der verschiedene Geist, welcher diese Predigten durchweht, die Mannigfaltigkeit der Formen, welche hier hervortritt, kann für den, welcher Belehrung auf diesem Gebiete sucht, nur sehr anziehend sein. Eine gehobene Haltung und edlere Popularität charakterisirt die meisten dieser Reden. Um letzterer willen dürfte vielleicht wohl Mancher, welcher seine Mission unter einfachen Landleuten hat, über Unbrauchbarkeit derselben für sich klagen; allein brauchbar für ihn sind sie denn doch, brauchbar die Ideen und ihre Durchführung; nur muß er sie ohr- und mundgerecht machen, was Jeder wohl vermag, wenn sein Tintenfaß für Homilien noch nicht ganz vertrocknet ist. — Die dritte Abtheilung endlich führt dem bildungslustigen Homileten die neueste homiletische Literatur vor. Diese verbreitet sich auch über die Theorie der Homiletik, und ist so eingerichtet, daß sie nicht blos Titel der Werke und Namen ihrer Verfasser vorführt, sondern auch durch passende Charakteristiken in dieselben fruchtbar einführt.

3. Das dritte der oben bezeichneten Predigtwerke führt uns auf ein ganz eigenes Gebiet praktischer Kanzelvorträge. Es führt uns in den akademischen Gottesdienst einer Universität. Wohl ist und kann auch dieser Gottesdienst kein anderer als ein katholisch-christlicher sein, ein Gottesdienst im Geiste und nach den Formen der katholischen Kirche, und der Verfasser dieses Werkes sagt es ausdrücklich in der Vorrede S. 4: „Der akademische Gottesdienst will seinem Begriffe nach Ausdruck und Zeugniß des kirchlichen Geistes der Cor-

poration als solcher sein; er setzt sohin voraus, daß die Universität in ihrem Gesammtorganismus auf kirchlichem Standpuncte steht, in welchem Falle dann der akademische Gottesdienst nicht blos eine Hebung des kirchlichen, sondern auch eine Kräftigung des corporativen Selbstgefühles mit sich führt;" allein der der akademischen Corporation als solcher eigenthümliche Charakter, der Standpunct intellectueller Bildung, auf dem sie sich befindet, die gesteigerten religiösen Bedürfnisse, um die religiöse Bildung auf gleiche Höhe mit der übrigen zu bringen, die gerade hier so nothwendige Begeisterung für kirchliches Leben, alles dieses wird diesem Gottesdienste, ganz besonders aber in seinem didaktischen Theile, eine besondere Berücksichtigung vindiciren müssen, und es wird die alte Ausbeugung, daß ja nur der gläubige Christ zum Gottesdienste eile, nicht hinreichen wollen, da ja der in höherer Bildung begriffene und diese anstrebende Mensch den Akademiker als solchen unmöglich zu Hause lassen kann. Freilich wird solch ein Gottesdienst, als religiöser Cultus der akademischen Corporation, und als Förderungsmittel wahrhaft kirchlichen Selbst- und Gesammtgefühles nur da möglich sein, wo die gesammte Universität auf kirchlichem Boden fundirt steht; allein gerade da aber wird es um so nothwendiger sein, beim gemeinschaftlichen akademischen Gottesdienste das Bewußtsein: auf welchem Grunde man erbaut, und welches das gemeinschaftliche, alle Wissenschaft der Facultäten umfassende Band sei, zu erhöhen und zu befestigen. Dazu wird nun eben so nothwendig auch der Gottesdienst die passende Gestaltung, insbesondere das, das kirchliche Leben auf dem Wege zu hebender Erkenntniß vermittelnde lebendige Wort von geweihter Stätte herab einzurichten sein, und auf diese Stätte hin werden Männer gestellt werden müssen, welche der Aufgabe gewachsen sind, mit der Kunst der Rede für kirchlichen Glauben und Erkenntniß zu begeistern, und das kirchlich-akademische Leben als nachhaltig für Zeit und Ewigkeit zu gestalten. In einem so gestalteten akademischen Gottesdienst wird es nicht mehr Noth thun, die einzelnen Mitglieder hineinzuzählen, und dem Heiligsten das Joch des Zwanges aufzulegen; sondern ein innerer Drang, der dort Befriedigung weiß, wird sie dahin geleiten. Es ergibt sich hieraus, daß sich der akademischen

Prediger eigene Anforderungen selbststellen und gefallen lassen müsse. Mit der allersorgsamsten Auswahl der Stoffe, welche jederzeit das ganz specielle Interesse und das innerste Bedürfniß der Akademiker im Auge halten muß, wozu ganz gewiß vor allem die feste Grundlegung des Glaubens und gläubiger Erkenntniß zu rechnen ist, und ohne welcher keine wahre Gestaltung christlicher Gesittung erzielt werden kann, — muß hier die zweite der oben an den Prediger der Gegenwart ausgesprochenen Forderungen zeitgemäßer Vermittelung ganz besonders geltend gemacht werden. Die intellectuelle Bildung der Akademiker fordert diese Vermittelung. In ihr liegt die Aussöhnung der religiösen Wissenschaft mit allen übrigen, sie vertritt das apologetische Moment des Glaubens, sie tritt gegen alle feindseligen Elemente, in welchen das innere und äußere Leben der Jugend sich verbilden will, in die Schranken. Nicht weniger macht sich auf der Kanzel des akademischen Gottesdienstes auch die dritte Forderung, die nämlich: gehobener in Styl und Sprache durchgebildeter zeitgemäßer Form der Predigt geltend, ja sie spielt hier vor einem Auditorium, dem man doch ästhetische Bildung zutrauen darf, eine ganz besondere Rolle, wenn Maß und Ziel der rhetorischen Kunst innegehalten, und der Kern nicht der Schale zum Opfer gebracht wird. Ob das obige Predigtwerk, das uns zu diesen homiletischen Bemerkungen gelegenheitlich veranlaßte, allen diesen Forderungen entspreche, dürfte beim Einblicke in dasselbe bald klar werden. Welcher Grundsatz den Verfasser bei der Wahl seiner Stoffe für akademische Vorträge leitete, darüber spricht er sich selbst gewissermaßen entschuldigend aus. „Die hier mitgetheilten Predigten" sagt er S. VIII. „behandeln weniger die dogmatische, als die ethische Seite des Christenthums." Zur Rechtfertigung dieser Wahl beruft er sich S. VII. auf die beiden Extreme der Zeit, von denen das Eine auf das Religiöse, auf die Frömmigkeit an sich ohne Rücksicht auf sittlichen Gehalt, einen absoluten Werth legt, das Andere aber das Sittliche, losgetrennt von dem Religiösen, als die einzig bindende Macht des Geistes anerkennt, und das Religiöse nur als Förderungsmittel des Sittlichen gelten läßt. Gegen Beides bemerkt er: „Auf beiden Seiten ist übersehen,

daß auf christlichem Standpuncte das sittliche Gesetz keine abstrakte Norm, sondern der Wille des persönlichen Gottes und die Verwirklichung des Sittengesetzes, eine Offenbarung des göttlichen Geistes in uns ist." Wir wollen hier weder das zweideutige „in uns" aufgreifen und es lieber als instrumental fassen, noch wollen wir mit dem Verfasser über seine Wahl, zu der ihn besondere Verhältnisse gezwungen haben können, rechten; allein akademischen Predigern möchten wir es doch lieber zur Pflicht machen, mehr die dogmatische Seite des katholischen Christenthums, jedoch so hervorzukehren, daß die sittliche Lebensgestaltung daraus sich in scharf zu markirenden Zügen ergibt. Man irrt sehr, wenn man vor der akademischen Jugend zu Gunsten des Christenthums Alles geleistet zu haben vermeint, wenn man an denselben mehr die poetisch=ästhetische oder sittliche Seite hervorgekehrt hat; denn Jenes begründet noch nicht die Stütze seiner Wahrheit, dieses aber führt ohne Begründung der dogmatisch=metaphysischen Voraussetzungen zu keinem sicheren Ziele, eben, weil nun einmal Moral ohne Metaphysik nicht bestehen kann. Dem religiösen Pharisäismus, den der Verfasser im Auge hat, und welcher wirklich in der Gegenwart ganz so, wie nach der jüdischen Restauration von Esras an, viel Feld gewinnt, muß nur auf dogmatischem Wege entgegengekämpft und dargethan werden, daß das Dogma sittliches Leben in sich trage, und daß es ohne der Entfaltung desselben ein blos tönendes Erz sei. Die sittliche Seite des Christenthums hat ohne der dogmatischen kein Verständniß und keinen Halt. Die Entwicklung der sittlichen Idee in der Menschheit beruht auf Thatsachen, und die sittliche Idee des Christenthums fußt ganz auf der Thatsache der Erlösung. Die Lehrstoffe, welche der Verfasser bei vorwaltender Vorkehrung der sittlichen Seite des Christenthums in seinen Predigten behandelte, gehören immerhin zu den wichtigeren. Die Reden über das Gericht des Gewissens, Selbsterkenntniß, gemeinschaftliche Theilnahme am Gottesdienste, die christliche Ehe, die Berufung zum seligen Leben, die christliche Erziehung, Glaube, Hoffnung, Liebe, die Versuchung, die Verklärung, der Dienst des Christen, die Ehre des Chri=

sten, die Versöhnlichkeit, das Herz als falscher Prophet, der Charakter als Schicksal u. s. w. beweisen zur Genüge, daß der Verfasser Stoffe aus dem Leben und ganz für das Leben wählte. Als dogmatisch charakterisiren sich mehr die Predigten von der christlichen Ehe, von der Theilnahme am Tische des Herrn, von der Taufe, von dem Abendmahl, vom Wunder, von den Wirkungen des heiligen Geistes in uns. Doch hat der Verfasser auch hier das eigentliche streng dogmatische Moment nicht in Behandlung gezogen und zu vermitteln gesucht, sondern mehr die ins sittliche Leben eingreifende Seite vorgekehrt, wobei es jedoch nicht an schärferer dogmatischer Bestimmung und Betonung fehlen sollte. Wie wahrhaft auffallend dieser Mangel schärferer katholisch-dogmatischer Bezeichnung und Entwicklung sich herausstelle, und wie sehr man bei einigen andern sonstigen, nicht zu übersehenden Vorzügen dieser Reden nur bedauern müsse: daß der Redner nicht weit tiefer, und gründlicher in das katholische Dogma eingedrungen ist, und das Eigenthümlichkatholische hervorgehoben habe, mag das Urtheil, welches selbst protestantischerseits über und zur Charakteristik dieser Predigten gefällt worden ist [1]), darthun. „In keiner einzigen Predigt," sagt der dortige Recensent, „tritt eigenthümlich Katholisches, Controverses besonders hervor, alle bewegen sich vielmehr auf biblischem Boden, ja in mehreren zeigen sich Gedanken, die als versteckte Häresis angesehen werden dürften, z. B. S. 207. der Erklärung vom Glauben, S. 226. vom Abendmahl das Accentuiren von „mein Fleisch essen und mein Blut trinken," die Primizpredigt, welche eine unbewußte Ironie auf das Papstthum und den verweltlichten Episcopat enthält, zugleich aber auch jedem evangelischen Geistlichen ad verbum als Ordinations- und Introductionsrede gehalten werden könnte." Schwer dürfte sich der Verfasser gegen diese Zumuthungen von protestantischer Seite her rechtfertigen können, und in seiner eigenen Kirche wird ihn immer der Vorwurf treffen: daß er nicht entschiedener auch dort

---

[1]) Literarisches Centralblatt für Deutschland 1852 Nr. 11.

mit dogmatischen Bestimmungen, wie z. B. in der Predigt vom Abendmahl, in jener von der Theilnahme am Tische des Herrn, hervorgetreten ist, wo er nur blos die ethische Seite hervorkehren wollte, da ja auch diese ihre Farbe vom dogmatisch-metaphysischen Grundtone annimmt. Eine Primizpredigt unterscheidet sich wohl allerdings von einer Amtsintroductionsrede und die dasige Primizrede möchte ihres allgemeinen Inhaltes wegen wohl eher für eine Amtsintroductionsrede als eine eigentliche Primizpredigt für einen katholischen Priester passen; allein es läge doch in diesem Tadel mehr etwas Negatives, und wer will dem Redner geradezu den Stoff auf den Hals werfen? Von besonderem Interesse erscheint die Predigt von der Bedeutung des Wunders für den Glauben, indem der Verfasser zu erweisen sucht: „Das Wunder erzeuge nicht den Glauben, sondern bestätige dessen Wahrheit." Ein genaueres Eingehen in das Wesen und in die Genesis des Glaubens würde wohl auf andere Resultate hinauslaufen. Ist der Glaube eine durch Auctorität errungene Beruhigung und Sicherheit eines unvermittelten Wissens, worüber schon der heilige Augustin sich klar ausspricht (de utilitate credendi 21.), so ist allerdings das Wunder als eintretende Auctoritätsvermittlung der Grund der Beruhigung beim unvermittelten Wissen, die Thatsache des Wunders selbst jedoch ist Gegenstand des durch Erfahrung vermittelten Wissens, insoferne sie auf eine göttliche Causalität hinweiset, da sie nach allgemeiner Erfahrung, die auf Gesetzen der Natur beruht, keine natürliche Causalität haben kann. Als Thatsache von übernatürlicher Causalität steht dann allerdings das Wunder als Zeichen da, welches jene Thätigkeit des vernünftigen Denkgeistes, welcher nichts ohne Vermittlung oder Garantie als wahr annehmen kann, und welche wir das Glauben desselben nennen, wenn die Vermittlung eine von außen her durch Auctorität eingetretene ist, wahrhaft vermittelt. Die Fähigkeit zu glauben ist allerdings vor dem Wunder schon da im Denkgeiste, und sie ist nur ihm eben eigen; allein als Thatsache tritt dieser Glaube im Geiste, dem das Denken vom Grunde zu eigen ist, hervor, wenn der Grund, als Wahrheitsvermittler, nicht in der Erkenntniß der Sache, wie sie an sich ist,

gefunden wird, wo es dann vermitteltes Wissen heißt, sondern in der Garantie einer Auctorität liegt. — Was die Vermittelung der Predigtstoffe anbelangt, ist dieselbe durchaus eine rationelle zu nennen, d. h. der Verfasser sucht auf dem Wege rationeller Vermittlung, die sich theils auf Erfahrung, theils auf anerkannte Wahrheiten, theils auf feste Grundsätze richtigen Denkens stützen, Erkenntniß und Ueberzeugung zu erzielen, und wird bei Gebildeten dieß Ziel auch kaum verfehlt haben. Die Disposition des Predigtthema ist größtentheils sehr einfach und natürlich, die Partition ins Auge und Ohr fallend. — Die Rede von der Versuchung Jesu leitet den Verfasser auf die Bedeutung, welche die Versuchung überhaupt fürs christliche Leben hat, und er findet sie darin, daß sie dasselbe bewähret und vollendet. Die Verklärung Christi leitet ihn auf die Verklärung des Menschen, und da er das Wesen dieser in dem Offenbarwerden des in seiner Vollendung befriedigten und beseligten Lebens findet, so ist sie ihm ohne das Gefühl unserer Einheit mit Gott nicht denkbar, und mithin Alles das Grundlage der Verklärung, was die Ermöglichung dieser Einheit ist, wozu er 1. Gebet, 2. selbstverläugnende Hingabe, 3. ausdauernden Kampf und Sieg über Alles, was die Freiheit des Kindes Gottes gefährdet, rechnet. Der äußeren Form nach sind diese Reden kürzer als gewöhnliche Predigten, und tragen mehr den Charakter von Erhorten. Kräftige Gedanken und Bilder, Kenntniß des Lebens und warme Darstellung empfehlen dieselben. Styl und Sprache entsprechen ganz dem Publicum, vor welchem sie vorgetragen wurden. Jener ist edel und ruhig gehalten, und ganz geeignet, gebildetere Zuhörer zu fesseln; diese trägt alle Spuren jüngerer Cultur und Biegsamkeit, entfernt von Allem, was bloßer Flitter und störender Zierrath sein könnte.

Der unter Nr. 4 bezeichnete Nachlaß aus der reichhaltigen Predigtsammlung des allgemein bekannten Generalvicar des Bisthums Straßburg, Dr. Liebermann, verdient, wenn von der besseren Gattung dieser Literatur die Rede ist, eine ehrenvolle Erwähnung. Die Verdienste Liebermanns um die dogmatische Theologie sind zu bekannt, als daß es einer weiteren Erwähnung dieses Theiles seiner Leistungen auf diesem Gebiete der Literatur von Nöthen hätte. Weniger bekannt im weiteren Kreise waren bisher seine Verdienste auf der Predigtkanzel und um dieselbe. Die Herausgabe einer gesichteten Sammlung von Predigten aus der längeren Zeit seiner Wirk-

samkeit kann nur als willkommen begrüßt werden, denn es läßt sich im vorhinein erwarten, daß der Mann, welcher auf der theoretischen Lehrkanzel so tief in das Verständniß des christlichen Dogmas einzuführen verstand, auch vom praktischen Rednerstuhle herab die Förderung desselben zu praktischer Lebensgestaltung werde einzuleiten gewußt haben. Die Herausgeber, wie sie dieß selbst S. 5. aussprechen, „suchten eine gewisse Einheit und Harmonie in das Ganze zu bringen, so daß einerseits der Zusammenhang der christlichen Festzeiten sich in der Anordnung darstellt, andererseits in den gegebenen Predigten die Hauptwahrheiten des Evangeliums-Abschnittes wo möglichst vollständig erörtert sind, wodurch die Predigten Liebermanns nicht blos eine Sammlung verschiedener Predigten sind, sondern sie werden auch zu einem großen Erbauungs- und Familienbuche, wozu sie sich schon wegen ihrer eben so populären, als edlen Haltung vorzüglich eignen." Dem Inhalte nach greifen Liebermanns Predigten scharf in die vielbewegte Zeit ein, wodurch sie eben von hohem praktischen Werthe werden. Die Neujahrspredigt vom Jahre 1815 redet mit prophetischer Zunge von Gottes gewaltigem Eingreifen in die Weltereignisse und von der Menschen ohnmächtigen Thun. Die Darstellung ist im Ganzen einfach, die Durchführung natürlich, jedoch bei allem Dem nicht ganz ohne alle rhetorische Kunst, obwohl ein höherer Schwung und Flug ungern vermißt wird.

Dr. und Professor Scheiner.

4.

Leben und letzte Schrift des seligen Kaspar Frings, Licentiaten der Theologie und Professors der Kirchengeschichte am Seminarium Theodorianum in Paderborn. Bearbeitet und herausgegeben von einem seiner Freunde. Münster 1851. Theissing. S. 76.

Das Denkmal, welches mit dieser Schrift ein Freund seinem hingeschiedenen Freunde setzt, verdient es in doppelter Hinsicht, daß man an ihm nicht vorübergehe, ohne denkend dabei zu verweilen. Insofern es die Lebensskizze eines in der Blüthe seiner Jahre dahingeschiedenen jungen und hoffnungsvollen Theologen, der kaum in

eine ihm angemessene Wirksamkeit getreten war, zeichnet, erweckt es in der Brust jedes Freundes wissenschaftlicher Thätigkeit, wie sie unsere Zeit bedarf, ein schmerzliches Gefühl um den Verlust eines in seinem Leben tugendhaften Priesters; insofern es jedoch mit seiner letzten Schrift, die es zur öffentlichen Kenntniß bringt, der Ausdruck theologisch-wissenschaftlicher Befähigung desselben sein will, bekundet es zwar den von Gott mit nicht gewöhnlichen Talenten ausgerüsteten jungen Mann, hinterläßt jedoch bei einem genaueren Einblicke in diese letzte Probe seiner wissenschaftlichen Thätigkeit einen immerhin schmerzlichen Eindruck über einen Standpunct auf theologisch-philosophischem Gebiete, welcher keineswegs zu den ganz richtigen und für die Gegenwart gedeihlichen gerechnet werden darf, und macht es sehr bedauerlich, daß es ihm durch den Genuß eines längeren irdischen Lebens nicht gegönnt war, seine Ansichten auf diesem Gebiete zu besserer Klarheit zu bringen, und damit die Besorgnisse zu überwinden, die ein anderer als sein Standpunct seine Brust bewegten. Indem wir an diesem von ihm selbst hinterlassenen Bausteine, den sein Freund zum Mitaufbaue eines ihm gesetzten Denkmales verwendete, verweilen, sprechen wir offen unsere Bedenken aus, zu welchen uns sowohl Materie als Form desselben veranlaßten.

Der Stoff, den die letzte Wahl des Verblichenen zur Bearbeitung traf: „Entstehung und Bedeutung der Negation, mit Rücksicht auf den Grundriß der Metaphysik von Dr. Merten" spricht es allerdings aus, daß denselben ernste und wichtige Dinge beschäftigten. Wir verweisen vorerst übersichtlich auf den Totalinhalt, und lassen sodann unsere Bedenken in mehreren Puncten folgen.

Das Schriftchen Frings's zerfällt in zwei Abtheilungen. In der ersten werden gewisse auf die Negation bezügliche Grundsätze festgestellt; in der zweiten werden diese als Prüfstein auf Stellen aus der Metaphysik von Merten angewendet.

„In unserm Denken," so heißt es am Anfange desselben, „und Erkennen spielt die Negation unzweifelhaft eine sehr große und

bedeutende Rolle. Die Position geht zwar nothwendig voran; allein die Negation folgt ihr unmittelbar nach und erstreckt sich fast eben so weit, wie jene. Jeder Satz ruft oder kann wenigstens seinen Gegensatz hervorrufen; jeder Affirmation stellt sich eine Negation zur Seite oder gegenüber. Unser Denken bewegt sich fortwährend in Gegensätzen zwischen Affirmationen und Negationen; es ist wesentlich positiv und negativ zugleich. Eine Untersuchung über die Genesis und wahre Bedeutung der Negation dürfte daher schon an sich nicht ohne Interesse sein, wir unternehmen aber dieselbe hauptsächlich, um einen festen Standpunct für die Entscheidung der Frage zu gewinnen, ob die Negation wirklich, wie Herr Dr. Merten und Andere wollen, die Quelle oder Vermittlerin der Erkenntniß der Realität der Naturdinge, des Gottesgedankens in uns, und des Gedankens der Welt in Gott sei und sein könne." S. 53—54. Hierauf wird dann erstens zur Erklärung geschritten: „Woher das negirende Denken entstehe?" Die Erklärung selbst aber lautet dahin, daß sich die Negation nur beim schon entwickelten Denken, nicht aber auch schon im ursprünglichen Denken einstelle; dieses kann sein und ist auch ohne Negation neben sich. — Dann wird zweitens die Bedeutung der Negation bestimmt, und dahin eingeschränkt, daß sie zwar „wohl die positiv und direct gewonnenen Erkenntnisse und Gedanken zur Bestimmtheit und bewußten Klarheit" erhebe, aber neue Erkenntnisse und neuen Gedankeninhalt kann sie nicht geben. Und endlich drittens wird die Negation „in gewissem Sinne auch in der objectiven Wirklichkeit waltend" zugestanden, weil sie nicht im Denken sein könnte, wenn sie nicht im Objecte des Denkens wäre; da jedes Ding nur im Unterschiede von dem andern in seiner Eigenthümlichkeit da sein könne, da ferner alles endliche Dasein in sich mit einer Negation behaftet, alles Leben, Wissen, Können beschränkt, und also von der Negativität begleitet und alles Daseiende ein Gewordenes ist, welches einmal nicht war. Da nun unser Denken ein Ausdruck der Wirklichkeit sein soll, so muß es „positiv-negativ" sich gestalten. Der letzte Grund des negirenden Denkens liegt in der Schwäche unseres Denkens; denn es ist streng genommen nicht wahr, daß die Negation außer unserm

Denken auch im Gebiete des realen Seins angetroffen werde. Alles Reale, alles Seiende ist an sich nothwendig positiv" ... nur das Nichtseiende ist in sich negativ... Da nun das Object des Denkens die Welt, Gott an sich positiv und nicht negativ ist, und weil die Negation blos zur Klarheit und Bestimmtheit dient: so läßt sich jedenfalls auch eine Erkenntniß denken, die rein positiv ist, ohne deswegen unklar zu sein ..., daher dürfte es unzweifelhaft sein, daß die Negation auch dem geschöpflichen Denken nicht immer und nothwendig anhaftet....

Diese Grundsätze werden dann in der zweiten Abtheilung angewendet, wo es heißt: Wenden wir uns jetzt zur Prüfung der Rolle, welche Herr Dr. Merten der Negation bei der Entstehung der Erkenntniß der Realität der Natur und der Idee Gottes, so wie des Gedankens der Welt, in Gott anweiset.

Auch wir wenden uns zur Prüfung obiger Grundsätze und der Art und Weise ihrer Anwendung auf die Metaphysik von Dr. Merten.

1. Gleich in dem einleitenden Absatze (Seite 54.) geschieht eine Vermengung, oder nicht strenge Sonderung der Begriffe „Quelle" und „Vermittlerin," wo es heißt:

„Wir unternehmen dieselbe" (nemlich eine Untersuchung über die Genesis und wahre Bedeutung der Negation) „aber hauptsächlich um einen festen Standpunct für die Entscheidung der Frage zu gewinnen, ob die Negation wirklich, wie Herr Dr. Merten und andere wollen, die Quelle oder Vermittlerin der Erkenntniß der Realität der Naturdinge, des Gottesgedankens in uns, und des Gedankens der Welt in Gott sei und sein könne." Darauf versetzen wir: Das Wörtchen „oder" verbindet nach dem Sprachgebrauche entweder entgegengesetzte, sich wechselseitig ausschließende Dinge, in welchem Sinne hier das Wörtchen „oder" nicht genommen sein kann, oder es verbindet verwandte, ähnliche Dinge, wovon eines für das andere stehen kann, was nach dem Redezusammenhange hier der Fall ist.

Wir geben nun gern zu, daß die Negation nicht die Quelle jener Erkenntnisse sei; aber die Vermittlerin derselben kann sie gleich-

wohl sein, ohne deswegen die Quelle selbst zu sein oder sein zu müssen. Das was mir verhilft, die Quelle zu entdecken oder zur Quelle zu gelangen und aus ihr zu schöpfen, das ist allerdings nicht die Quelle selbst. Es gibt bekanntlich in der Natur auch verdeckte, unbekannte Quellen; darum gräbt man oft auf's Ungewisse in die Erde, um Quellen zu entdecken ... Es gibt aber nach der Naturlehre auch Thierchen, Pflanzen, Minerale, die nur in der Nähe vom Gewässer existiren können, so daß man von ihrem Dasein mit Zuverlässigkeit auf das Nahesein einer Quelle schließt. Ein solches Ding wird nun dem Sachkundigen ein Mittel (oder eine Vermittlerin) sein, die Quelle selbst zu entdecken; wird ihm ein von der Quelle selbst Verschiedenes zwar, aber deßwegen nicht zu Verschmähendes sein; wird ihm auch früher wahrnehmbar als die Quelle selbst. — So wird es hoffentlich Merten mit den Andern in Betreff der Negation meinen.

Mittelst einer strengen Sonderung dieser Begriffe, nämlich „Quelle und Vermittlerin" scheinen alle ferneren Anschuldigungen der Mertens'schen Metaphysik zurückgewiesen werden zu können. Gewiß wird es Merten mit jenen Andern nie in den Sinn gekommen sein, die Negation als die Quelle, — d. i. als ein Reservoir, als einen Behälter anzusetzen, woraus jene Erkenntnisse entspringen, gleichwie aus der Quelle das Wasser hervorsprudelt. Das ist die Negation nicht, und dieß kann sie auch nicht sein. Dem Merten ist sie nur die Vermittlerin, d. i. das Mittel um die Quelle zu entdecken und zu erfassen und aus ihr zu schöpfen, sie ist ihm — um ohne Bild zu sprechen — eine Thätigkeit und zwar eine Gedankenthätigkeit, die vom Dasein eines Thätigseienden zeuget (welches Thätigseiende oder Wirkende ein dreifaches, wesenhaft Verschiedenes, nämlich: Geist, Natur, Gott — sein kann).

2. „Woher" — so heißt es S. 54 weiter — „entsteht das negirende Denken? Ruft etwa jeder positive Gedanke (Begriff oder Urtheil) ursprünglich und naturgemäß von selbst seine Aufhebung oder Verneinung hervor? Auf einer vorgerückten Stufe der geistigen Entwickelung wird allerdings die Negation eines jeden Begriffs mit Leichtigkeit vollzogen, ja tritt oft unwillkürlich ein; indeß in der

ursprünglichen und allmäligen Entwickelung des Denkens, in welcher die Genesis der Negation zu suchen ist, gestaltet sich die Sache anders. Naturgemäß stellt sich die Negation nicht sofort mit der Affirmation, welche negirt wird, ein; denn in einer einfachen Affirmation, in der positiven Erkenntniß eines Objectes liegt für den Geist gar kein Grund noch Antrieb, sofort das Gegentheil zu denken, sondern die Negation tritt nur bei der zweiten Affirmation oder bei der Erkenntniß eines neuen Objectes ein, welches mit dem ersten verglichen und als ein anderes davon unterschieden wird."

Diese allgemeine Darstellung veranschaulicht dann Frings durch folgenden speciellen Fall: Wer z. B. blos Weißfarbiges gesehen und kennen gelernt hätte, würde nicht leicht oder nimmer auf den Gedanken des Nichtweiß kommen; wird aber noch eine andere Farbe, etwa roth, wahrgenommen und als eine andere erkannt, so wird nun das Roth von Weiß negirt.

Darauf entgegnen wir:

Auch nach Merten ruft nicht der positive Gedanke, nicht nur nicht ursprünglich und naturgemäß, sondern niemals und nirgends, von selbst seine Aufhebung oder Verneinung hervor, denn der Gedanke negirt ja nicht sich selbst als Gedanken; der Negirende sagt ja in seinen Gedanken nicht: „dieß mein Denken war kein Denken," sondern der Negirende verneint nur an dem Einem das Andere, aber niemals und nirgends an dem Einen dasselbe Eine, noch seinen Gedanken der etwas verneint als solchen. Die Negirung des positiven Gedankens seiner selbst, das einem Sichselbstlügenstrafen gleichzusetzen wäre, ist Merten fremd; niemals und nirgends wird gesagt (in Gedanken): „Ich bin" und „Ich bin nicht," dieß wäre allerdings ein Widerspruch.

Anbelangend den speciellen Fall vom Weißfarbigen fragen wir: Ob, so lange der Mensch nichts als Weißfarbiges gesehen, ob da das Weiß in seiner Eigenthümlichkeit erkannt ist, ob eine Erklärung, eine Verständigung des Weiß möglich ist? Wir antworten: So lange nicht andere Farben, roth, grün oder irgend eine andere an weiß negirt werden, wird Niemand selbst begreifen, noch andern begreiflich machen können „was Weiß sei." Auch kann diesfalls noch weiters

gefragt werden: ob denn das bloße Anschauen oder Anstarren des Weiß, sei's in der Wirklichkeit oder in der bloßen Vorstellung, schon ein eigentliches (Denken oder) Erkennen sei? — Immer wird die Erkenntniß für diesen Fall nur eine dunkle bleiben; zur klaren Erkenntniß gehört Licht; dieß Licht ist aber eben das Andere — und wäre dieß andere geradezu Finsterniß; ja für das Licht ist gerade die Finsterniß Licht, d. h. ohne Finsterniß wäre das Licht als solches geradezu unerklärlich, unerkennbar: was Frings selbst gesteht, indem er sagt, daß „eine klare, bestimmte und bewußte Erfassung des Einen nicht ohne die positive Erkenntniß des Andern, zugleich Verwandten und Verschiedenen erreicht wird." S. 55.

Ist aber damit, so fragen wir, nicht die Negation in ihrer Nothwendigkeit statuirt? Heißt dieß nicht: die Negation (die Bedeutung der Negation) begründen, da man sie eben recht läugnen will? Fast könnte man hier mit einer geringen Abänderung das Schriftwort anwenden: Mentita est — wir wollen nicht sagen: iniquitas, wohl aber — simplicitas sibi.

Das zur Veranschaulichung obigen Ausspruches gewählte Beispiel, „daß, wenn wir nur Grünfarbiges erblickten, uns niemals oder doch nur sehr schwer und spät der grünen Farbe in ihrer Eigenthümlichkeit recht bewußt werden," ist im Widerspruche mit dem obigen Beispiele. Warum, so fragen wir, hat Herr Frings oben nicht vom Weißfarbigen dasselbe gesagt? warum hat er das Weißfarbige für erkennbar angesetzt ohne Darnebenstellen einer andern Farbe?

Wollte uns aber Frings darauf erwiedern: daß er im ersten Falle, wo er vom Weißfarbigen spricht, nicht eine klare, bestimmte und bewußte Erkenntniß im Sinne hatte, wie im zweiten Falle, wo er vom Grünfarbigen spricht, so versetzen wir: aber eben das ist's ja, was Merten mit den Andern will, nämlich klare, bestimmte, bewußte Erkenntniß, nicht eine dunkle; dazu hat aber auch Hr. Frings, nach eigenem Geständnisse, das andere nöthig, und negirt es am Erstern, — gleichwie dies Merten mit den Andern thut. — Auch kann ein solch klares und bestimmtes Erkennen in seinem Ursprunge oder in seiner Entstehung wohl gefaßt, oder was dasselbe ist, als ursprüngliches Erkennen betrachtet werden; denn auch das volle, ent-

wickelte Selbstbewußtsein muß einen Ursprung oder Anfang haben, und mit Bezugnahme auf diesen kann das Selbstbewußtsein, wenn gleich schon in voller Reife daseiend, ein ursprüngliches genannt werden. Wenn also Merten von der Reconstruction des ursprünglichen Denk- und Erkenntnißprocesses spricht, so hat er gewiß nicht solche im Auge, die, wenn auch schon zur Vernunft gekommen, doch am Verstande noch Kinder sind (wie z. B. Paulus die Hebräer nennt), sondern reife Männer, deren Sache das Denken ist. Diese nur, schon geübt im Denken, oder wenigstens im Denken sich übend, vermögen den Gang, den das Erkennen in jedem Menschen nimmt, sich zu reconstruiren, d. i. nach zu vergegenwärtigen. So z. B. weiß auch der gemeine Mann wohl, daß ein Stück Holz in's Wasser geworfen, nicht in die Tiefe versinkt, wie ein Kieselstein: aber nur der Gelehrte ist sich der dabei vorwaltenden Gesetze und Verhältnisse bewußt. — Eben so wissen (denken) zwar die meisten Menschen: „Ich bin, die Welt ist, Gott ist;" aber nur Wenige sind fähig den Hergang, wie diese Erkenntnisse eintreten, nach sich zu vergegenwärtigen. Würde nun Frings dem Merten mit den andern zumuthen, was in Wahrheit so ist, daß dieser (Merten) nur reife, wirkliche Denker im Auge habe, wie er denn überhaupt seinen Grundriß der Metaphysik nur für Wissenschaftlichgebildete, oder für solche, die sich wissenschaftlich bilden wollen, schreiben konnte: dann würden die vorgebrachten Klagen unmöglich sein, ohne daß Frings mit seinen eigenen Behauptungen in directen Widerspruch treten wollte. Dem Merten aber mit den Andern zumuthen, daß er im Denken ungeübte Menschen in Sinne habe, zeigt entweder vom Nichtverstehen seiner Schrift, oder vom Nichtverstehenwollen = Mangel der Liebe zur Wahrheit.

Einen offenbaren Widerspruch aber glauben wir Herrn Frings nachweisen zu können, wo er nach den oben angeführten Beispielen von Farben wieder abstrakt wird und sagt (Seite 55.): „Auch die Wahrheit im Denken und Erkennen kommt uns ursprünglich zum Bewußtsein am Gegentheile; indem wir Gedanken und Aeußerungen beobachten, welche der uns bekannten Wahrheit widersprechen, denken wir die mit der Wirklichkeit übereinstimmenden Gedanken als wahr, und die entgegengesetzten als nicht wahr oder falsch." — Also

— doch schon ursprünglich! ist nach Frings selbst das Gegentheil oder die Negation als Vermittlerin zum Erfassen, zum Erkennen der Wahrheit nothwendig, was oben (vergleiche Citat Nr. 2.) geläugnet wird, wo Frings die Negation zwar beim Denken auf vorgerückter Stufe der geistigen Entwickelung mit unterlaufen läßt, aber gleich darauf sagt: „Indeß in der ursprünglichen und allmäligen Entwickelung des Denkens, in welchen die Genesis der Negation zu suchen ist, gestaltet sich die Sache anders." — Dieß ist doch ein klarer, bestimmter, und Jedermann, der ein Bewußtsein hat, bewußter Widerspruch! Wer diese Aeußerungen des Frings gegeneinander hält und den Widerspruch nicht gewahrt, der hat kein Bewußtsein.

3. Seite 59. wählt Frings, um anschaulich zu machen, daß „die Negation des Geistes seiner selbst als der Ursache der sinnlichen Erscheinungen noch nicht zum Denken und Erkennen der Realität der Naturdinge genüge" folgenden speciellen Fall: „Ich finde auch Roth nicht als Blau und kann es nicht als Blau ansetzen; demnach werde ich, so lange ich kein Blau kenne, beim Anblick des Roth nimmer denken: nicht blau." — Dieß muß dem Herrn Frings ohne Widerrede zugestanden werden. Aber ich werde, nachdem ich Roth schon kenne, beim Anblick des Blau denken: „nicht roth;" dieß genügt schon zum Zwecke. So erkenne ich auch das Naturding nicht in seiner Wesenheit oder Eigenthümlichkeit in Beziehung auf andere Naturdinge, sondern ich erkenne es vorerst nur als Nichtich, als ein Anderes denn Ich (Mich). Setzen wir nun:

„Roth = Ich," und „Blau = Naturding"

so wird jener Satz vom Frings heißen:

Ich finde auch:

(Roth nicht als Blau =) „Mich (mein Ich) nicht als Naturding, und kann mich nicht als Naturding ansetzen; dennoch werde ich, so lange ich kein Naturding kenne, beim Denken meines Ich (Anblick des Roth) nimmer denken: Nicht Naturding (= nicht Blau)." So ist es allerdings. Aber das Denken meiner Selbst als eines Selbstständigen wird machen, daß ich das Naturding, wenn mir eines unterkommt, als Nichtich erkenne, d. h. als ein von mir Verschiedenes fasse, weil ich es als an mir seiend

negire. Und so lange ich mich vom Andern nicht unterscheide, ist die Kenntniß meiner selbst nur eine dunkle; es handelt sich aber hier, wie schon oben bemerkt worden, um eine klare, deutliche Erkenntniß. Daher kommt es auch, daß der Mensch, der des Selbstbewußtseins entbehrt, sich selbst mit den Außendingen verwechselt.

„Wie sollte auch," so wird Seite 60. ausgerufen, „ein Nichtsein, ein Nichtact, wie das „sich nicht als Ursache finden" ist, die Kraft haben, „irgend etwas zu bewirken?" — Welch ein Blendwerk! so rufen wir entgegen. Ist denn das Denken, „daß man nicht die Ursache von Etwas sei" ein Nichtact? Ist das nicht ein wirklicher Gedanke, also ein Gedankenact; und ruft nicht ein Gedanke den andern hervor? Oder, ist das Denken: „Ich finde mich nicht als die Ursache von dem, und jenem" nicht eben so wahr und wirklich ein Denkact, als das Denken: „Ich bin die Ursache von dem und jenem" oder „dieses ist die Ursache von Jenem?" Ja, Frings selbst sagt Seite 57. sub Nr. 3. der allgemeinen Grundsätze: „Ja, auch die negirenden Denkacte sind etwas Positives."

Allermals ein qualificirter Widerspruch, wie wir einen ähnlichen Nr. 2. aufgezeigt haben.

„Beim schärfern Zusehen," so heißt es Seite 60., „zeigt es sich, daß die Selbstverneinung des Geistes, als der Ursache der sinnlichen Erscheinungen, durch die directe Erkenntniß dieser Ursache als einer andern bedingt ist. . . ."

Hier, so entgegnen wir, muß bestimmt werden, was „directe Erkenntniß" sei. Wird darunter eine klare und deutliche, bestimmte Erkenntniß der Ursache gemeint, so ist jene Behauptung unrichtig. Wird aber darunter eine bloße Wahrnehmung gemeint, dann geben wir die Richtigkeit jener Behauptung gern zu, bemerken aber nur, daß Dr. Merten nicht anders denke.

Die Wirkung kommt von außen mittelst der Sinne an den Geist; ohne diese Erscheinung — ohne dieses Berühren der Sinne, und mittelst dieser des Geistes, gibt es keine Erkenntniß der äußern Objecte. Vergegenwärtigen wir uns diesen Gang. Die Wirkung entspringt auswärts, und geht nach innen — zum Geiste; dieser davon berührt (mittelst der Sinne oder mittelst der sinnbegabten Psyche, Seele), wird zur Thätigkeit

angeregt und zwar in der Weise, daß er zuerst sich selbst betrachtend, — geschehe dieß auch noch so flüchtig — die auf ihn (sich) gekommene Wirkung von sich abweiset, als nicht von sich ausgegangen; darum muß er dieselbe einem andern Grunde außer sich zuschreiben, z. B. ich nehme einen lieblichen Geruch wahr, der mir wohlthuend, aber unbekannt, neu ist. Er dringt allerdings von außen zur mir; den Gegenstand, der den Wohlgeruch von sich duftet, gewahre ich nicht, aber dieß ist mir wohl bewußt, daß ich nicht die Ursache dieses Duftes bin; darum anerkenne ich unabweisbar das Vorhandensein eines Gegenstandes, ohne ihn zu kennen, ohne ihn zu sehen, d. h. ich verneine mich als die Ursache des Duftes, ohne daß schon eine directe Erkenntniß dieser Ursache in mir sei, aber Wahrnehmung ist allerdings da, doch nicht der Ursache an sich, sondern nur ihrer Wirkung.

„Alle äußere Wahrnehmung," so heißt es S. 61., „ist durch eine von dem äußern Gegenstande ausgehende Bewegung und Wirkung vermittelt, welche zunächst von den Sinnen aufgenommen, durch sie bis zum Geiste fortgeführt wird." — Diesem Satze geben wir den vollsten Beifall, er ist eine Bestätigung unserer obigen Entwickelung. — Aber nicht so pflichten wir bei dem unmittelbar darauf sich anschließenden: „In der Wirkung aber ist der Grund, das Wirkende, und daher muß der Geist mit und in der Wirkung und Offenbarung auch das wirkende und sich offenbarende Princip und Sein erfassen und um dessen Wirklichkeit wissen."

Hier frägt es sich: was heißt dieß: „In der Wirkung aber ist der Grund, das Wirkende?" oder „wie" ist in der Wirkung der Grund, das Wirkende? Sind Wirkung und Grund, das Wirkende wahrhaft und wirklich Eines, so daß Eines für das Andere gelten kann? Ist Geruch Rose? ist Wärme Feuer? ist Schatten Körper? ist Licht Sonne? „Ist in der Wirkung der Grund, das Wirkende" kann wohl nur so viel bedeuten, als: die Wirkung zeuget für den Grund und ruhet auf demselben. Würde Wirkung und Grund wahrhaft und wirklich Eines sein, so müßte ich auch in oder an jeder Wirkung das Wirkende ganz erfassen. Wer wird aber dieß ernstlich behaupten wollen? Wie manche Einwirkung erfährt der Mensch ohne zu wissen von wannen, von welchem Grunde

ſie gekommen; nur dieß ſagt ihm ſein tiefſtes Bewußtſein: Er ſei nicht die Selbſturſache, und in Folge dieſes verneinenden Gedankens ſucht er ein anderes als Grund der wahrgenommenen Wirkung. Wäre im Lichte oder in der Wärme der Sonne auch ſchon jener Körper ſelbſt enthalten, den wir Sonne nennen, dann wäre es unrichtig, daß die Sonne ſo viele Millionen Meilen von der Erde entfernt iſt; denn „wenn in der Wirkung der Grund iſt," — dann iſt die Sonne auf der Erde ſelbſt, weil die Wirkung der Sonne Licht und Wärme auf Erden iſt.

Dieſer einzige Punct iſt hinlänglich darzuthun: 1. daß die Anklage gegen Merten eine grundloſe ſei, und 2. daß der Ankläger ſelbſt gründlicher Wiſſenſchaft entbehre, daß er kein Denker ſei.

4. Hierauf ſucht dann Frings S. 65. darzuthun, daß, wenn die erforderliche äußere Wirkung eintritt, und der Geiſt zur Erkenntniß ſeiner Beſchränktheit und Bedingtheit gelangt, ſelbſt hier dieſe Erkenntniß ſich zuerſt poſitiv verhalte, nicht negativ. „Ich kann" — ſo heißt es da, — „nicht eher wiſſen und denken, „Ich bin nicht durch mich (allein) zum Selbſtbewußtſein gelangt," und „Ich bin nicht durch mich geworden;" wenn ich nicht zuvor erkannt habe: „Ich habe von Eltern . . . Sprechen, Wiſſen, Denken erlernt" . . . und „Ich bin geworden und zwar durch einen Andern, durch Gott."

Wie dieß vor ſich gehe, ſo verſetzen wir darauf, das kann ich nur an Andern beobachten; wie dieß an mir ſelbſt vorſichgegangenen, davon habe ich keine Erinnerung, keine Kenntniß. Ich erinnere mich wohl ſpäterer Daten meiner Erziehung, aber nicht des Momentes, wann und wie ich zum Selbſtbewußtſein gekommen. Ich beobachte nur an Andern, daß ſie unter Vermittlung fremden Einfluſſes ſelbſtbewußt werden; die Geſchichte lehrt mich, daß Menſchen, die dieſes Einfluſſes entbehren, bewußtlos verbleiben; und auf dieſe fremde Erfahrung hin ſchließe ich nun: 1. Der Menſch kann nicht durch ſich ſelbſt zum Selbſtbewußtſein gelangen; und 2. der Menſch bedarf fremder Einwirkung dazu. Wohl involvirt Eines das Andere; will man jedoch dem Einen vor dem Andern den Vortritt zum Erſcheinen zugeſtehen, ſo iſt es der negirende Gedanke. Denn das Be-

wußtsein der Unzulänglichkeit meiner selbst — dieß ist aber die Negation — macht mich nach einem Andern greifen. Weil die Erfahrung lehrt, daß der Mensch ohne fremden Einfluß nicht selbstbewußt wird, — das ist der Grund — warum man Einfluß auf ihn nimmt. Ich werde nur dann nach fremder Hilfe verlangen, wenn ich das Bewußtsein schon habe, daß ich mir selbst nicht genüge, ich werde z. B. nur dann irgend eine Bewaffnung meines Auges wünschen, um einen mir dunkel erschauten Gegenstand genauer sehen zu können, wenn ich das Bewußtsein schon habe, daß ich mit dem nackten Auge dieß nicht vermag, es geht demnach der negirende Denkact dem positiv verlangenden voraus.

Wenn Frings ferner sagt, „daß diese positiven Gedanken (nämlich: Ich bin durch Aeltern zum Selbstbewußtsein gekommen, Ich bin durch Gott geworden) nicht nothwendig, und sofort die Negationen: „Ich bin also nicht durch mich selbst zum Selbstbewußtsein gelangt, ich habe mich nicht selbst in's Dasein gesetzt“ hervorrufen, sondern nur ermöglichen und nahe legen . . .;“ so antworten wir: Im denkenden Menschen d. h. im Menschen der wirklich denkt — jeder Mensch hat wohl das Denkvermögen, aber nicht in jedem ist dasselbe in Wirklichkeit thätig — treten auf jene positiven Gedanken die entsprechenden Negationen nothwendig ein; ja sie gehen, wie wir gezeigt haben, sogar nothwendig voran; beim Menschen dagegen, der nicht Selbstdenker ist, bleiben sie allerdings aus. Was in der Wirklichkeit unzertrennlich ist, soll das nicht auch unzertrennlich gedacht werden können? „Unser Denken“ — so sagt ja Frings selbst S. 57. im dritten Grundsatze — „und Erkennen soll sich an die Wirklichkeit anschließen, und deren treuer Ausdruck sein.“ Bin ich nun aber in Wirklichkeit durch ein Anderes geworden, so bin ich eben dadurch oder eben deßwegen nicht durch mich selbst geworden. Wie und weil nun das „durch-ein Anderes-gewordensein“ in der Wirklichkeit von dem „Nicht-durch-sich-gewordensein“ unzertrennlich ist, so und darum muß dieß auch in Gedanken sich also darstellen; es muß dieß auch im Bewußtsein des Menschen als nothwendig verbunden erscheinen. Wo nicht, so muß man den Grundsatz aufstellen: „Unser Bewußtsein, unser Denken widerspricht den gedachten, gewußten

Dingen oder Erscheinungen." Wer wird aber diesem Grundsatze beipflichten? Merten gewiß nicht. Ob Frings? darüber entscheide sein Freund.

Wenn also S. 66. Frings verwundert oder neckend frägt: „Wie ist das möglich? Wer begreift das?" (nämlich: daß der Gedanke: „Ich bin nicht durch mich selbst geworden" den Gedanken: „Ich bin durch ein Anderes geworden und zwar durch ein Unbedingtes" unzertrennlich mit sich führe); — so antworten wir: „Das ist möglich!" und jeder wirklich denkende Mensch begreift diese Möglichkeit, — ja sogar die Nothwendigkeit! — Nicht zwar von einem einzelnen Menschen aus kann dieser Schluß gemacht werden, wohl aber von der Gesammtheit der Creatur. Der einzelne Mensch kann von sich allein noch nicht auf das Unbedingte oder Durchsichseiende schließen, sondern nur auf ein Anderes außer ihm Seiendes, was es auch sein möge. Der nachdenkende Mensch jedoch — nicht jeder Mensch denkt hierüber nach — wird von sich und jedem andern Menschen, ja von aller und jeder Creatur aussagen müssen, „daß sie bedingt sei;" und so wird sich über dieser Gesammtheit alles Bedingten nothwendig und unzertrennlich der Gedanke eines Unbedingten, oder „Durchsichseienden" einstellen.

Hier ist der Ort, wo wir einige bisher übergangene Aeußerungen von Frings nachholen und sie beleuchten wollen.

Ob das Kind — das schon selbstbewußte nach Frings — den Gedanken: „Ich wäre ohne die von außen kommende Einwirkung nimmer zum Selbstbewußtsein gekommen," wenn man ihm dieß faßlich darstellt, in Wahrheit nicht fassen könnte, ist zum wenigsten fraglich.

Daß es selbstbewußte Menschen gibt, die nach Frings S. 64. ihr leblang nicht einmal an die Entstehung ihres Selbstbewußseins und deren Bedingungen denken, wird gern zugestanden; aber die daraus gezogene Folgerung wird negirt; d. h. diese Menschen erkennen Gott ihr leblang nur auswendig, d. h. auf Auctorität Anderer, nicht aber durch oder mittelst eigenen Selbstdenkens. Merten dagegen hat immer, wie wir dieß schon bemerkt haben — nur Selbstdenker im Auge, und nur diesen will er mittelst der Negation das Licht der

Gotteserkenntniß entzündet wissen. „Daß aber jeder Mensch," — wie Frings S. 64. sagt, — „daß selbst ein Kind nicht nur diese Einsicht habe, sondern auch selbstständig aus der Erkenntniß seiner Beschränktheit den Gedanken seiner Bedingtheit erzeuge, das kann Niemand im Ernst behaupten." —

Darauf versetzen wir: „Ganz gewiß nicht!" Aber auch Merten hat sich gewiß nie so etwas in den Sinn kommen lassen; denn er hat nur für Selbstdenker geschrieben, in der festen Ueberzeugung, daß diese seine Gedanken in ihrer ganzen Klarheit und Bestimmtheit nicht an allen Selbstbewußten wirklich zum Vorschein kommen werden.

Einen starken, gewaltigen Verstoß aber, der bei einem gelehrten Theologen kaum erklärlich ist, — nicht gegen Merten, sondern gegen den heiligen Paulus — finden wir in den Worten, welche Frings an oben angeführte Worte anknüpft, sagend: „Einen andern recht handgreiflichen Beweis bietet uns die Geschichte (nämlich: daß nicht jeder Mensch selbstständig aus dem Gedanken seiner Beschränktheit den Gedanken seiner Bedingtheit erzeugt).

Der ganzen heidnischen Menschheit geht der Gedanke der Creation ab, und folglich auch der ihrer eigenen Bedingtheit; denn hat einmal einer sich als bedingt, durch ein anderes geworden erkannt, so denkt er nothwendig sich als geschaffen und Gott als seinen Schöpfer. Wenn aber die Heiden, Gebildete wie Ungebildete, es nicht zur Erkenntniß ihrer Bedingtheit brachten: so kann diese Erkenntniß unmöglich von selbst aus der unwillkürlichen Entfaltung des Selbstbewußtseins hervorgehen. Oder soll vielleicht diese Thatsache durch die Worte des Dichters entkräftet werden können: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übt in Einfalt ein kindlich Gemüth?" —

Diese Worte von Frings verrathen eine Nichtkenntniß der Worte Pauli an die Römer, wo er die Heiden ob ihrer Nichtkenntniß des wahren Gottes — des Schöpfers — tadelt, und sie für der Strafe würdig erklärt, da sie Gott hätten erkennen können, ihn aber doch nicht erkannt haben. „Was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbaret: denn

das Unsichtbare an ihm ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben." Röm. 1, 19—20. — Sind, so fragen wir, diese Worte Pauli nicht eine Bestätigung der Behauptung Mertens, daß der Mensch an der Creatur den Schöpfer erkennen könne und solle? Wie aber kann dieß anders geschehen, als daß er sich und alle andere Creatur als bedingt, als geworden erfasse und so aus der sichtbaren Bedingtheit der Creatur den Unbedingten, den Durchsichseienden d. i. Gott erfasse, der der Wesenheit nach nicht sichtbar ist. Darum verweiset auch Job den Menschen an die unvernünftigen Geschöpfe, um an ihnen Gott zu erkennen: „Frage nur die Thiere, und sie lehren's dich, und die Vögel des Himmels, und sie zeigen's dir an; rede mit der Erde und sie antwortet dir, und es erzählen's die Fische des Meeres. Wer weiß nicht, daß die Hand des Herrn alles dieß gemacht hat:" Job. 12, 7—10.

„Kann man," so spricht Frings S. 66. „etwas negiren, was man nicht vorher erkannt und gedacht hat?" „Die Negation," so heißt es S. 69. „beruht ja auf der Vergleichung und Unterscheidung zweier erkannter Wesen, des endlichen Seins und Gottes als des Herrn und Urhebers des Endlichen."

Dieser allgemeine Satz würde auf unsern Fall angepaßt also lauten: Wie kann der Mensch an sich das Durchsichseiende, Gott negiren, wenn er es nicht zuvor schon kennt? — Zur Beantwortung dieser Frage muß unterschieden werden zwischen „ausdrücklich" und „einschlußweise" Negiren, oder zwischen bestimmter und unbestimmter Negation. Eine bestimmte Negation ist wohl ohne Kenntniß des Negirten nicht möglich, wohl aber eine unbestimmte. Für die Möglichkeit und Wirklichkeit der letztern bürgt uns die tägliche Erfahrung, vermöge der wir uns selbst als Ursache gewisser auf uns gekommener Erscheinungen mit Zuverlässigkeit negiren, und dadurch in unsern Gedanken ein Anderes als Grund derselben ansetzen, welches Andere zugleich als ein solches angesetzt wird, welches diese Wirkung hervorbringen konnte.

Wovon niemals eine Spur — Wirkung, Erscheinung — zu

mir gekommen, das kann ich allerdings auch nicht an mir negiren; das geben wir gerne zu. Wovon aber nur eine einzige Wirkung an mich gekommen, was irgendwie auf mich eingewirkt hat, das ist mir wohl nicht ganz unbekannt, wie auch nicht ganz bekannt. Wenn ich die Erscheinung, die Wirkung wahrnehme, so negire ich diese als an mir oder aus mir entsprungen, und verlange ein Anderes als Grund für sie denn mich. Wenn ich z. B. zum ersten Male das Gebrülle des Löwen höre, ohne den Löwen selbst zu sehen, ohne ihn je gesehen, ja nicht einmal gehört zu haben, daß es Löwen gibt; so werde ich, weil ich mich als Ursache jenes Gebrülles verneine und verneinen muß, ein Anderes als den Grund desselben ansetzen.... So wird der Jäger, der die Fußtritte der Menschen und verschiedenen Thiere wohl kennt, aus den Fußtritten ein noch nie gesehenes unbekanntes Thier wittern mittelst der Negation; aber die Fußtritte müssen positiv da sein. Die Einwirkung ist allerdings positiver Natur, aber der Vorgang im menschlichen Denken ist negativ. Auf solche Weise, mittelst der Negation zuerst, der sich aber die Affirmation unzertrennlich anschließt, gelangt der Mensch zum Gedanken des Durchsichseienden, ohne daß dieser Gedanke schon früher positiv eingetreten sei. — Was in den angeführten Beispielen die Wahrnehmung des Gebrülles und der Fußtritte, das hier das Gefühl der Abhängigkeit, oder das gefühlte Bedürfniß eines Andern, von dem man abhängt, wie auch dieß andere sein möge; nur anders muß es sein als ich, es muß eine Kraft haben, die ich nicht habe....

Obige Behauptung von Frings scheint sonach auf einer Confundirung der Erscheinung als Wirkung mit der wirkenden Ursache oder mit dem wirkenden Sein zu ruhen. — Die Erscheinung muß positiv eintreten, aber von der Erscheinung zur Erfassung des wirkenden unsichtbaren Grundes führt der Weg der Negation. — Es ist natürlich, daß ich zuvor das Bekannte, Bestimmte negire d. h. ich mich als ein mir Bekanntes als wirkenden Grund irgend einer Erscheinung negire, bevor ich eine andere unbekannte Ursache für dieselbe ansetze.

Man geht ja — allgemein zugegebenermaßen — vom Bekannten zum Unbekannten, dieß ist der Weg der menschlichen Erkennt-

nisse. Das Bekannte oben ist nur das Ich, wo dieses unbekannt, dort auch keine weitere Erkenntniß des Andern.

5. Seite 67. wird der Gedanke eines sichselbstschaffenden Seins als ein unsinniger bezeichnet. Der Gedanke eines sichselbstschaffenden Seins ist auch Merten fremd [1]); sondern Merten kennt nur den „Durch-sich-Seienden," was ihm auch Frings gleich darauf selbst zugibt: Aber — so fragen wir — wie kann man unter einem falschen Prätexte Jemanden lächerlich machen?

In dem Folgenden findet sich nur eine Wiederholung des schon früher besprochenen, daß nemlich der Geist an sich die Idee des unbedingten Seins negirt, bevor er es kennt, da man ja doch nicht früher etwas negiren kann, als man es kennt. Dieser Einwand fand schon oben Nr. 4. seine Erledigung, wo über bestimmte und unbestimmte Negation gesprochen worden ist.

Seite 68. sagt Frings: „Noch bevor wir wissen und denken können: Ich bin geworden, es gibt also einen Grund, einen Urheber meines Seins, denken und erfassen wir in Folge der lebendiden dynamischen Beziehung Gottes zu uns oder unserer fortdauernden realen Abhängigkeit von Gott, Ihn als unsern Herrn und Vater, von dem wir abhängig sind, von dem wir alles Gute ableiten und erwarten, dem wird gehorchen müssen."

Darauf diene zur Antwort:

Das hier angegebene Erfassen Gottes ist nur unter der Bedingung positiver äußerer Einwirkung möglich, durch Lehre oder Erziehung, ohne solche muß dieß streng verneint werden. Ob aber ein solches Annehmen eines Gottes, auf die Aussage Anderer, „daß ein Gott sei," schon ein Gottdenken oder Gotterfassen sei, — dieß frägt sich erst. Hier obwaltet offenbar eine Confundirung zwischen Autoritätsglauben und zwischen Glauben in Folge eigenen Selbstdenkens, in Folge innerer selbsteigener Ueberzeugung. Jener ist wohl da, dieser nicht (unter obiger Bedingung). Merten nun aber hat den letztern im Sinne. Sein Ziel ist zu zeigen, nicht wie der Glaube an Gott mittelst ausdrücklicher Affirmation durch Andere in

---

[1]) Vergl. Merten S. 138. 169. 179.

uns eingehe, sondern wie im selbstbewußten Menschen, ohne daß man ihm von Gott noch etwas ausdrücklich gesagt hat, der Gedanke eines unbedingten schaffenden Wesens entstehe, entstehen könne, und wenn der denkende Menschengeist zum Grunde seines Seins vordringt, entstehen müsse.

Was aber die in obiger Stelle angeführte dynamische Beziehung Gottes zu uns anlangt, so wird von Merten und seinem Meister selbe nicht geläugnet; vielmehr wird diese immer vorausgesetzt, und ein großes Gewicht darauf gelegt [1]).

Die lebendige, dynamische Beziehung Gottes zu uns aber wird von Frings eben in die fortdauernde reale Abhängigkeit von Gott gesetzt, oder wenigstens dieser verwandt, weil Frings beide durch die Partikel oder verbindet, welche dem Sprachgebrauche gemäß nur Aehnliches oder Verwandtes und Widersprechendes verbindet. Vergl. Nr. 1. Diese reale Abhängigkeit von Gott aber muß vom Menschen gewußt sein, — es muß ein Bewußtsein derselben im Menschen eintreten, — was im selbstbewußten Menschen, und der Selbstdenkens fähig ist, wirklich der Fall ist. Was ist aber das Bewußtsein der Abhängigkeit anderes als der Gedanke: Ich bin nicht mein eigener Urgrund? also eine Negation? — (Die weitere Formulirung des Gottesgedankens von Frings ist von der Mertens'schen nicht unterschieden, wenn man diese nicht absichtlich verdreht.)

6. Was endlich den Punct anlangt: „Wie der Gedanke der Creatur in Gott entstehe," — ohne uns dießfalls in eine weitere Erörterung einzulassen, bemerken wir nur: daß doch Gott die Creatur vorerst gedacht haben müsse, bevor er sie verwirklichte. „Er hat ja alles nach dem Rathschlusse seines freien Willens gemacht." Wohl kann in Gott Rathschluß und dessen Verwirklichung zusammenfallen; doch ist es dem Begriffe Gottes nach der Offenbarung nicht entgegen, dem Rathschlusse — als einer immanenten innern

[1]) „Auf diesem Wege zu beiden (zur Selbst- und Gotteserkenntniß und in der Treue dieses Bekenntnisses), ist übrigens der Geist vom Anfange bis zum Ende nicht allein — denn Gott selber ist sein Begleiter. . . ." — Günther, Vorschule zur spec. Theologie. II. p. 189.

That — Gottes, d. i. dem Gedanken als solchen eine Zeit zuzuweisen, und dessen Verwirklichung als eine nachherige von ihm (dem Gedanken) zu unterscheiden. Hat aber Gott die Creatur gedacht, bevor er sie gesetzt, so konnte er sie nur gedacht haben als das, was sie ist (werden sollte), d. i. als ein Anderes, denn Er selber ist. Was heißt aber dieß anders als negiren? d. h. an Sich hat Gott die Creatur negirt. — Er hat sie gedacht als ein anderes, von dem Seinigen verschiedenes Sein. Es liegt sonach auch hierin nichts Gotteslästerisches, oder Gottesunwürdiges. Die Negation ist einmal da, sie läßt sich aus unserm Denken nicht hinauspeitschen, was Frings selbst gern eingesteht; ist sie aber ein nothwendiges Moment im menschlichen Sein, weil „gegründet in der Beschaffenheit des endlichen Seins“ (wie Frings S. 57. sagt), so kann sie auch in Gott nicht fehlen, noch Ihn schänden [1]), weil er den Menschen zu seinem Nachbilde gemacht, und ihn als solches ausdrücklich anzuerkennen nicht unter seiner göttlichen Würde hält.

7. Damit glaube ich nun geleistet zu haben, was meines Vorhabens gewesen ist, nemlich: „zu zeigen, daß jene Kritik von Frings über die Mertens'sche Metaphysik vielfältige Unrichtigkeiten enthalte.“ Es wäre, darnach zu urtheilen, von Frings kaum ein haltbares oder respective haltbares philosophischeres System zu gewarten gewesen, als die hier besprochene Metaphysik von Merten es ist; weil er, wie die aufgezeichneten Unrichtigkeiten es unwidersprechlich darthun, der „consequente Geist“ nicht ist, für den ihn sein Biograph und Freund ausgibt. (Vergl. S. 37.)

Nachdem wir nun einzelne Anklagepuncte von Frings auf Merten beleuchtet und in ihrer Grundlosigkeit gezeigt haben, wollen wir zum Schlusse noch im kurzen Ueberblicke angeben, „worauf sich jene Anklagen concentriren, und wie sie hätten vermieden werden können.“

Mittelst einer strengen Sonderung und Festhaltung derselben, —

---

[1]) „Der gröbste und offenbarste Mißgriff des Herrn Merten in Behandlung der Negation ist gerade die Uebertragung derselben auf Gott,“ sagt Frings S. 75.

solche ist in der Philosophie unerläßlich, — 1. von „Quelle" und „Vermittlerin," 2. vom „Denken auf einer vorgerückten Stufe der geistigen Entwicklung" und „Denken in der ursprünglichen und allmäligen Entwicklung;" so wie 3. von „bestimmter" und „unbestimmter" Negation — schwindet alles Mißverständniß zwischen Frings und Merten, und jeder Grund der Anklage jenes gegen diesen.

Anbelangend den ersten Punct haben wir zu dem sub Nr. 1 Gesagten nichts Weiteres beizufügen.

Zum zweiten Puncte aber merken wir noch an: Wohl unterscheidet Frings zwischen entwickeltem und unentwickeltem Denken; unterlegt aber dem Merten immer nur das unentwickelte Denken, wiewohl dieser nur das entwickelte Denken im Auge hatte; was daraus einleuchten soll, daß er demselben das Reconstruiren oder Nachdenken zumuthet, was beim unentwickelten Denken kaum je stattfinden wird. Deßhalb haben auch Menschen auf dieser Stufe des Denkens (nämlich des unentwickelten) alle jene Erkenntnisse, die in Folge des Selbstdenkens im Menschen eintreten, nur in Folge des Glaubens auf Auctorität, nicht aber zu Folge eigenen Denkens.

Zum dritten Puncte merken wir noch an:

Beiderseits wird zugegeben: daß jede Affirmation zugleich eine Negation, und jede Negation zugleich eine Affirmation ist, „darum ein jeder, der speculirt, sich zwischen diesen beiden bewegen muß (wie Frings Seite 54. selbst sagt). Es handelt sich demnach lediglich um das Zeitverhältniß, um den Zeitmoment, in welchem eine dieser beiden Denkoperationen bemerkbar sich herausstellt oder erscheint, es handelt sich blos darum: ob die Affirmation vor der Negation, oder die Negation vor der Affirmation in unserm Denken erscheine.— Daß die Negation früher erscheine als die Affirmation, scheint Frings selbst, wiewohl ohne zu wissen, zuzugeben, indem er zur klaren und bestimmten Erkenntniß des Einen das Hinzutreten des Andern verlangt (vergl. Nr. 2.). Wie sollen sich nun diese Zwei und das Eine und das Andere einander gegenüberstehen? Ist die bloße Affirmation dazu hinlänglich, wozu dann noch ein Zweites verlangen? Hat man aber dieß herbeigeschafft, wie soll das Eine dadurch an Deutlichkeit,

Klarheit gewinnen? Nicht dadurch, daß es als jenes Andere verneint und eben dadurch als ein vom Andern Verſchiedenes erfaßt wird?

Geſetzt aber auch, jedoch um keinen Preis jetzt noch zugegeben, daß die Affirmation der Negation wie in der Wirklichkeit, ſo auch im menſchlichen Denken vorangehe: iſt wohl darum, ſo fragen wir, die Haltbarkeit des angeklagten Mertens'ſchen Syſtems ſchon dahin? iſt wohl bei einer ſo geringfügigen Abirrung, wenn ſie dieß wäre, ſchon Grund vorhanden, das ganze Syſtem zu verdächtigen? Grunddenken im Unterſchiede vom begrifflichen Denken iſt das Markirende jenes Syſtems. Dieſer Unterſchied aber, der dieſem Syſteme Mertens zur Grundlage dient, ruht nicht auf dem Grunde, „daß die Negation früher ſei (im Denken ꝛc.) als die Affirmation;" darum würde auch das Syſtem noch nicht unhaltbar, wenn dieſe partielle Behauptung, „daß die Negation vor der Affirmation da ſei" in Wahrheit nicht ſtichhältig wäre. — Man darf nicht mit dem Bade auch das Kind ausgießen.

Es ſind demnach die Anklagen von Frings: „daß eine ſolche Philoſophie falſch ſei, weil mit der katholiſchen Lehre unverträglich, daß eine dem Glauben widerſprechende Philoſophie auch in ſich ſelbſt voll Widerſprüche ſein müſſe, daß ſie Begriffsverwirrung und Gottloſigkeit ſei, S. 38. eben ſo viele baare Verleumdungen oder falſche Anklagen. Vergl. S. 37—38.

Deßhalb iſt auch der Kummer, den Frings über die Ausbreitung der Günter'ſchen Philoſophie unter den jungen Theologen Deutſchlands ſich ſelbſt machte (vgl. S. 51.), ganz überflüſſig und ohne eigentlichen Grund, eben ſo grundlos als abgeſchmackt.

Und endlich fragen wir, da uns Frings nicht mehr Rede ſtehen kann, den wohlmeinenden Freund desſelben: da Frings ſelbſt die Nothwendigkeit der Philoſophie für den Theologen zugibt, an welche beſſere, richtigere Metaphyſik als an die Mertens'ſche wird er den jungen Theologen verweiſen? An eine erſt zu erſcheinende? Unter den bereits bekannten wird kaum eine mehr chriſtliche gefunden werden, als die Mertens'ſche.

Nach all' dem Geſagten nun negiren wir an Frings feſtweg den tiefen Selbſtdenker, den „conſequenten Geiſt;" affirmiren aber, ſeinem

Biographen glaubend, gerne den frommgläubigen Christen und Priester; oder wir gestatten der Affirmation den Vortritt vor der Negation. Das Resultat ist und bleibt dasselbe, und dieß ist denn doch die Hauptsache.

Dr. Gogala.

5.

Dell' Introduzione del Protestantismo in Italia, tentata per le Mene de' novelli Banditori d'Errore nelle recenti Congiunture di Roma, ossia la Chiesa cattolica difesa colle testimonianze de' Protestanti, per Agostino Theiner, Sacerdote dell' Oratorio. Neapoli e Roma. 1850.

Beglaubigung der katholischen Kirche durch die Zeugnisse von Protestanten, von A. Theiner, bildet den 23. Band der katholischen Bibliothek, welche seit dem Jahre 1841 durch eine Gesellschaft Geistlicher zu Neapel aus solchen Werken, die sich direct oder indirect auf die katholische Religion beziehen, gebildet und herausgegeben wird. Das Werk zerfällt in drei Theile. Der erste handelt davon, daß der Protestantismus vermöge seiner schwankenden und falschen Principien im Laufe der Zeit zum offenen Abfall vom Christenthum und zu einem Heidenthum geführt, ärger als das des Alterthums. Besonders zwei von Luther aufgestellte Principien werden hiefür hervorgehoben. Erstens das der freien Forschung eines Jeden in der Schrift, zweitens das des unfreien Willens. Durch jenes sei die Bibel in Nichts aufgelös't worden und das subjective Belieben eines Jeden habe die Oberhand erhalten; das zweite habe in dem Protestantismus die Philosophie geweckt und diese dann zum Pantheismus und Atheismus geführt. Die Mutter der modernen gottlosen Freidenkerei sei das protestantische England, welches dann in der französischen glaubensfeindlichen Philosophie und dem deutschen Rationalismus sich weiter verzweigt habe. Der zweite und dritte Theil des Werkes gibt Auszüge aus Schriften von Protestanten, in welchen diese entweder den traurigen Zustand ihrer Kirche beklagen, oder

offen zu Gunsten der katholischen sich aussprechen, und die Nothwendigkeit der Rückkehr zu letzterer behaupten. Benutzt sind die Werke von Brenner und Hoeninghaus, welche in den Jahren 1830 und 1837 ähnliche Auszüge geliefert. Zu diesen Beweisstellen haben selbst die Werke der berühmtesten protestantischen Theologen in Deutschland beigesteuert, als von Marheinecke, de Wette, Plank u. A.

Andere Schriftwerke als deutsche sind sehr wenige angezogen, und aus neuester Zeit überhaupt nur selten. Besonders im dritten Theile finden sich aus Schriften Stellen, welche die Nothwendigkeit einer Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche aussprechen. Daran schließen sich die Signaturen des Jahrhunderts nach Fr. Schlegel: allgemeines Mißvergnügen, der Irrthum an das Ende der Gefahren zu glauben, das Böse nicht als ein singuläres Factum anerkennen zu wollen, die Apathie für das Gute, der Geist der Lüge und der Phrasen. Alles dieses seien Wirkungen des antichristlichen Princips, und aus ihnen entsprangen weiter alles Unglück und alle Unordnungen, die die Welt zerrütten. Das einzige Heilmittel sei also die Rückkehr zum Christenthume, d. h. zur katholischen Kirche, und wenn deren Freiheit ausgesprochen würde, so würde dies ungemein vermöge der vermehrten Wirksamkeit der kirchlichen Handlungen zur Wiedervereinigung mit den Protestanten führen. In begeisterter Rede wird hier die katholische Kirche geschildert, als allein geschmückt mit dem dreifachen Diadem des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, als das zum sichern Hafen gewiß leitende Schiff, als die ewige Siegerin über ihre Feinde und die alleinige Bewahrerin des Bundes der Liebe, den Christus gewollt. Als Anhang ist noch beigegeben: Schreiben vom 10. Juni 1780 des Papstes Pius VI. an den Bischof von Fulda über gewisse Unterhandlungen wegen Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken, Allocution vom 20. April 1849 Sr. Heiligkeit des Papstes Pius IX., Allocution desselben vom 20. Mai 1850, Sendschreiben desselben vom 8. December 1849 an die Erzbischöfe und Bischöfe Italiens.

Mittheilungen aus dem kirchlichen Leben.

1.

Entwurf zu einer engern Verbindung der Abteien des Ordens des heil. Benedict in Oesterreich.

Vorbemerkung.

Die **„Deutsche Volkshalle"** macht in Nr. 93 und 95 ihrer „Zugabe für Sonntage und Feiertage" auf die Existenz zweier höchst bedeutsamer Actenstücke aufmerksam, welche, obwohl nicht für den Buchhandel bestimmt, dennoch in hohem Grade geeignet sind, die Aufmerksamkeit des katholischen Publicums auf sich zu ziehen. Wir sind ermächtigt, vor der Hand das Erste dieser Actenstücke zu veröffentlichen, und glauben dadurch unsern verehrten Lesern einen angenehmen Dienst zu erweisen. Dasselbe lautet unter dem oben angeführten Titel:

I. Die Nothwendigkeit einer Einigung.

Die hervorstechendste Erscheinung unserer Tage, daß die unter tausenderlei Gestaltungen auftretende Noth der Zeit die Gleichgesinnten auch zu eben so vielgestaltigen äußeren Verbindungen auf Schutz und Trutz, oder zu Vereinen und gemeinsamen Wirken hindrängt, ist im Verlaufe der Zeiten schon öfter vorhanden gewesen, dann nämlich, wenn die gesellschaftlichen Zustände gleich bedenklich waren. Das Mittelalter wirkte ja vorzüglich durch Verbrüderungen und Innungen, und nur zu oben ist daher das ähnliche Beginnen der Gegenwart, zumal ihm bereits glückliche Erfolge ein glänzendes Zeugniß ausstellen. Die Idee dazu ist jedoch dem Gebiete der Kirche entlehnt, die nicht bloß im Großen auf Vereinswegen ihrem Ziele entgegenstrebt, sondern auch im Kleinen vielseitig und schon in früher Zeit Verbindungen Einzelner zu Erreichung besonderer Zwecke begünstigte, und dieses namentlich in dem Kreise der geistlichen Orden durch alle Jahrhunderte herab.

Um hier allein Einen und zwar den ältesten dieser Orden, den des heiligen Benedict, im Auge zu behalten, genügt es, nur Einiges hervorzuheben. Dieser ehrwürdige Ordensstifter hatte wohl das bis zu seiner Zeit mehr formlose Zusammenleben der Mönche durch eine Gemeindeordnung geregelt, die, weil sie dem allgemeinen Bedürfnisse entsprach, auch bald allgemeine Geltung erhielt. Doch der gemeinsamen

21 *

Regel fehlte ein gemeinsames Regiment, und wie nothwendig ein solidarischer Zusammenhang, eine Bundes- eine Ordensgemeinschaft unter den einzelnen Klöstern sei, machte sich immer mehr fühlbar. Der erste Versuch zu einer solchen Verbindung durch Benedict von Aniane wirkte freilich nicht nachhaltig genug, aber die mit Beginn des zehnten Jahrhunderts durch heil'ge Männer gegründete Cluniacenser-Congregation zeigte schon, was ein derartiges Zusammenstehen besonders in Bezug auf Disciplin wirken könne, und sie wurde ein Vorbild nicht blos für später wieder erneuerte Verbindungen der Benedictiner, sondern auch für mehrere jüngere Orden. So oft aber auch solche Congregationen ins Leben traten, geschah es immer unter mehrfach veränderten äußeren Formen — eben unter beständiger Rücksicht auf die Anforderungen der Zeit und die Zustände des Landes, wo sie sich bildeten. Ihre Namen und ihre Leistungen sind zu bekannt, als daß es nöthig sein dürfte, sie näher zu bezeichnen und ihr Wirken zu schildern; leider haben sie aber alle die Stürme der Reformation und der Revolution hinweggefegt mit einziger Ausnahme der Cassinenser-Verbrüderung.

Seit der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhundertes machte man auch in den Ländern deutscher Zunge mehrfache Versuche zu einer allgemeineren engen Verbindung der Benedictinerklöster; sie scheiterten jedoch ganz oder zum Theile an der bischöflichen Jurisdictionsfrage. So trat z. B. die österreichische Congregation, deren Statuten Pabst Urban VIII. am 3. August 1625 bestätigte, nur insoferne ins Leben, daß man in den einzelnen Klöstern ihren disciplinären Bestimmungen folgte, zu gemeinschaftlichen Zusammenwirken kam es aber nie. Letzteres war jedoch, um ein anderes Beispiel anzuführen, in Bayern der Fall, wo der von Innocenz XI. am 26. August 1684 bestätigte Benedictinerbund „sub titulo Ss. Angelorum Custodum" lange segensreich wirkte. — Als etwas seinen Statuten Eigenthümliches fällt das genauere Festhalten an den Bestimmungen der heiligen Regel auf, als: die Wahl der Aebte auf Lebenszeit, die nur für gewisse Fälle umgangene **stabilitas loci** der Professen und eine den einzelnen Klöstern gewahrt gebliebene Selbstständigkeit, ein Zeichen, daß diese Einrichtung für die deutschen Verhältnisse schon damals für nothwendig erachtet wurde, und daß die, in Folge zu weit getriebener Nachahmung der Organisation

der Mendicanten-Orden in der italienischen Congregation noch gegenwärtig zu Tage tretenden Uebelstände, um deren Abhilfe man schon öfters den heiligen Stuhl anging, bereits in jener Zeit, wie das auch aus brieflichen Documenten erhellt, gekannt und gefürchtet waren; als z. B. die Ernennung der Aebte für alle Klöster durch die Generalcapitel und ihr statutenmäßiges Abtreten nach Verlauf von 6 Jahren, wodurch eben die Thatkraft des Vorstehers gelähmt, oder ihm die Versuchung nahe gelegt wird, alles Schwierige dem Nachfolger zu überlassen, zum Theile oft aus Abgang der zur ruhigen Entwickelung eines Unternehmens nöthigen Zeit; die verminderte Verwendbarkeit solcher in die Reihen der Conventualen zurückversetzten infulirten Aebte; die so für Ehrgeizige vermehrte Versuchung, einer solchen Würde nachzustreben; und so manches Andere.

So sehr nun jede Centralisation ihre Gefahren hat, so drängt denn doch die Gegenwart auch die Klöster dazu, daß sie in einen Verein zusammen treten, namentlich zur Erreichung disciplinärer und wissenschaftlicher Zwecke und — selbst auch in ökonomischer Hinsicht. — Jede Zeit stellt an die Kirche andere Forderungen, somit auch an die religiösen Orden. Die Gegenwart verlangt nun von allen Dienern der Kirche gebieterisch, daß sie sich enge aneinander schließen zu einem festen Phalanx gegen den Sturmlauf des Unglaubens, daß sie sich daher in sittlicher und kirchlicher Gesinnung kräftigen, im Leben durchwegs die Bahn gehen, welche Canones und Ordensregeln vorzeichnen, und daß sie mit Hilfe gründlicher Wissenschaft sich Waffen schmieden zum geistigen Kampfe. In der Vergangenheit wurde — das ist einmal nicht zu läugnen — auch innerhalb der Kirche in jedem Lager gefehlt, oft schwer gesündigt; allüberall schlugen Giftpflanzen ihre wuchernden Wurzeln mit und ohne Schuld der Träger der Kirchengewalt. Es handelt sich nun jetzt um Rückkehr in das verlassene rechte Geleise; jeder Uebergang ist jedoch schwer, ein Ueberstürzen höchst gefährlich, und nur, was sich langsam und organisch entwickelt, trägt die Bürgschaft lebenskräftiger Dauer in sich. Die Sachlage ist in dieser Rücksicht bei dem Säcularclerus ganz dieselbe, wie bei den Regularen; nur ist es hier der vielen eigenthümlichen Verhältnisse wegen ganz besonders nothwendig, daß keine unkundige Hand, und selbst eine kundige nicht zu rasch eingreife.

Da nun die Orden im Allgemeinen und auch der des heiligen Benedict, trotz der Ungunst der Zeit, noch immer eine nicht unbeträchtliche Reihe gesunder und kräftiger Glieder enthalten, so ist ja gerade eine engere Verbindung auch jener Klöster, die ehedem keinen General an ihrer Spitze wußten, das geeignetste Mittel, jene zerstreuten Elemente zu sammeln, zu einem festen Kerne zu vereinen, und so von Innen heraus die so nöthige Heilung vorzubereiten, weiter zu fördern, jedem Rückfalle vorzubeugen — und das im Geiste der Kirche und im Sinne des Episcopates, oder, so zu sagen, Hand in Hand mit ihm.

Die so dringend nöthige Sorge für tüchtige Bildung des Clerus bringt die Frage über die seminaria puerorum fast überall der Entscheidung nahe; man führt, gedrängt von der Noth, die Bestimmungen des Tridentinums in das Leben ein. Dieselben Umstände werden aber nothwendig auch die Klöster zwingen, jenen Seminarien parallel laufende Anstalten zu gründen, in welchen sie sich ihren Nachwuchs von Kindheit an, ferne von den Gefahren der gewöhnlichen Studentenwelt, und dem Geiste des Ordens gemäß heranbilden können. Das kann nun nicht jedes Stift für sich allein, wohl aber mehrere im Bunde.

Es steht ferner zu hoffen, daß auch unsere Regierung nicht immer den Weg treten werde, auf dem sie bisher gewandelt ist, und daß, wie in Frankreich und Belgien und anderwärts der Kirche ihr Anrecht auf die Bildung der Jugend, und alle ihr durch die Gründung schon eigenthümlich zuständigen Lehrinstitute, wozu besonders die Klosterschulen zählen, mit Hilfe der obersten Kirchengewalt wieder zurückgegeben, somit frei werden. Die natürliche Folge wird sein, daß dann die Klöster ihre Kräfte nicht mehr so zersplittern, sondern mehrere kleinere Gymnasien auflösen, dafür aber solche Vorbereitungsschulen an verschiedenen Puncten der Monarchie durch gemeinsames Zusammenwirken, und ganz im kirchlichen Geiste gründen und fortführen, oder sie hie und da selbst zu Akademien erweitern werden, um Jünglinge auf ein katholisches Universitätsstudium vorbereiten zu können. — Eine solche Isolirtheit, wie bisher, ist auch bezüglich der theologischen Ausbildung der Ordensgeistlichen kaum mehr möglich, und unaufschiebbar nothwendig ist die Entfernung der Stiftscleriker aus den Städten; aber auch nicht in jedem einzelnen Kloster wird man die entsprechende Anzahl ganz

tüchtiger Professoren aufzufinden und anzustellen im Stande sein, was hingegen mehreren zusammen unmöglich schwer fallen dürfte. — Ueber gemeinsame literarische Unternehmungen auf dem Gebiete der übrigen Wissenschaften, um diese der Profanation zu entziehen und der Kirche dienstbar zu machen, soll an einer andern Stelle die Rede sein. — Selbst der, im Allgemeinen minder wichtige ökonomische Gesichtspunct kann in einzelnen Fällen, namentlich in Bezug auf Erhaltung des Kirchengutes, von höchster Wichtigkeit werden; ja ganz allein die Durchführung der oben berührten Gedanken und Pläne trüge schon zur Ersparung großer Summen bei.

So manche andere Vortheile wird erst die Zeit und die Erfahrung sichtbar machen.

II. Die Modalitäten einer Verbindung.

Die Statuten der ältern österreichischen und der bayerischen Benedictiner-Congregation enthalten so vieles Treffliche, und auch für die Gegenwart noch immer Brauchbare, daß in zweifelhaften Fällen bei ihnen Raths zu erholen, und auf Grundlage ihrer Bestimmungen etwa die, dem heiligen Stuhle einstens zur Approbation vorzulegenden Vereinssatzungen zu entwerfen wären. Es sollen hier deshalb vorläufig nur die Grundzüge einer Vereinigung zum Zwecke leichterer gegenseitiger Verständigung vorgezeichnet werden.

1. Das Ziel, dem der Orden des heiligen Benedict in den deutsch-österreichischen Provinzen oder im gesammten Kaiserreiche gemeinsam entgegenstreben will, bestände darin, das Ordensleben im Sinne des Stifters und nach dem primitiven Geiste der gegebenen Regel mit Hilfe neu zu entwerfenden ergänzender „Constitutionen" wieder herzustellen und zu fördern, die Pflege der katholischen Wissenschaft zu heben, für echt christliche Bildung und Erziehung nach jeglicher Seite hin durch geeignete Institute zu sorgen, und auch den materiellen Wohlstand der einzelnen Ordenshäuser zu wahren und zu befestigen.

2. Das Verhältniß des Theiles zum Ganzen, des einzelnen Stiftes zur Congregation, wäre im Allgemeinen das einer strengen statutenmäßigen Unterordnung unter die gemeinsamen Beschlüsse; — aber andererseits wieder das einer gewissen Selbstständigkeit rücksichtlich

seiner Mitglieder, ihrer Ergänzung durch Aufnahme von Candidaten und ihrer Verwendung, freier Wahl der Vorstände auf Lebenszeit, Unantastbarkeit der eigenthümlich zugehörigen Güter und deren Verwaltung — vorbehältlich der bei außergewöhnlichen Zuständen dringend nöthigen Ausnahmen, und einer gewissen normirten Controlle.

3. Die organischen Modalitäten und Mittel, die Einigung der Abteien zu bewirken, zu erhalten und die Erreichung des vorgesteckten Zieles zu ermöglichen, wären:

a) Ein Generalcapitel, als Mittelpunct des ganzen Bundes, als Centralorgan der Oberleitung, als der, durch die Vereinigung der besten Kräfte des gesammten Ordens gebildete, theils gesetzgebende, theils berathende Körper. In jedem außerordentlichen Falle soll es alsogleich, sonst aber in der Regel nur in jedem dritten Jahre von der Vorstehung zusammenberufen werden. Es kommen dazu sämmtliche Aebte oder Stiftsadministratoren, und aus jedem Kloster ein vom Capitel gewählter Abgeordneter; erstere können aus wichtigen Gründen verhindert, einen Stellvertreter senden; letztere bringen Memorialien mit, welche die Beschwerden und Vorschläge Einzelner oder des gesammten Capitels in sich begreifen sollen. Die Conventualen haben in der Gesammtheit nur eine berathende Stimme, ein Drittheil jedoch aus ihrer Mitte, als Procuratoren von ihnen selbst auserlesen, hat auch eine entscheidende Stimme [1]. — Die Berathungsgegenstände ergeben sich von selbst aus den dreifachen Zwecken, welche die Verbindung verfolgt, also in disciplinärer, wissenschaftlicher und ökonomischer Hinsicht. Die Generalcapitel stellen somit Statuten auf, beschließen Abänderungen, erlassen Verordnungen; es werden die Berichte vernommen von Seite der Aebte über den Zustand ihrer Convente, die statistischen Angaben über die Veränderungen in Besetzung der Stellen, Todesfälle u. s. w. zum Behufe des, alle drei Jahre über die Gesammtheit auszugebenden, gedruckten Kataloges, als auch der Inhalt der Memorialien der abgeordneten Capitularen angehört. Wird die Angelegenheit

---

[1]) Confer. Statuta congreg. bavar. p. 4.

einer anwesenden Person berührt, so möge sie während der Verhandlung abtreten. — Es sollen die wissenschaftlichen Arbeiten Einzelner vorgelegt, gemeinsame literarische Arbeiten angeregt, die durch Frömmigkeit, Geist und Gelehrsamkeit hervorragenden Individuen namhaft gemacht, und die Organisation der Schule und jeder Art Bildungsanstalten berathen werden. — Ferner wäre zu verhandeln, wie einem ökonomisch gesunkenen Stifte aufzuhelfen sei; ist irgendwo ein Administrator zu bestellen, so kämen die Vorschläge der betreffenden Capitel zu hören, u. s. f. Einer der letzten Acte wäre jederzeit die Neuwahl oder Bestätigung der gesammten Vorstehung. — Was die Form und den Gang der Verhandlungen betrifft, hat eine eigene Geschäftsordnung normirend einzugreifen [1]. Ein Kanzler und Secretär, aus den abgeordneten Conventualen zu wählen, führen die Protokolle, und fertigen die Urkunden aus, sowie ein aus den Aebten gewählter Ausschuß die Voruntersuchung über die eingelaufenen schriftlichen Actenstücke vornimmt. Ein Auszug des Protocolls würde den Ordinariaten vorgelegt, die Beschlüsse müßten aber gedruckt jedem einzelnen Mitgliede mitgetheilt werden; Entscheide über besondere Eingaben erhält der Betreffende schriftlich zugestellt u. s. w. — Diese Generalcapitel werden abwechselnd immer an einem andern dazu tauglichen Stifte abgehalten, welcher Versammlungsort im letzten Capitel jederzeit bestimmt wird. Die Auslagen sind gemeinsam zu bestreiten, wie auch die Reisekosten der Visitatoren und andere nothwendige Zahlungen für die Gesammtheit. Daß religiöse Feierlichkeiten nicht fehlen dürfen, versteht sich von selbst, und während der Dauer der Generalcapitel soll in jedem zur Verbindung gehörigen Kloster bei jeder heiligen Messe eine entsprechende Collecte eingelegt, und auch sonst ein gemeinsames Gebet verrichtet werden.

b) Ständige Congregations-Vorstände. An der Spitze der Verbindung steht ein aus der Mitte der Aebte, auf die Dauer von drei Jahren gewählter Präses, der aber immer wieder als

---

[1]) Etwa auf Grundlage der Constit. congreg. austriac. P. IV. C. 3—5.

solcher von Neuem bestätigt werden kann. Er hat, so lange seine Amtsgewalt währt, die Oberleitung des ganzen Klosterbundes, ordnet die Visitationen an, sorgt für die Durchführung der Beschlüsse und die Aufrechthaltung der Statuten, entscheidet vorläufig in zweifelhaften Fällen, und erläßt im Nothfalle Anordnungen, die aber als provisorisch die Bestätigung des Gesammtorganes verlangen; er verwahrt die Archivalien und das gemeinsame Siegel der Congregation u. s. w., weshalb er sich selbst aus seinem Stifte einen Secretär zur Seite gibt. — Die Appellation von der Entscheidung des Präses an das Generalcapitel und an den apostolischen Stuhl bleibt Jedem gesichert. — Dem Präses zur Seite stehen zwei eben so und für dieselbe Zeitdauer gewählte Stiftsvorsteher als Visitatoren, die mit jenem, jederzeit in dem der allgemeinen Versammlung vorhergehenden Jahre sämmtliche Klöster canonisch visitiren. Für einen möglichen Verhinderungsfall werden Ersatzmänner vorausbestimmt, wobei hier wie anderswo den Präses nur einer der Visitatoren vertreten kann. Das Stift des Präses untersuchen die Visitatoren, das der letzteren jener mit einem aus diesen. Bei einer solchen Untersuchung, die nicht ohne gottesdienstliche Feier vor sich gehe, soll zuerst der Stiftvorstand sein Referat abgeben, und erst dann werden die einzelnen Capitularen vernommen, und ihr Vorbringen vom Secretär des Präses zu Papier gebracht. — Das Hauptaugenmerk der Visitation ist darauf zu richten, daß die gemeinsame Disciplin in Blüthe bleibe und etwaige Mißverhältnisse zwischen Vorgesetzten und Untergebenen ausgeglichen werden, wobei die größtmögliche Umsicht und Billigkeit gegen beide Theile zu empfehlen ist. Auch die Rechnungen sollen die Visitatoren einsehen, das Gebaren der verschiedenen Verwaltungszweige prüfen, und ökonomischen Uebelständen durch Rath und That abzuhelfen suchen. Das Protocoll oder die Untersuchungsacten sind dem betreffenden Ordinarius vorzulegen. Die Visitatoren sollen auch in einer Schlußrede an das Capitel das Resultat der Untersuchung, insoweit das möglich ist, bekannt geben, ermahnen, warnen, ermuntern. — Da es zu erwarten steht, daß der Kirche einmal

ihr Recht werde und ihre Selbstständigkeit ins Leben trete, so sind die Visitatoren mit oder ohne einem bischöflichen Abgeordneten, aber mit völliger Fernehaltung etwaiger Bevollmächtigter von Seite des Staates, auch die natürlichen Sperr- und Inventur- und Wahl-Commissäre [1]). Im Falle einer Vacatur soll die Congregations-Vorstehung eine Neuwahl baldmöglichst veranlassen, und nie über einen Monat hinaus verschieben.

c) Gemeinsame theologische Bildungsanstalten sind ein weiteres Mittel, die Einigung der Abteien, durch Schaffung der so nothwendigen Einheit in Gesinnung und Ueberzeugung, zu erhalten und zu befördern. Auf die Ordens und theologisch-wissenschaftliche Ausbildung der Cleriker soll überhaupt die größte Sorgfalt verwendet werden, und zwar nicht blos im Noviziate, sondern auch während allen Vorbereitungsjahren, damit sie wahre Ordensmänner werden, in ihnen für das ganze Leben kirchlicher Sinn und Vorliebe für theologische Studien wach und rege bleibe, so daß eine andere mehr fremdartige Beschäftigung in was immer für einer Sphäre oder der Betrieb profaner Disciplinen jene Neigung nie mehr zu ersticken die Macht habe. Sich in letzteren nach Bedarf auszubilden, soll Jedem erst nach erlangter Ordination die nöthige Muße und Gelegenheit verschafft werden. — Theologische Klosterschulen werden in mehrfacher Rücksicht wohlthätig auf den Ordensgeist im Allgemeinen zurückwirken, wenn sie nämlich durch ein Zusammenstehen mehrerer Stifte erhalten und beschickt werden. Abgesehen von der Gleichheit in Lehre und Disciplin werden auch die Professoren auf die Stifte, denen sie angehören, nur guten Einfluß äußern; es wird dadurch auch ein größerer Verkehr unter den verschiedenen Klöstern vermittelt, ihre Glieder werden näher aneinander gekettet, und die Kenntniß der Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte im Orden selbst wird erleichtert. — Da aber jede zu große Centralisation auch in Bezug auf religiöse und wissenschaftliche Bildung ihre gefährlichen Folgen hat, und die österreichischen Benedictiner-Abteien räumlich sich oft sehr ferne liegen, so sollten,

[1]) Vergl. Const. congreg. austr. P. IV. cap. VII.

nach dem Ergebnisse der in den Generalcapiteln über diesen Gegenstand anzustellenden Berathungen, an verschiedenen Puncten des Reiches in irgend einem Kloster ein theologisches Plenarstudium errichtet, in einem andern wieder nur einzelne Lehrcurse gegründet werden, wohin immer nur eine gewisse Anzahl von Klöstern ihre Cleriker zu senden hätten; auf diese Weise würden einerseits die gegenseitigen Verbindungen erweitert, das rechte Maß an Lehrindividuen gewonnen, und anderseits wieder jeder Ueberfüllung vorgebeugt. Die Plenarstudien stünden dann natürlich auf höherer Stufe: durch die sorgfältigste Auswahl der Professoren, durch größeren Umfang der Lehrgegenstände und Fächer, und durch Beschickung derselben mit den talentirtesten Clerikern auch aus entfernteren Klöstern. Zu Professoren für jede Anstalt müßte der Präses eben mit Hilfe der Aebte, die Blüthen der Frömmigkeit und Gelehrsamkeit aus allen verbündeten Klöstern auszulesen suchen. — Zur Unterbringung Solcher, welche aus Philosophie und Theologie den Doctorgrad erringen, oder sonst über irgend ein Fach an einer Universität Vorlesungen hören müßten, wäre ein in der Universitätsstadt gelegenes Kloster zu erwählen, in welchem, wenn auch nicht desselben Ordens, anerkannt gute Disciplin herrscht. — Träte mit der Zeit irgendwo eine katholische Hochschule ins Leben, so müßten immerhin entsprechende auch für den Orden ersprießliche Vorkehrungen getroffen werden. — Daß auch fortwährend jedem wissenschaftlich strebsamen Geiste im Orden die nöthige Unterstützung werde, liegt schon in der den Benedictinern fast eigenthümlich gewordenen Tendenz, und daß auch gemeinsame literarische Arbeiten im Sinne und nach dem Vorbilde der Mauriner unternommen würden, wäre eine der Sorgen der Generalcapitel.

Das opus manuum der Regel, das in den ersten Jahrhunderten den unwirthlichen Boden in blühende Gefilde zu verwandeln verstand, fände jetzt ein an Glaube und Sitte brach oder öde liegendes Feld auf geistigem Gebiete. Wort, Schrift und That muß hier eingreifen, und die Benedictiner müssen in jedem Sinne wieder Missionäre werden. Rücksichtlich dieser all-

seitigen theologischen Bildung drängt sich eine Hauptbedingung in den Vordergrund, nämlich die Möglichkeit einer freieren Regung. Hier scheint sich freilich ein Hinderniß entgegenzustellen: die Beschlüsse der bischöflichen Versammlung in Wien, und die darüber erflossene allerhöchste Erledigung [1], denen zu Folge die Klosterlehranstalten nach demselben Plane eingerichtet werden sollen, wie die bischöflichen; auch sollen sie ganz unter ihrer Leitung stehen. Es steht jedoch zu erwarten, daß eine geeignete Vorstellung dagegen eines günstigen Erfolges nicht ermangeln werde, zumal das Concil von Trient [2]) und die aus der Natur der Sache hervorgehenden Erfordernisse und Bedürfnisse zu Gunsten der Klöster sprechen, die gewiß in Rom gerechte Würdigung finden werden. „Die Klosterlehranstalten haben ja, neben der praktisch-wissenschaftlichen Bildung für Seelsorge, der stillen stetigen Fortbildung eigentlich theologischer Gelehrsamkeit zu dienen; sie müssen in zweifacher Beziehung wieder innere Ordensschulen werden, einmal, um den Ordensgeist durch wissenschaftliche Pflege der Ordensgeschichte, Hand in Hand mit der ascetischen Pflege der Ordensdisciplin, zu beleben; dann aber auch, wie in verflossenen Zeiten, um als Trägerinnen und Bildnerinnen der eigenen, von der Kirche beschützten Ordenstheologie zur autoritativen Instanz und traditionellen Hinterlage theologischer Wissenschaft zu werden. Deßhalb verbinden sich auch nothwendiger Weise in jeder theologischen Klosterlehranstalt die Aufgaben des bischöflichen Seminars, der theologischen Facultät und der sogenannten **schola interna**. Aus diesen Gründen hat das Concil von Trient den Bischöfen nur als päpstlichen Delegirten und für den Fall einigen Einfluß auf Klosterschulen gestattet, wenn die Aebte in dieser Angelegenheit saumselig sein sollten [3]).“ So stellt ein geistvoller Mann die Sachlage irgendwo dar, und es verhält sich

---

[1]) S. Actenstücke II. S. 15, und V. S. 64.

[2]) **Sess. V. cap. I. de reformat.**

[3]) Vergl. Wiener-Briefe Nr. VI. und VII. Augsburger Postzeitung 1851 Nr. 226. u. 230.

damit auch nicht anders; — darum wird eine Vorstellung gewiß Gehör finden, da gerade eine Ordensverbindung durch den damit in innigem Zusammenhange stehenden häufigeren und lebensvollen Verkehr mit dem Mittelpuncte der katholischen Einheit, jedes Entfernen vom kirchlichen Boden von vorne herein fast unmöglich macht.

d) Klosterschulen in der Form von Gymnasien, Convicten und Seminarien sind, insoferne sie zur Förderung katholischer Jugenderziehung und Gewinnung eines tauglichen Nachwuchses für die Ordenshäuser selbst dienen sollen, eben für eine bündnißmäßige Einigung der Abteien Zweck und Mittel zugleich. Ueber diese Anstalten wurden bereits in der Einleitung einige Andeutungen gegeben. So lange jedoch, wie das gegenwärtig der Fall ist, auch an den in Ordenshäusern bestehenden Vorbereitungsschulen, welche doch die Klöster gegründet haben, und ohne Beihilfe erhalten, die Ordenspriester nur als Beamte angesehen, und in Studiensachen als frei und souverän neben dem Abte dastehend behandelt werden; so lange jeder Buchstabe, jeder Ton im Vortrage vorgeschrieben, und nach fremdem Vorbilde eingerichtet bleibt: gerade so lange ist kein Aufschwung zu einer echt katholischen Bildung und Erziehung und nebenbei kein Gedeihen der Ordensdisciplin möglich und denkbar und es bleibt kein anderer Weg zum Heile offen, als daß die Klosterverbindung im Vereine mit den höchsten kirchlichen Behörden dahin strebe, die Klosterschulen nach dem status quo vor 1770 wieder herzustellen, oder die in Belgien bestehende Einrichtung auch hier ins Dasein zu rufen; es könnte dann immerhin vom Staate die Vollmacht oder das Recht erwirkt werden, daß auch diese, wenn auch rein kirchliche Anstalten staatsgiltige Zeugnisse ausstellen dürften, wie es den Jesuiten im Vormärz, und erst jüngst wieder dem katholischen Gymnasium zu Kaposvor in Ungarn zugestanden worden. Würden in dieser Hinsicht Schwierigkeiten erhoben, so dürften die Zöglinge wahrlich keinen Anstand nehmen, sich einer Maturitätsprüfung von den Schulbehörden des Staates zu unterziehen,

da zu erwarten steht, daß diese Klosterschulen von ferne nicht hinter den öffentlichen Anstalten zurückbleiben werden, besonders wenn der Orden seine Mitglieder der Ordnung gemäß aus den Städten zurückzieht, seine Kräfte auf gewisse Puncte allein concentrirt, und so weit möglich ist, auf die gerade zur Herrschaft gekommenen Studienpläne Rücksicht nimmt [1]. Nur so hat die Kirche Aussicht, die nöthigen Bildungsinstitute zu erlangen und in der heranwachsenden Jugend eine ihr treugehorsame Generation zu erhalten. — Daß die kirchlichen Oberbehörden das weitere Bestreben einer Ordensverbindung, zunächst wohl für sich selbst, seminaria puerorum in Klöstern zu gründen, nicht nur gerne sehen, sondern vielmehr fördern werden, steht um so sicherer zu erwarten, da auf diese Weise aus den Reihen des Proletariates der Kirche neue Kräfte zuwachsen würden, und diese seminaria hie und da selbst mit denen des Säcularclerus, zu großer Ersparung an Personen und Geldaufwand, in Verbindung gebracht werden könnten.

e) Eine vorläufige Andeutung der Grundlinien, nach denen der Bund eingerichtet werden soll, oder die Feststellung gewisser, durch Zeit- und Ortsverhältnisse gebotener Puncte, die in den Congregations-Statuten nicht umgangen werden sollten, wird zur Aufklärung und somit zu gegenseitigem Verständnisse wesentlich beitragen, und eine Einigung erleichtern. Solche Puncte sind z. B.

α) daß die Aebte auf Lebenszeit zu wählen, und übrigens bei einer Wahl wie bei einer Postulation genau die Bestimmungen der Regel wie der Canonen einzuhalten seien. Um jedes zu lange Hinausschieben einer Wahl zu vermeiden, könnten für die Visitationscommission die nöthigen kirchlichen Vollmachten erwirkt werden, damit sie hier ebenfalls interveniren kann. Die einem Abte durch die Regel zustehende Vollmacht fände nur eine Beschränkung in den durch die kirchliche Gesetzgebung, durch die Vereinsstatuten, oder das Herkommen

---

[1]) Vergl. Wiener-Kirchenzeitung 1850, Nr. 73—76.

bestimmten Fällen, wo dann die Entscheidung des Capitels maßgebend ist. Nach dem Sinne der Schlußworte des dritten Capitels der heiligen Regel ließe sich leicht ein engerer Rath bilden für Fälle, in denen das ganze Capitel zu versammeln entweder nicht möglich oder nicht rathsam ist.

β) Ueber die Art der Aufstellung eines Priors und seines Stellvertreters, über die Ausdehnung ihrer Vollmachten und Amtsthätigkeit, über die Dauer derselben u. s. w. möge in dem ersten Generalcapitel das Nöthige bestimmt werden. Hier soll nur hervorgehoben werden, daß die Feststellung eines bestimmten Termines zu einer Neuwahl oder Bestätigung vom hohen Belange sei, weil gerade diesen Würdenträgern zunächst die disciplinäre Leitung im Innern zusteht, und durch eine willkürlich verlängerte Amtsthätigkeit oft großer Nachtheil erwachsen könnte. — In Rücksicht auf die Aufstellung eines Priors war die Praxis von je her verschieden; entweder fragt der Abt jeden Einzelnen besonders um seine Meinung, oder er läßt sich einige Männer vorschlagen, um so den Würdigeren zu finden, oder er schlägt dem Capitel Einige vor, aus welchen es wählen kann, oder er stellt ihn selbstständig auf u. s. w.; jedenfalls soll man das dem Abte zustehende „Ordinet" und das „cum consilio fratrum timentium Deum [1])" in gehörigen Einklang zu bringen suchen. — Die unmittelbare Leitung der Cleriker und Laienbrüder stünde am besten dem Subprior zu.

γ) Die Capitularen blieben durch die stabilitas loci, wie bisher, gebunden, und könnten somit nur in Rücksicht auf einen höhern Zweck, auf ihr eigenes ausdrückliches Ansuchen oder das des Abtes, und zwar nur mit Zustimmung des Präses, von einem Kloster in ein anderes versetzt werden, sei es nun aus Gesundheitsrücksichten, oder wegen der Welt gegebenen Aergernissen, oder daß ein Mitglied fortdauernd mit seinen Brüdern in Unfrieden lebe, u. s. w. In solchen Fällen kann die Versetzung eines Individuums in ein entfernteres Stift, auf längere oder kürzere Zeit,

---

[1]) S. Reg. cap. 21. et 65.

zu körperlicher oder moralischer Heilung unumgänglich nothwendig werden, nie aber wird dadurch das Band gelöset, das ihn an das Kloster bindet, welchem er mit seinen Gelübden zugeschworen hat [1]). — Ueber die gegen völlig entartete Mitglieder zu treffenden Maßregeln sollen eigene Bestimmungen Geltung erhalten. — Ein Ausnahmsfall zur Gestattung längerer Abwesenheit außer dem Stifte wäre etwa: eine wissenschaftliche Reise oder der Besuch einer Universität, oder die Uebernahme einer Professur; doch wären die von dem Tridentinum gemachten Bedingungen genau zu berücksichtigen, daß nemlich an dem Orte einer solchen Amtssphäre oder des Studiums die vorgeschriebene Unterkunft bei irgend einer geistlichen Genossenschaft außer aller Frage stünde. — Da über die Pastorirung einem Kloster incorporirter Pfarreien durch Ordensmänner selbst aus ältesten Zeiten schon päpstliche Bullen und bischöfliche Urkunden fast überall vorliegen, so wird durch sie die Stabilität nicht verletzt.

δ) Den auf Pfarreien exponirten Mitgliedern sollen Statuten zu Gemüthe führen, daß sie durch ihre Eigenthümlichen Verhältnisse von der Einhaltung der Ordenssatzungen durchaus nicht eximirt seien, und eine auch ihnen vorgezeichnete Tagesordnung soll zeigen, wie sie ohne Beeinträchtigung ihrer seelsorglichen Pflichten fast dasselbe zu erfüllen im Stande seien, was im Kloster ihre Pflicht wäre; je mehr sie sich daran halten, desto mehr werden sie ihrer Aufgabe im Sinne Christi und der Kirche entsprechen. — Damit das Band, das sie an das Stift knüpft, sich nicht lockere, bleibt es unabweisbare Forderung, daß jede Seelsorgsstation doch alle zwei Jahre durch den Abt oder seinen Stellvertreter canonisch visitirt werde, daß alle Exponirten an den theologischen Conferenzen sich möglichst betheiligen, daß sie abwechselnd im Stifte sich den geistlichen Exercitien unterziehen, und daß überhaupt ihr Besuch des Hauses, als der eigentlichen Heimat, erleichtert und begünstigt werde. Ueber ihre Stellung im Decanatsverbande und ihre Beziehung zum Ordinariate u. dgl., dürfte auf Grundlage der älteren Recesse unschwer eine Uebereinkunft erzielt werden können. In Bezug auf Einkommen der Seelsorgspriester, dessen Verrechnung und Ablieferung des Ueberflusses als Depositum, werden sich die Bestimmungen je nach den Verhältnissen auch verschieden gestalten.

ε) Ueber die Art und Weise der Aufnahme von Candidaten kann entweder die bisherige Praxis in Kraft bleiben, oder an ihre

---

1) Vgl. darüber austriac. P. IV. cap. X. u. auch die der italien. Congregation Nr. 3. zu Cap. 61.

Stelle eine vom Generalcapitel aufgestellte Norm treten. Es wäre jedoch gut, wenn dem Abte das Recht gewahrt bliebe, unbrauchbare Individuen gleich abzuweisen, sowie den Capiteln, ausschließlich über die Zulassung zur Profeß zu entscheiden. — Als Grundsatz möge durchwegs gelten, immer eine größere Anzahl Candidaten in das Noviziat aufzunehmen, als der Bedarf gerade erheischt, um in der Entlassung minder Brauchbarer durch keine Rücksicht gebunden zu sein, und um die einzelnen Capitularen nicht zu viel mit Geschäften überladen zu müssen, damit darunter die klösterlichen Uebungen nicht zu sehr leiden. So viele Gründe für gemeinsame theologische Studienanstalten reden, eben so viele sprechen auch gegen ein gemeinsames Noviziat, nur soll es den Aebten kleiner Stifte freistehen, ihre Novizen einem besonders begabten, frommen Novizenmeister eines Nachbarstiftes anzuvertrauen, da solche, wahr und echt ascetisch gebildete geistliche Führer sich seltener finden. Ueber die Grundsätze der Erziehung, die Tagesordnung und die Auswahl, so wie den Umfang der während des Probejahres zu betreibenden Studien sollen die sämmtlichen Novizenmeister des Bundes sich besprechen, Gemeinsames feststellen, und dem Generalcapitel zur Bestätigung vorlegen.

ζ) Für den Kirchen- und Krankendienst, Besorgung des Refectoriums u. dgl., wären Laienbrüder anderen Dienern weit vorzuziehen. Ihr Noviziat muß aber sehr streng, ihre Prüfung sehr sorgfältig sein, nie sollen sie zur feierlichen Profeß, sondern nur zur Ablegung der einfachen Gelübde zugelassen werden; sie müssen sich in der Kleidung von den Priestern unterscheiden, unter Aufsicht eines eigens über sie aufgestellten Spirituales (P. Subprior) stehen, und täglich gemeinsam ihre zweckgemäß einzurichtenden religiösen Uebungen machen. — Daß Laienbrüder in Ordnung erhalten werden können, und wie nützlich sie auch als Künstler oder Handwerker zu wirken im Stande seien, zeigt die Ordensgeschichte aller Zeiten, selbst auch der Gegenwart. — Unter vielen im Alter bereits mehr vorgeschrittenen Laien zeigt sich oft eine festbegründete Frömmigkeit und wahrhaft klösterlicher Beruf; — solchen sollte nun die Gelegenheit, nach höherer Vollkommenheit zu streben, nicht abgeschnitten werden. Durch diese Conversen würde der Orden noch mehr mit dem Volke verwachsen.

ϑ) Die alten Ordenstraditionen und klösterlichen wie liturgischen Gebräuche sollten, so viel die veränderten Zustände das gestatten, wieder Leben bekommen. Ordensfeste dürfte man nicht blos im Innern festlich begehen, sondern auch der nächsten Umgebung, dem Volke, Gelegenheit zur Theilnahme bieten. — Einem dringenden Bedürfnisse in Bezug auf Benedictiner-Missalien und Breviarien wäre durch ein Zusammenstehen leicht abzuhelfen. Die neue Wiener-

Auflage hat so ziemlich mißlungen und der Abgang an Reisebrevieren und Diurnalien bietet leichtem Sinne die schönste Gelegenheit zu Ausflüchten bei Vorwürfen über vernachlässigte Pflicht. Da nun aber die Ordensbreviere der Congregationen des heiligen Maurus und S. Vannes und Hidulph anerkannte Vorzüge, besonders auch den haben, daß sie sich mehr an die Bestimmungen der heiligen Regel halten, und ihnen ein als wunderherrlich gepriesenes Missale zur Seite geht; da ferner der heilige Vater Gregor XVI. den Mechitharisten in Wien durch ein Breve die Concession zum Nachdrucke des Maurinum ertheilte, jedem Stifte, ja sogar jedem Weltpriester erlaubte, sich dessen zu bedienen, und ihnen für diesen Fall die Erlangung aller Indulgenzen zusicherte; da eben dieses Maurinum S. Martinsberg seit 1842, und S. Paul in Kärnthen seit der Einwanderung der Blasianer das Breviarium von S. Vannes und Hidulph benützt, so hielte es gewiß nicht schwer, das eine oder das andere dieser Breviere sammt dem entsprechenden Missale durchwegs einzuführen, da die Orden und Ordensverbindungen von je her ihre Eigenthümlichkeiten hatten, und schon so Gediegenes und Approbirtes vorliegt. Man wendet freilich ein, diese Breviere seien mehr für den Verstand, das romanum aber, oder das ihm conforme monastico-benedictinum für das Herz, jene meditiren nur, dieses bete, oder gar es seien jansenistische Anklänge in ihnen zu finden. Wäre Letzteres der Fall, so würde Gregor XVI. nicht jenes Breve ertheilt haben; aber auch die erstere Behauptung läßt sich schwer stützen. Die in Rede stehenden Congregations-Breviere enthalten ja eben so gut Psalmen, Orationen, Versikeln ꝛc., kurz das Wesen des romanum, nur schließen sie sich der heiligen Regel gemäß, durch das officium feriale mehr an den Festcyclus des Kirchenjahres an, es kommen daher in jeder Woche alle Psalmen vor, es kehren nicht immer wieder die nämlichen Homilien, sondern dafür in großer Abwechslung Bruchstücke aus den Werken der Kirchenväter, und der größte Theil der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes u. s. w. Uebrigens ist ja auch Meditation Gebet, und der theilweise Entgang der Biographien der Heiligen kann durch die lectio spiritualis oder die Tischlesung ersetzt werden, während die Ordens- und Landesheiligen immerhin durch Feste mit 12 Lectionen gefeiert werden können.

η) Gleichförmige Hausstatuten aufzustellen, wäre Sache des ersten Generalcapitels, nachdem sie früher schon besprochen und vorläufig entworfen worden. Diese Statuten würden dann auch die Bestimmungen über die verschiedenen klösterlichen Uebungen, geistlichen Conferenzen, Exercitien u. s. w. enthalten.

4. Die Stellung des Klosterbundes im kirchlichen

Gesammt-Organismus, also sein Verhältniß zum heiligen Stuhle und dem Episcopate, würde sich wohl zum Theile schon nach dem Tridentinum normiren [1]), zur näheren Bestimmung aber, wie das früher bei jeder Bildung einer Congregation geschehen, müßte eine Vorlage dem heiligen Vater unterbreitet und ihm die Entscheidung in dieser Hinsicht eben so gut wie in allem Uebrigen anheimgestellt werden.

5. Die Beziehung zum Staate wird sich auf Grundlage der zugesicherten kirchlichen Freiheit unschwer regeln lassen, und gerade hier würden gemeinsame Operationen aller Klöster vom Episcopate unterstützt, nicht Geringes leisten können, namentlich bezüglich der Erhaltung des Kirchengutes, das durch übermäßige Besteuerung, — z. B. die, im Verhältniß zu den Laien, doppelt auferlegte Einkommensteuer, da sie unter dem Namen Wahltaxen zum zweiten Male wiederkehrt, — immer mehr geschwächt wird, indem ihm die feste Basis durch die sogenannte Grundentlastung ohnehin schon entzogen ist.

Diese nur so obenhin und in den äußeren Umrissen allein gezogenen Grundlinien zu einer Ordensverbindung, sollten beiläufig die Modalität einer solchen zeigen, und nur kurz die großen Vortheile erwähnen, welche aus einer solchen Verbindung erwachsen könnten. Es erhellt aus ihnen zugleich für Jedermann, daß nur das reinste Streben für das Beste des Ordens sie dictiren konnte, und sie dürften unbedenklich als Grundlage bei einer Conferenz mit dem hochwürdigsten Episcopate benützt werden. — Zu weiteren Verhandlungen mit dem apostolischen Stuhle werden, wie schon oben gesagt worden, die Statuten der bayerischen Congregation zur Grundlegung einer Vorlage sich eignen, womit natürlich das Brauchbare aus den älteren österreichischen Constitutionen und das in diesem Entwurfe etwa als tauglich Befundene verflochten werden müßte.

---

[1]) Vergl. z. B. Sessio XXV. De Regularibus cap. VIII.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

8.

Beiträge zur praktischen Erklärung der heiligen Schriften.

6. Exegetische Aphorismen zu Luk. 1—2.

Die erste Erwähnung des Herrn geschah im neuen Testamente durch den Engel, welcher dem Zacharias am Rauchaltare erschien, und ihm verkündete: er werde noch einen Sohn erhalten, — dieser werde ein Muster von Heiligkeit sein, — er werde das Volk durch Eliasreden zur Gerechtigkeit entflammen, — und durch alles dieses werde er dem Herrn vorarbeiten.

Zacharias verging sich darin, daß er nach des Engels Versicherung noch zweifelte, ungeachtet das Gebären einer bisher unfruchtbaren Frau einem mit der Geschichte und der Mission seines Volkes vertrauten Priester nicht als eine Unmöglichkeit hätte erscheinen sollen. Sein plötzliches Verstummen und eben so rasches Zungenlösen sollte wohl des Volkes Aufmerksamkeit auf diese Familie lenken. Doch die Sache gerieth in Vergessenheit. Die fromme Hausgenossenschaft war zu demüthig, um sich mit außerordentlichen Ereignissen zu brüsten; allein Judäa's Gebirge war doch voll des großen Ereignisses, das wie des Blitzes Licht schreckte und leuchtete. 1, 5—25. 57—80.

Die zweite Erwähnung des Herrn geschieht durch denselben Boten Gottes bei der Jungfrau zu Nazareth. Wie weit herrlicher lautet die Botschaft! Maria heißt die Gesegnete der Weiber. — Des Höchsten Allmacht wird sie zur Mutter machen. — Ihr Sohn

wird Sohn des Allerhöchsten genannt werden. — Er wird herrschen wie David bis ans Ende der Zeit. — Bei Gott ist nichts unmöglich; denn gleich leicht ist es Ihm, die Unfruchtbare wie die Jungfrau zur Mutter zu machen.

Liebenswürdige Sanftmuth bezeichnet die vom Engel begrüßte Jungfrau. Schamhaft erschrickt sie über den Gruß, der einer Ehefrau nicht einem Mädchen zuzukommen schien. Lerngierig forscht sie nach Gottes Willen. Gehorsam fügt sie sich in jede Anordnung Gottes.

Der Lobgesang Mariens enthält die Gefühle der Freude und des Dankes einer in Demuth aufgewachsenen Seele, die Gottes gnadenvolle Führungen erkennt. Wahrhaft edle und innige Freude gewährt nur ein Besitz, den wir Gott verdanken, nicht den die Welt gewährt. Selig, wer diese Gnaden in ihrer ganzen Größe zu schätzen vermag! Diese Gnaden nützen nicht blos denen, die sich ihrer freuen; meist sind sie verliehen, um Gottes umfassendere Weltzwecke zu befördern. Welche Wonne liegt in diesem Gedanken für die gewöhnlich so tief verachtete Armuth!

Die letzten Worte dieses Lobgesanges, verglichen mit der Ankündigung durch den Engel, beweisen deutlich, Maria habe wohl ihre erhabene Mutterschaft begriffen, wenn auch noch nicht im ganzen Umfange und mit jener Klarheit, die Ihr in immer klärerem Lichte aufging. Manche Familie vom Stamme Juda, vom Hause Davids, mochte in jener Zeit sich damit brüsten, daß aus ihrem Schooße der künftige Retter Israels hervorgehen werde, und je reicher sie waren, um so zuversichtlicher mochten sie hoffen; aber sie Alle mußten der Jungfrau in Armuth nachstehen.

Erst nach der Geburt des Johannes wurde dem Zacharias das Verhältniß der beiden Söhne Marias und Elisabeths recht einleuchtend, und er feiert es in seinem Preisgesang. Der Sohn Marias wird Israel von Allem befreien, wodurch es bisher verhindert wurde, Gott in Heiligkeit zu dienen; und sein eigener Sohn wird Israel zu diesem Glücke vorbereiten: durch Unterricht, Buße und Hinweisung auf das hereinbrechende Licht. Das ist echte Priesterfreude, die entquillt aus dem Hinblick auf Gottes Barmherzigkeit und auf das

daher kommende Glück des Volkes. Ein Kreis von Heiligen ist es, wo Jesus das Licht der Welt erblickt: Zacharias, Elisabeth, Johannes, Maria. Alle sind des göttlichen Geistes voll; Propheten, die nicht mehr Künftiges verkündigen, sondern das Gegenwärtige, und gleichsam durch die ersten Frühlingssonnenblicke die Aufmerksamkeit vieler Menschen erregen, damit sie der Sonne der Gerechtigkeit entgegenharren.

Die geographischen und chronologischen Angaben für die Geburt Jesu bleiben stets ein redender Beweis für die historische Richtigkeit und Genauigkeit der evangelischen Erzählung. Sie spielt in einer Zeit und an einem Orte, wo schon längst römischer Einfluß den Spielraum der Sage für ihr Gedeihen viel zu sehr erhellt hatte. Auch ist die Erzählung so einfach, klar und besonnen, wie nur irgend eine in den gleichzeitigen Geschichtschreibern, und hat daher mit diesen gleiche Glaubwürdigkeit.

Es ist für die Lehre des Christenthums ein entscheidend wichtiger Umstand, daß der Stifter desselben in den unscheinbarsten Verhältnissen das Licht der Welt erblickte. Mittellose Eltern, die Fremde, der Stall, die Krippe, armselige Hirten, das aller Glanz seiner Geburt. Aber Maria hatte die Stimme des himmlischen Boten, die Hirten den Feiersang der himmlischen Schaaren gehört. Der Himmel zeuget von den Himmlischen. Die Geschichte schon predigt den Inhalt des Evangeliums. Der Mensch soll sich über der Erde Staub erheben, und mit dem Himmel in innige Vereinigung treten. Den Größten der Erdgebornen entehrt nicht die Armuth der Krippe, die Geringsten der Menschen sind nicht zu gering für die Freundschaft der Engel. Das Kind wird die Menschheit erneuern.

Ein wahrer Weihegesang an der Krippe Jesu ist die Lobpreisung der Himmelsschaaren über den Hirten. Zweifach ist die Aufgabe, welche dieses Kind einst lösen wird, nemlich: Gottes unendliche, höchste Majestät zur Anerkennung, und allen Menschen den verlornen Frieden zu bringen. Wie vollkommen ist diese doppelte Aufgabe im Christenthum gelöset. Dem wahren Christen ist Gott Alles, und eben deshalb ist er selig schon auf Erden. Das Heidenthum entwürdigte die Gottheit. Die Philosophie, weil sie Gott ausschloß, lehrte

eine Glückseligkeit, deren vornehmster Charakter Apathie war. Das Judenthum kannte nur eine äußere Religion.

Rührend ist die Geschichte der Hirten auf dem Felde. Sie weideten unter freiem Himmel. Es war Nacht. Plötzlich wird's hell um sie, sie erschrecken. Ein Engel kündet ihnen den Heiland an, und bezeichnet die Stelle seiner Geburt. Himmelsgesang durchströmt mit seliger Ahnung ihr Gemüth. Wärme, Begeisterung, Muth lösen ihre Zungen. Sie brechen auf, langen an, bewundern anbetend, und erzählen dann die Ursache ihrer Ankunft. Welch' eine Reihe sich schnell folgender Handlungen! Sie haben alle nur eine Quelle: Gläubiges Verständniß der Nähe Gottes. Der Glaube selbst schon ist ein erhellendes Licht, und in seinem Lichte erkennt nicht blos der Mensch sehr schnell, was Tausenden verborgen ist, sondern er wird auch erwärmt zur raschen That, mit der er ein Zeuge der Wahrheit und ein Prediger des Heiles wird.

Wer gewissenhaft Gottes Gebote erfüllt, der beobachtet auch pünctlich die Anordnungen der Obrigkeit. Auch das sollte das Christenthum lehren, wie beides vollkommen zu vereinigen sei. Das Kind Jesu lehrt dieß durch lebendige That. Dem kaiserlichen Befehle gemäß erscheinen die Eltern in Bethlehem, und das ist seine schon vor Jahrhunderten bestimmte (Micha 5.) Geburtsstätte. Am achten Tage erhält es die Beschneidung, und wird so einverleibt dem Volke der Wahl, den Söhnen des Reiches. Dem Gesetze gemäß wird es als Opfer zum Tempel getragen, und dem Gesetze zur Genüge feiert der zwölfjährige Knabe die erste Fahrt zum Nationalheiligthume. So bestätigt er durch dies Anschließen an, und durch dieß Sich Unterstellen unter das Gesetz, die Anstalt des alten Bundes als Gottesanstalt, und wird ganz Israelit; denn aus den Juden, so trug's laut damals die Stimme der Völker, kommt das Heil!

Unter so vielem Erbaulichen, was die Jugendgeschichte Jesu enthält, nimmt nicht die letzte Stelle ein die Erzählung: daß es damals gar viele fromme Israeliten gab, die nicht nur an die nahe Ankunft des Messias, sondern selbst an das eigene Erleben derselben glaubten. Es gehörten diese zu dem gesunden Stamme Israel, von dem die Genossen des Judenthums, wie dieses der Pharisäismus groß

gezogen, und später der Talmudismus in ein knechtendes Zwangsgewand gesteckt hatte, wohl zu unterscheiden ist. Jene Frommen waren überzeugt, daß der von den Propheten bezeichnete Zeitpunct schon eingetroffen sei, und in der Gottesstadt sahen sie dem mit Sehnsucht Erwarteten entgegen. Die Lobpreisungen des greisen Paares, Simeon und Anna, bezeugen klar die Erfüllung der Hoffnungen Israels. Für ein menschenfreundliches Gemüth, das schon an der Grenze der Ewigkeit sich erblickt, gibt es keinen wahreren Trost für die letzten Erdenstunden als in dem Anblick der hereinbrechenden besseren Zukunft. Darum ward dem Simeon der Tod nicht schrecklich mehr, weil ihn beim Anblick des Wunderknaben die Aussicht auf eine bessere Zukunft stärkte. Wer seine jugendlichen und männlichen Kräfte zum allgemeinen Wohle treu verwendet hat, und durch mancherlei Erfahrungen zur Erkenntniß des Nichts in allen menschlichen Dingen gelangt ist, dem thut es im Alter sehr wohl, sich ins Heiligthum der Einsamkeit, und in die Einsamkeit des Heiligthums zurückzuziehen, um da harmlos und ungestört nur den heiligsten Bedürfnissen des eigenen Gemüthes, und dem wichtigsten Geschäfte der völligen Vereinigung mit Gott durch Betrachtung, durch Gebet und heilige Begeisterung zu widmen, wie es die im hohen Alter stehende Witwe Anna im Tempel gethan hat.

Das Resultat der Wirksamkeit eines wahrhaft edlen Mannes läßt sich wohl auch nicht mit treffenderen und kürzeren Worten angeben, als es Simeon gethan hat in seiner Zusprache an Marien von ihrem Sohne. Denn das ist das Eigenthümliche der wahren Größe, daß sie mit einem Sinne, der hoch erhaben ist über das Gemeine und Hergebrachte, Grundsätze aufstellt und Forderungen ausspricht, Ansichten eröffnet und Urtheile fällt, die den Irdischgesinnten empören, weil sie ihn ganz aus seinem behaglichen Kreise zu reißen drohen, den Edleren hingegen mit geheimnißvoller Gewalt anziehen, weil sie seines Geistes Streben und seines Herzens Sehnsucht ganz zu befriedigen versprechen. Solche Größe, wo sie in einem Manne auf den irdischen Schauplatz tritt, wird in Wahrheit der Menschen Innerstes offenbar machen, wird das Edle vom Schlechten scheiden, wird die ganze Mitwelt in zwei Parteien

theilen, wird die menschliche Bösartigkeit und Vortrefflichkeit im Gegenkampfe der Feinde und Freunde enthüllen. So weissagte Simeon von Jesu, so traf es auch vollkommen ein. Unter den Menschen, mit welchen Jesus umging, stürmte Er gar viele wilde Leidenschaften auf, erregte Er viele bittere Thränen, entlarvte Er die Elenden, erlöste Er und beseligte alle Guten.

Die Erzählung von dem Knaben Jesu im Tempel steht einzig und allein statt einer ganzen Jünglingsgeschichte da. Was konnte wohl von dieser noch mehr zu sagen sein, als: daß der Herrliche aufwuchs in steter Beschäftigung mit Gott und in stetem Gehorsam gegen seine Eltern? Anderes war nicht Gegenstand der Geschichte, weil es sich nicht als sinnliche Erscheinung, sondern in der geheimnißvollen Werkstätte Gottes, im menschlichen Geiste, ergab, mit welchem das göttliche Wort aufs Innigste vereiniget war.

Die kurze, aber inhaltsvolle Antwort des zwölfjährigen Jesus auf die mütterlich strafende Frage bezieht sich genau auf das prophetische Wort Simeons und auf die Verkündigung des Engels, und war vollkommen würdig der hohen Bestimmung des Unbegreiflichen. Es gehörte die gottesfürchtige Demuth Mariens und die kindlich erfreuende Liebenswürdigkeit Jesu dazu, daß Maria nicht den Muth verlor, statt einer steten Anbetung des Gotteskindes, sich der Erziehung desselben, soweit sie ihr überlassen war, hinzugeben.

Der Tempel verräth den künftigen großen Propheten wie einst das Schwert den werdenden Helden. Jerusalems Heiligthum war die Stelle, wo jedes echte Israelitenherz unwillkürlich in Freuden aufhüpfte und sich zu erkennen gab. Wie oft mochte Jesus nicht schon im mütterlichen Hause zum Voraus den Tempelbesuch mit Entzückung des Herzens gefeiert haben! Wie Er den magischen Kreis betritt, lodert schon sein Geist zu Gott auf, und entwindet sich schnell den einengenden menschlichen Verhältnissen, und wird ein Räthsel den Verwandten und den Weisen im Volk.

Sinnreich und sinnvoll ist die Anmerkung des Evangelisten: daß die Eltern Jesu seine Worte nicht faßten. So mußte es sein, wenn Jesus war, was Er wirklich war. Das Menschliche an ihm erweckte Vertraulichkeit und Liebe, das Göttliche Ehrfurcht und stilles

Staunen. Aber auch das Göttliche war so lieblich und einnehmend, und das Menschliche so groß und erhaben! Er war so ganz Kind und Sohn, Schüler und Lehrling, daß die häuslichen Verhältnisse keinerlei Unterbrechung erlitten, Eltern und Lehrer dieses zu sein wie aufhörten; aber seine Reden, so kindlich und einfach sie auch lauteten, verstand doch Niemand; und jeder fühlte es, daß er sie nicht recht verstand. Der Göttliche war in seiner ganzen Erscheinung so ganz Mensch, als es das große Werk der Erlösung der Menschheit forderte, daß es von Einem aus dem Geschlechte vollbracht würde, und so ganz Gott, daß dieses Vollbringen durch den Einen nur möglich wurde, wenn mit ihm das ewige Wort so vereiniget war; daß das Göttliche leistete, was das blos Menschliche zu leisten nicht im Stande war!

7. Johannes und Jesus. Luk. 3—8.

Daß Johannes nicht früher sein Predigtamt antrat, als bis des Herrn Wort an ihn ergangen war, dadurch schließt er sich unmittelbar an die Reihe der alten Propheten an, welche nie blos aus eigenem Antrieb, sondern nur auf den unzweideutig vernommenen Befehl Gottes vor dem auserwähltem Volke auftraten. Daher erklärt es sich aber auch, wie Johannes die Beschaffenheit und den Umfang seines Berufes so sicher und richtig auffaßte und durch die passendsten Aussprüche der Schrift darlegte. Durch Erleuchtung von Gott erkannte er seine Bestimmung zum Vorläufer des Messias. Die Vorgänge bei seiner Geburt sprachen es zu deutlich aus, als daß er sich nicht als den erkennen mußte, von dem schon der letzte der alten Propheten, mit dem das lebendige Wort verstummte, und von welchem an der todte Buchstabe des geschriebenen Wortes zur Herrschaft kam, geweissagt hatte, daß er die Wege des Herrn bereiten werde (Mal. 3, 1.), und den schon eine noch weit ältere Stimme angekündigt hatte als die Stimme des Rufenden in der Wüste. (Jes. 40, 3.).

Die Umgegend des Jordans, in nicht gar großer Entfernung des Einströmens desselben in das todte Meer, hatte Johannes sehr zweckmäßig zum Orte seines Auftrittes gewählt. Entfernt von der

Hauptstadt und nahe der Wüste am westlichen Ufer des Salzsees, lief er keine Gefahr, vor der Zeit in seinem Wirken gewaltsam gestört zu werden. Es mangelte ihm aber auch dort nicht an zahlreichen Zuhörern, indem nicht nur der Jordan durch seine Städte und Furthen hinlänglich belebt war, sondern auch die nahen Weideplätze fortwährend besucht wurden, und häufig auch solche Leute sich da einfanden, die von Arabien nach Syrien reisten. Das Volk, welches hier sein Ruf versammelte, war eben so durch seine nationale Lebhaftigkeit und Wißbegier, als durch seine Sitteneinfalt und Empfänglichkeit ganz geeignet, dem Zwecke des Propheten zu entsprechen. Es entsprach auch der Erfolg der Erwartung. Denn in Kurzem war das ganze Land vom Rufe der Stimme in der Wüste erfüllt, und des Volkes Ehrfurcht so allgemein und fest begründet, daß selbst seine Feinde es nicht wagen durften, sich gegen ihn zu erklären, wie das merkwürdige Beispiel der über Johannis Taufe Jesum schalkhaft fragenden Pharisäer auffallend beweiset.

Die prophetisch-religiöse Wirksamkeit Johannis war, ihrem Zwecke gemäß, nur mehr eine negative. Er trug keine neue Lehre vor, er gab keine ihm eigenthümliche Anweisung zur Seligkeit; denn in dieser Hinsicht genügte ihm das alte Gesetz; aber die Sünder suchte er zu erschüttern, diese wollte er von ihren verkehrten Wegen ablenken und durch den mittelst einer symbolischen Taufe bestimmt ausgesprochenen Entschluß, nicht mehr Gottes Gebote zu übertreten, für das Amt des nachfolgenden höheren Lehrers vorbereiten. So weiset er die ihn um Rath fragenden Zöllner und Söldner an, sich fortan keine Ungerechtigkeiten mehr zu erlauben. Doch schimmert auch schon in ihm ein Strahl der höhern Weisheit hindurch, wenn er das Volk auffordert, mit den Nothleidenden Alles zu theilen.

Schon Johannes begegnete unfreundlich einem eingewurzelten Vorurtheile seiner Nation, das alle Bemühungen edlerer Lehrer vernichtete, und das nicht eher wich, als bis ihm das kostbarste Opfer gefallen. Es war das im Hasse des Auslandes aufgesäugte Vorurtheil von der nothwendigen Auserwählung aller Nachkommen Abrahams. Dieses Vorurtheil machte die Juden ganz sorglos in Hinsicht ihrer sittlichen Beschaffenheit, und empörte sie,

sobald man ihnen beschwerliche sittliche Aufgaben als Bedingung der göttlichen Gnade zu lösen zumuthete. Johannes wagte auf dieses Grundübel einen Sturm mit allem ihm möglichen Nachdruck. So schneidend seine Worte, so klar waren seine Beweise darüber. Dieser Angriff macht in der That Epoche in der jüdischen Religionsgeschichte und legte den Grund zur totalen Erschütterung der Synagoge, die sich stark auf dieß Vorurtheil stützte. Die Berufung Abrahams zur Durchführung der göttlichen Rathschlüsse, und die in diese Berufung verschlungene Wahl des Volkes Israel war allerdings eine Thatsache von großer Bedeutung, und zieht man hiezu noch in Erwägung, wie der Herr selbst dieß Volk „sein Besitzthum," wie Er es „die Pupille des Auges" nennt, wie der Prophet es vergleicht „mit dem Thautropfen auf durstiger Flur" — so wird es begreiflich, wie vielen Werth dasselbe legen konnte auf seine Abstammung vom Vater Abraham. Und mit Recht konnte und sollte es stolz sein auf diesen seinen Ruf. Allein dieß stolze Bewußtsein konnte es nur nähren, wenn es sich würdig zeigte der Aufgabe, die ihm gestellt war, wenn es seinen Ruf durch Thaten rechtfertigte, wenn es sich als ein wirkliches Organ zur Durchführung der göttlichen Rathschlüsse darstellte. Dem Geburtsrechte muß entsprechen das Leben in der Erfüllung der mit der positiven Berufung verbundenen Pflichten. Ohne dieses Leben kein wahrer sittlicher Adel, keine wahre Größe, kein gegründetes Anhoffen auf entsprechende Glückseligkeit. Darum donnert aus Johannes Munde dem prahlerischen Judenvolke entgegen das erschütternde Wort: Otterngezücht! was verbürgt dir, daß du dem Zorne des Gerichtes entrinnest? Bloßes Großthun mit deinem Vater Abraham, mit deiner hohen Abstammung rettet dich nicht, so du nicht würdige Früchte wahrer Buße bringst. 3, 7. 8.

Drei Dinge waren es, durch welche Johannes seine Zeitgenossen mächtig erschütterte. Zuerst das Ernste, Heilige und Prophetische in seinem ganzen Wesen und Wandeln. Dann der strenge Aufruf zur Buße, der an die schuldbewußten Gemüther mit aller Kraft der Wahrheit drang. Endlich die ungewöhnlich sichere und feste Ankündigung eines nahen Gerichtes über die Guten und Bösen. Das uneingenommene Volk konnte der geheimen Gewalt nicht wider-

stehen. Wie tief und stark der Eindruck war, welchen Johannes auf das Volk machte, beweiset schon der Umstand, daß dieses geneigt war, bei der geringsten Erklärung des Propheten, ihn sogar für den erwarteten Messias selbst anzuerkennen. Es bedurfte der ganzen Prophetenkraft und Willensheiligkeit des Johannes, diesen Irrthum vom Volke abzuhalten. Er erklärte auf das nachdrücklichste: daß er zwar das hereinbrechende Gericht mit der bestimmtesten Gewißheit ihnen vorhersagen kann, aber durchaus nicht selbst es abhalten werde, weil einem Mächtigeren dieses Amt zustehe.

Sehr treffend bezeichnet Johannes mit zwei Worten den großen Unterschied, welcher zwischen ihm und dem Messias obwaltet. Er sei nur ein Diener, dieser werde der Herr sein; er weihe nur mit Wasser ein, dieser werde mit Feuer taufen, er könne nur mit menschlichen äußeren Kräften auf die Menschen wirken, dieser ihres Geistes selbst sich bemächtigen und mit dem heiligen Geiste taufen, und sie erfüllen. Kurz, Johannes kam nur als Mensch, der Messias hingegen wird als Gott wirken; jener kann nur aufmuntern zum Guten, dieser wird selbst bewirken das Wollen und Vollbringen. In dieser Erklärung ist das Eigenthümliche des neuen Bundes geschildert, welches vor dem alten Bunde sich als höhere, göttliche Anstalt auszeichnet, durch die das Himmlische mit unserm Geiste sich inniger und unmittelbarer vermählen, und eben dadurch diesen heiligen und beseligen soll. Wird der Begriff des Messias nicht in diesem höchsten, geheimnißvollen Sinne genommen; so ist er nicht verschieden von dem eines Propheten. Dieser Begriff liegt der ganzen katholischen Kirche als Heilsanstalt, nicht als bloßer Lehranstalt zu Grunde; denn sie ist der mystische Leib Christi. Der Lehre Johannes gemäß, besitzt der Messias die vollkommenste Gewalt über den menschlichen Geist; denn Er durchdringt ihn mit dem Lichte und mit der Glut seines Geistes, und Er entscheidet auch über sein ewiges Glück oder Unglück, weshalb Er auch vom Jünger der Liebe nicht blos das Leben (Ζωή), sondern auch das Gericht (κρίσις) genannt wird [1]). Er ist Erlöser und Richter. Ein Beruf und eine Wirksam-

---

[1]) Vergl. Exegetisch-dogmatische Entwicklung der N. T. Begriffe *Ζωή*, *Ἀνάστασις*, und *Κρίσις*. Dargestellt von F. A. Maier. Freiburg. 1840.

keit, die nie einem Menschen, sondern nur Gott dem Herrn des Lebens und des Gerichtes zukommt. Der Vorläufer unterscheidet sich vom Messias nicht nur durch die Beschaffenheit der Lehre, sondern auch durch die Schicksale der Person. Jener unterliegt der Niederträchtigkeit einer einzelnen beleidigten obrigkeitlichen Person, während Tausende ihn hochverehren; dieser hingegen wird von einer verdorbenen und irregeführten Volksmenge aufgeopfert, während sogar eine einzelne obrigkeitliche Person seine Unschuld anerkennt, und seine Freigebung beantragt. Jener fällt im Interesse einer Person, dieser blutet für die Menschheit. Jener ist das Opfer eines Weibes, dieser das Opfer der ihr eigenes Heil und ihren höchsten Beruf verkennenden Synagoge. Nicht des Vorläufers Schicksal, wohl aber jenes des Messias stand mit der Angelegenheit der ganzen Menschheit im folgenreichsten Zusammenhange.

Das wundervolle Ereigniß bei der Taufe Jesu am Jordan konnte ein doppeltes nach Außen hin erreichen. Einmal konnte dadurch der Wahn, als ob Johannes der Messias sei, von Grund aus zerstört werden; dann konnte es Jesum der ganzen Nation als den wahren Messias auf eine eben so feierliche als überzeugende Weise bekannt machen. Das Erste ist, wie der Erfolg bewies, erreicht worden. Das Letztere war um so nothwendiger, je wichtiger nicht nur die wirkliche Erscheinung des Messias war, sondern auch, auf eine je gefährlichere Probe die Nation in der Beurtheilung der Person Jesu durch die herrschenden Wahnbegriffe vom Messias gesetzt ward. Nur ein so feierlicher Auftritt konnte von außerordentlicher Wirksamkeit sein. Diese Feierhandlung am Jordan war aber auch zugleich die reelste Offenbarung des Dreieinigen Gottes; denn hier zeigte sich der Sohn, welcher bereits sein großes Werk offentlich begann; hier hörte man den Vater, der dem Sohne das lauteste Zeugniß gab, hier sah man den Geist, welcher zwischen Vater und Sohn vereinigend schwebte. Ein schönes Bild jenes himmlischen Geheimnisses, in welches zu schauen die seligen Geister unaufhörlich gelüstet. Die wichtigen Worte aber, welche aus dem geöffneten Himmel herab vernommen wurden, waren sie nicht auch dazu bestimmt, die Verklärung des großen Mittlers der Menschheit ganz zu

vollenden, war es nicht die lauteste und feierlichste Mission, die der Vater dem Sohne beim Beginne des großen Werkes der Menschenerlösung, die heilige Weihe, die er dem Erlösungswerke gab?!

Zur Zeit, da Johannes sich mit seinen Jüngern am Jordan aufhielt, und Jesum dahinkommen sah, gab er laut das Zeugniß seines prophetischen Einblickes in das Geheimnißvolle der Persönlichkeit Jesu: „Sehet das Lamm Gottes!“ die ganze hohe Bestimmung und Würde des Messias mit zwei Worten bezeichnend. Und doch urtheilt Jesus von ihm, daß zwar unter allen vom Weibe Gebornen kein größerer als Johannes der Täufer sei, daß aber doch der Kleinste im göttlichen Reiche größer sei, denn er. Wie ist dieser räthselhafte Ausdruck des großen und billigen Meisters in Israel zu verstehen? Genügte Ihm nicht der heroische Glaube des Täufers an den schon gegenwärtigen Heiland? Der Glaube des prophetischen Täufers war in Wahrheit lebendig und fest, aber seiner Art nach noch keineswegs verschieden von demjenigen Glauben, in dem alle frommen und gläubigen Israeliten gelebt und gestorben; denn Johannes war kein Schüler Jesu, und stand somit den Aposteln und den Bürgern des künftigen Messiasreiches in einer doppelten, höchst wichtigen Rücksicht weit nach: nemlich in der vollkommenen Kenntniß der aus Jesu Munde zuerst bekannt gewordenen Lehre des Heiles, und in dem Genusse der erst durch Jesus Versöhnungstod möglich gewordenen Versöhnung mit Gott und der heiligmachenden Gnade von Gott. Der Ausspruch Jesu war also eben so ehrenvoll für Johannes, als gerecht. Dieser übertrifft wirklich alle seine Vorgänger in der Lebendigkeit des Glaubens und in prophetischer Größe, aber seine Nachfolger werden ihn übertreffen in der innern Vollkommenheit, wenn erst das Werk der Erlösung vollbracht, und das Bürgerthum im Messiasreiche gegründet sein wird. Um so viel ist vollkommener der neue Bund vor dem alten.

Nicht geringen Aufschluß über diese Erklärung Jesu bezüglich des Johannes gibt offenbar die Veranlassung dazu. Zu den im Kerker zu Machärus schmachtenden Johannes hatten seine Jünger die Kunde von den vielen Wunderthaten Jesu gebracht. Dieß veranlaßt ihn, zwei derselben an Jesum mit der Frage abzufertigen: ob Er der

zu Kommende sei, oder ob noch ein Anderer zu erwarten sei. Allerdings eine sehr auffallende Frage aus dem Munde jenes glaubensstarken Propheten, der in Jesu sogleich das „Lamm Gottes," und mithin „den Messias als das Versöhnungsopfer der Welt" erkannt hatte. Ohne alle Veranlassung kann diese Sendung nicht gewesen sein. Während Einige die Veranlassung in inneren Vorgängen des Johannes selbst suchen, indem sie ihn bald von einer trüben Kerkerstunde befallen sein lassen, bald seinen Messiasglauben nicht ganz geläutert sein lassen von allen Schlacken jüdischer Erwartung, welcher die bisherige Wirksamkeit Jesu als Messias nicht ganz habe genügen wollen, leiten Andere dieselbe von Außen ab, und lassen diese Legation nicht als von Johannes selbst ausgehend, sondern von den Zweifeln oder Bedenken seiner Jünger veranlaßt gelten. Das ganze christliche Alterthum beinahe hat sich für letztere Ansicht entschieden, während Neuere die Erstere aufgriffen. Läßt sich zu Gunsten Jener aus dem Zusammenhange der Erzählung auch gar nichts ausbeuten, und ist sie offenbar nur ergriffen, um den Glauben und den prophetischen Charakter des Johannes zu retten, da weder in der Veranlassung zur Legation, noch in der Antwort Jesu an Johannes durch die Gesandten, noch in der Nachrede Jesu an das Volk nach dem Abgange der Gesandten irgend Etwas entdeckt werden kann, was auf die Jünger des Johannes als die eigentlich Zweifelnden bezogen werden könnte, so tritt diese mit den inneren Vorgängen des Johannes zu gewaltsam hervor, und läßt es an aller tieferen Begründung ermangeln. Zur Gewinnung eines richtigen exegetischen Standpunktes wird es hier nothwendig sein, auf drei Puncte im Verlaufe der Darstellung des Ereignisses die ganze Aufmerksamkeit zu wenden; und zwar zuerst auf die in der evangelischen Darstellung bei Math. 11, 2. Luk. 7, 18. bemerkte Veranlassung zur Sendung der zwei Jünger, dann zweitens auf den Inhalt der directen Antwort, und drittens auf die Nachrede Jesus ans Volk nach Abgang der Gesandten. — Was den ersten Punct betrifft, so ist die Veranlassung klar ausgesprochen. Diese war keine andere als die Nachrichten, welche (nach Lukas V. 18.) die Johannesjünger ihrem Meister in den Kerker gebracht hatten, und zwar über die Werke, welche Jesus verrichtete, nemlich die Kran-

kenheilungen und Todtenerweckungen, von welchen eben Lukas 7, 1—18. erzählt hatte, und auf die Jesus v. 5 selbst hinweiset. Hier frägt es sich: wienach diese Nachrichten den Johannes (denn nur dieser ist der Fragende) zur Frage veranlassen konnten? Bevor dieß erörtert werden kann, ist zunächst der zweite Punct in Betracht zu ziehen. Die Antwort Jesu geht direct an Johannes als den Fragenden, und nach ihrem Inhalte erlediget sich die Frage durch die Erfahrung der Jünger. Thatsachen reden. Aus ihnen ergibt sich die Antwort. Auffallend jedoch ist der Zusatz zur eigentlichen Antwort: „Selig, wer sich an mir nicht ärgert.“ Offenbar ist dieser Zusatz in keinem natürlichen und nothwendigen Zusammenhange mit der eigentlichen Antwort als etwaiges Ergebniß aus derselben. Es muß derselbe einen Zusammenhang nur aus einer besondern Beziehung auf Johannes erhalten, um dessentwillen er da ist. Welches ist diese Beziehung? Diese aufzusuchen führt auf die Betrachtung des dritten Punctes, nemlich die Nachrede Jesu ans Volk nach dem Abgange der Johannesjünger. Gegenstand dieser Nachrede ist Johannes. Jesus spricht sich vor dem versammelten Volke, welches Zeuge bei der Anwesenheit der fragenden Johannesjünger gewesen war, über Johannes, dem das anwesende Volk, wie aus v. 7. 8. 9. klar ersichtlich ist, kennen mußte, aus. Jesus spricht sich über Johannes in einer Fragefigur aus. Er frägt nemlich, was das Volk, das zu Johannes hinaus in die Wüste gegangen war, an Diesen sehen wollte, und antwortet dann selbst so, daß daraus die Charakteristik Johannis erfolgt. Auffallend ist es hier: daß Jesus, während Er bei dreimaliger Wendung der Frage zweimal antwortet, das erste Mal, wo die Frage folgende Form und Wendung hatte: „Wollet ihr sehen ein Rohr, das vom Winde gebeugt wird,“ keine Selbstantwort gibt [1]). Die Antwort auf die zweite Fragewendung wendet von Johannes die Ansicht ab: daß er kein Weichling sei. Jene auf die dritte aber spricht positiv und im eminenten Sinne die Prophetenwürde Johannis aus, ja sie

[1]) Ob die dem in v. 8. folgenden ἀλλά von einigen Exegeten beigelegte Bedeutung von ἢ (Vergl. Kuinoel) oder, nach gedachter stillschweigender Negation, jene von at (Fritzsche) annehmbar sei, bleibt doch in Frage.

erhebt ihn auch noch über dieselbe, da er nicht blos Subject, sondern auch Object der Prophetie ist mit Hinsicht auf Malach. 3, 1. 4. 5. Diese positive Charakteristik wird v. 11 fortgesetzt, erhebt sich aber, wie offenbar das eingängliche „Wahrhaftig“ als Betheuerung aussagt, zu einer Steigerung, welche die Wichtigkeit des Folgenden betont. Es muß daher dieß Folgende von gesteigerter Wichtigkeit und speciellem Interesse sein. Und in der That ist es so. Ein merkwürdiger Gegensatz spricht sich darin aus. Jesus erklärt (offenbar mit Beziehung auf v. 9. 10.) Johannes für den Größten der vom Weibe Gebornen, aber dennoch für kleiner als den Kleineren im Reiche Gottes. Offenbar können diese beiden Gegensätze „groß und der größte“ und dann „kleiner als . . .“ nur beziehungsweise genommen werden. Als Prophet, der zugleich Object der Prophetie im alten Testamente ist, und beim Anbruche des neuen Testamentes eine so erhabene Stellung zum Messias einnimmt, steht Johannes da als der Größte vom Weibe geboren. Groß durch Würde und Stellung! Aber seine Größe ist nur eine relative. Der Größte noch an der Schwelle des durch Christus zu restaurirenden Gottesreiches, der Größte noch unter der Herrschaft des auf Christus anbahnenden Gesetzes [1]. Allein so groß auch seine Größe in dieser seiner Stellung in der Zeit vor der vollbrachten Weltversöhnung durch Christus, so ist sie doch noch nicht groß genug um die Größe eines Bürgers in dem durch Christi Welterlösung zu gründenden Himmelreiche zu übertreffen, vielmehr verschwindet da diese vorchristliche Größe so, daß sie, obwohl keineswegs ein Nichts, — denn auch die gläubige Hoffnung im alten Testamente gab christlichen Charakter [2]) — der kleinsten Größe im Gottesreiche des neuen Testamentes nachstand. Ganz offenbar will Jesus hier, von Johannes redend, bei aller Größe desselben, dennoch eine gewisse Kleinheit desselben bezeichnen, und auf was Anders könnte zunächst diese Bezeichnung leichter bezogen wer-

---

1) Vergl. Maldonat Com. in quat. Evang. ad h. l.

2) Vergl. Justin d. Mart. Ap. I. 46. „οἱ μετά λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι.“ Ap. II. 8. Möhler Patrologie ed. Reithm. I. 220. Dial. c. 45.

den als auf das Vorhergehende, um dessenthalben sie eben von Jesus zur Sprache gebracht wird, und mit welcher der göttliche Meister gewissermaßen die Frage Johannis, trotz aller Prophetengröße, die er in seinem Ausrufe: „Sehet das Lamm Gottes" an den Tag gelegt hatte, als eine in seiner gegenwärtigen, noch außergottesreichlichen Stellung entschuldiget wissen will. Denn daß Johannes selbst und für sich, nicht wie man gewöhnlich feststellt, um der Jünger willen, diese Frage an Jesus gestellt hatte, sagt nicht blos der Umstand, daß im Contexte gar keine Veranlassung zu dieser Vermuthung da ist [1]), sondern auch die im obigen zweiten Puncte directe an Johannes gerichtete Antwort, und die im dritten Beachtungspuncte directe und alleinige Berücksichtigung Johannis. Es sahen dieses auch schon ältere Exegeten gut ein; allein sie ließen Johannes selbst, oder um der Jünger willen, nicht als zweifelnd an Jesu Messiaswürde, sondern blos darum fragen: ob er sterben und in die Vorhölle hinabsteigen werde. Was kann zu dieser Vermuthung berechtigen? — Johannes frägt offenbar selbst! Aber warum frägt Er? Er frägt, wie aus der Beachtung des ersten Punctes folgt, veranlaßt durch die von seinen Jüngern ihm in den Kerker gebrachten Nachrichten über die Werke und das Wirken Jesu. Allein da frägt Maldonat nach dem Vorgange vieler Andern: „Quae opera? miracula. An miracula Christi in dubitationem adduxissent eum?" — Allerdings werden in Johannes, der ja Jesum schon kannte, und sich als Prophet über Ihn öffentlich ausgesprochen hatte, diese Werke keine Zweifel, sondern vielmehr eine Bestätigung hervorgerufen haben. Oder war es eine trübe, über den lange gefangengehaltenen Johannes hereingebrochene Kerkerstunde, welche ihm jene Frage auf die Lippen legte [2])? Schwerlich dürfte es eine solche gewesen sein; denn eben die von seinen Jüngern ihm zugebrachte Nachricht dürfte nicht anders als nur sehr erhebend und kräftigend auf ihn gewirkt haben. Und sollten wirklich

---

[1]) Das Paulinische (2. Cor. 11, 29): „quis infirmatur, et ego non infirmor," beweist beim sonstigen Abgange aller Vermuthungsgründe, gar nichts.

[2]) Vergl. Olshausen: Biblischer Commentar. 1. B. S. 345—347.

seine Jünger noch nicht im vollen Besitze des Glaubens an Jesu Messiaswürde gewesen sein, würde bei dem großen Gewichte solcher Nachrichten von Jesu Wirken, nicht das kräftige Wort des Johannes selbst das entscheidende Gewicht in die Wagschale gelegt und in ihnen den Glauben zur hellen Flamme gebracht haben? — Offenbar geht die Frage von Johannes aus, Zweifel kann sie unmöglich hervorgerufen haben; denn der Jünger Botschaft über Jesu Wirken kann nur, wenn man auch in Johannes den Propheten und den Menschen unterscheiden wollte, bestätigend und den Glauben kräftigend wirken. Nicht jeder Frage liegt ein beängstigender Zweifel zu Grunde, und nicht jede tiefere Ueberzeugung und Begründung nimmt da ihren Ausgang von einem Zweifel, wo man in fragender Form und Weise beginnt, obwohl Faulheit und Trägheit im Denken gerne solch' eine Frage mit dem Namen „Zweifel" brandmarkt. Was also war es, was den Johannes beim Hören der Wunderthaten Jesu zur Absendung zweier Jünger mit einer Frage an Jesu vermochte? Ist der Zusatz zur directen Antwort Jesu an Johannes v. 6. „Selig, der sich an mir nicht ärgert" nicht ohne spezielle Beziehung da, und hat die Nachrede Jesu über Johannes v. 11. „Für wahr! ich sage euch, kein größerer vom Weibe geboren als Johannes der Täufer ist erstanden; doch ist er kleiner als der geringere in Gottes-Reiche" — etwas Entschuldigendes für ihn, so dürfte es sich doch herausstellen, daß der Frage, obwohl nicht aus des Zweifels Grunde auftauchend, etwas zu Grunde liege, was bei aller sonstigen Prophetengröße, wie sie selbst Jesus so scharf hervorhebt, dennoch in menschlicher Unvollkommenheit oder Schwäche, sei es der Erkenntniß oder des Gemüthes, seinen Erklärungsgrund findet. Daß mit Annahme solcher Menschlichkeit weder die Idee des Prophetenthums noch die historische Erscheinung desselben, auch bei aller persönlicher Heiligkeit, in Widerspruch komme, dürfte so ziemlich naheliegen. Noch steht Johannes nicht im Reiche Gottes durch Christus wieder gegründet, noch ging nicht unter blutig die Sonne der Gerechtigkeit über Golgotha! Ob Johannes nebst den Werken, über die ihm die Botschaft seiner Jünger berichtete, auch noch andere anderer Art erwartet hatte, derenthalb das fragende Wort sichere Kunde er-

heischte, ob er sich nicht daran stieß, daß das Lamm Gottes, das er selbst verkündet hatte, nicht alsobald zur Schlachtbank geführt worden war [1]), oder ob er durch diese öffentlich gestellte Frage nicht, nachdem er von dem öffentlichen Auftreten Jesu gehört hatte, eine bestimmte und öffentliche Selbsterklärung Jesu erzielen wollte, ob überhaupt die Frage nicht (nach Jac. 1, 12.) vielmehr ein lautes Zeichen eines im Innern errungenen Sieges sei, — das speziell zu bestimmen, — ist weit schwerer, als aus Jesu Antwort und Nachrede zu errathen: daß ein subjectiver Standpunct sie hervorgerufen hat, der jedoch eher was immer anderes, als marternder oder beängstigender Zweifel gewesen sein muß, ja dieser durchaus nicht gewesen sein kann bei Johannes, der die Wundertaufe am Jordan verrichtete und des Vaters Zeugniß vom Sohne hörte, der noch weit eher das begeisternde Wort des Philippus ausrufen konnte: „εὑρήκαμεν."

Es herrschte zwischen Jesus und Johannes im äußeren Wesen und in der ganzen Art zu lehren und zu handeln ein fühlbarer Unterschied. Siegende Milde und anziehende Freundlichkeit verkärten ganz Jesum. Strenger Ernst und Feuereifer umgab den Täufer der Wüste. Der Lobspruch Jesu über den Größten vom Weibe geboren, verschlingt sich unvermerkt in den Tadel seiner Zeitgenossen. Die Erkenntniß der eigenen Thorheit soll in den Anwesenden jedes anmaßende Urtheil über einen Höhern niederschlagen. Jesus erklärt, man thue sehr Unrecht daran, Dieß oder Jenes bei Johannes anstößig zu finden, z. B. dessen Strenge im Leben und Lehren. Durch Beides sich vor der übrigen Welt zu unterscheiden sei des Täufers Bestimmung. Was Gottes Geist von ihm schon vor Jahrhunderten geweissagt, daß er dem Messias unter dem Volke Bahn brechen werde, das habe er pünctlich erfüllt und darum sei er über alle Zeitgenossen erhabener Prophet. Doch sei er eben nur Vorläufer.

Empörend mußte es für Jesum sein, zu bemerken, wie gerade die im Volke den Ton angebenden Gesetzlehrer, welche Jesu Beneh-

---

[1]) Der Ernst des Wirkens und die Glut des Eifers lassen bei Johannes solch' einen Gedanken nicht als einen ganz unmöglichen erscheinen.

men so angelegentlich tadelten, auch dem Johannes, der des Gesetzes Buchstaben genauer nachkam, keine thätige Huldigung leisteten. Bei jener Gelegenheit, wo er einmal über den Täufer zu reden veranlaßt war, deckte Er auch diese Blöße seiner Feinde auf, zeigend, wie die Ursache ihrer Abneigung so wenig in Jesu als in Johannes, sondern in ihrer eigenen Verderbtheit und schon vorhergehenden Entschiedenheit, ihre Art und Weise nicht zu ändern, liege. Der Wille, welcher sich für die Sünde entscheidet, die Leidenschaft, die einmal zur Gebieterin sich erhoben, finden überall Tadel und Ausflucht; die Tugend müßte zum Laster werden, um diesen Willen, diese Leidenschaft für sich zu gewinnen.

Wie die Tugenden so sind auch die Laster geselliger Natur. Die Bosheit nimmt die Verleumdung zu Hilfe, und diese kann ohne Lüge und Betrug nichts zu Stande bringen. Johannes und Jesus waren von der herrschenden Judenpartei auf das entschiedenste gehaßt worden. Um diesem Hasse durch die Volksstimmung Nahrung zu geben und Nachdruck, muß Beider Charakter verschrieen werden. Die beispiellose Selbststrenge des Einen und die ganz ungemeine Menschenfreundlichkeit des Andern geben den Stoff dazu; denn vor dem Geifer der bösen Zunge ist auch das Heilige nicht genug geschützt. Der Eine muß denn ein Wahnsinniger, ein vom Teufel beherrschter, der Andere ein Schlemmer sein. Es bedarf nur eines kecken Mundes, der mit Zuversicht diese Lästerungen ausspricht, und es wird an Leichtgläubigen nicht mangeln. Wenn der gemeine Mann aus dieser Geschichte entnimmt, wie gewissenlos und unverschämt man von jeher der großen Menge mitspielte, wie sollte er da nicht mißtrauisch werden gegen jeden Tonangeber, der das Urtheil seiner Zuhörer in Anspruch zu nehmen versucht! Nichts ist leichter als Partei zu nehmen, aber auch nichts gefährlicher, nichts schädlicher. Man sehe mehr auf die Handlungen und auf das Leben der Menschen, als auf ihre Worte, und folge dann mehr seinem natürlichen Gefühle, als dem klügelnden Verstande, wenn es auf den schuldigen Beifall ankommt. Parteimachen und Parteiwesen ist eine arge Schattenseite der Gesellschaft. Das Pharisäervolk verstand es meisterlich, und suchte damit seine Blößen zu decken. Das Gewicht der

Partei muß die innere Leichtigkeit und Gehaltlosigkeit ersetzen. Intrigue ist das Mittel seiner Bewegung und der Hebel seiner Activität. Jede Sache, auch die beste, verliert ihren Werth als Parteisache, die wohl einige Siege zu erringen weiß, aber in der Regel mit schimpflicher Niederlage verendet. Pharisäismus war durch und durch Parteiwesen, und auf welchem Religionsgebiete immer dies Otterngezücht mit gekrümmtem Rücken und verzogenem Angesicht auftaucht, verdirbt es mit seinem giftigen Hauche, wie der sengende Ostwind, die grünende Saat eines gottgefälligen Lebens.

Dr. und Prof. Scheiner.

9.

Die abyssinische Kirche.

Einleitung.

Mitten unter Heiden und Muhamedanern hat sich an der östlichen Küste Afrikas, da, wo dieser Welttheil von Asien nur durch die Meerenge von Bab-el-Mandeb getrennt ist, ein Volk im Christenthume erhalten, wie eine grünende Oase umgeben von einer ungeheuren Sandwüste. Die Alten nannten dieses Land Aethiopien, jetzt heißt es Habesch oder Abyssinien. Dieses christliche Reich, einst groß und mächtig, geht übrigens seit zwei Jahrhunderten seinem sichtlichen Verfalle entgegen. Von rohen Barbarenhorden, die sich von Süden aus mitten in das Reich eingedrängt haben, von den sogenannten Gallasstämmen fortwährend bedrängt, verwildert das einst geistig viel höher gestandene Volk zusehends. Das dortige Priesterthum erscheint durchaus nicht der Aufgabe gewachsen, den politischen und sittlichen Verfall abzuwenden. Da es seit der Mitte des 5. Jahrhunderts das Christenthum nur in der häretischen Form des Monophysitismus besaß, versiegte ihm die göttliche Lebenskraft der christlichen Religion mehr und mehr. Volk und Priesterthum begreift das Christenthum nicht als die Religion im Geiste und in

der Wahrheit, sondern fast nur als einen Complex äußerer religiöser Ceremonien und Satzungen. Zudem ist das abyssinische Kirchenthum nicht einmal das reine monophysitische, sondern ein von jüdischen Elementen sehr stark durchsäuertes Christenthum, wodurch eben die obenerwähnte irrige Vorstellung der Abyssinier von dem Wesen der Religion nicht wenig gefördert wird. Da so diesem Volke der Geist des Christenthums mehr und mehr fremd, die Religion zur bloßen Form geworden ist, so ist es von Vornherein sehr wahrscheinlich, daß für den Fall, als nicht neue Lebenselemente in diese Kirche hineingebracht werden, dasselbe nicht einmal dem in Europa und Vorderasien schon zerfallenden Muhamedanismus auf die Dauer kräftigen Widerstand zu leisten im Stande sein dürfte.

Abyssinien bildet dermalen keinen starken einigen Staat mehr, da der Negus zum Schattenkaiser herabgesunken ist. Die Statthalter der Provinzen haben sich in das Kaiserreich getheilt, so daß dermalen drei Hauptreiche bestehen, das von Tigré, von Gondar und Schoa und nebstdem viele kleinere Fürstenthümer. Die südlichen Provinzen sind von den Gallasstämmen ganz abgerissen und stehen unter Häuptlingen dieser Stämme. Auch in die nördlichen Reiche Gondar und Tigré sind die Gallas eingedrungen, und bilden dort eine beträchtliche Minderheit der Bevölkerung, besonders in den Städten. Sie bekennen sich zu zwei Drittheilen zum Islam. Diesem Umstande ganz vorzüglich, wohl aber auch ihrem größern Unternehmungsgeiste und ihrer eigenen Thätigkeit verdanken sie es, daß aus den Händen der Eingebornen in die ihrigen fast ausschließlich der gesammte arabisch-abyssinische und ägyptisch-nubisch-abyssinische Handel übergegangen ist. Während die Bevölkerung sichtlich verarmt, werden die Gallas immer wohlhabender und mit ihren Reichthümern steigt tagtäglich ihr politischer Einfluß. Bereits ist es dahingekommen, daß einer der Ihrigen Ras-Ali Majordomus des Negus geworden ist, und als solcher seine Obermacht in den Fürstenthümern Tigré, Semiehn, Lasta, Walkait, Takadeh, Bedjemder, Gojam, Agomnedir und Schoa zur Anerkennung gebracht hat. (Vgl. Allgem. Augsb. Zeitung Nr. 71. Beilage Correspondenz aus Kairo Februar 1852.) Ras-Ali ist wohl um der Stellung willen, die er jetzt inne hat, zum abyssinischen

Christenthum übergetreten, da nach den Landesgesetzen nur ein Christ Fürst werden kann, aber er ist im Herzen Muselmann geblieben und benützte bisher sein Vezirat dazu, dem Schattenkaiser Abdi-Saluh entweder willenlose Geschöpfe, oder gar geheime Anhänger Mohameds für die obersten Militär- und Civilstellen in Vorschlag zu bringen. Ubié in Tigré, Toko-Brille in Amhara und Berci-Gono in Gojam sind fast die einzigen Häuptlinge, die noch dem Einflusse der Muselmänner einigen Widerstand entgegensetzen. (So berichtet Massaja. Heft 6. der Jahrbücher für Verbreitung des Glaubens. Jahrg. 1851.)

Mehrfach hat zwar die abendländische Kirche versucht, das christliche Abyssinien in lebendigen Verband mit sich zu bringen und auf diese Weise demselben zur Wiedergeburt zu verhelfen. Vor einigen Jahren hat ein neuer dießfälliger Versuch begonnen, und von seinem Gelingen oder Mißlingen wird es wahrscheinlich abhängen, ob das äthiopische Volk zu einem neuen Leben ersteht, oder aus der Reihe christlicher Völker verschwindet. Um hierüber ein muthmaßliches Urtheil sich zu bilden, ist es vor Allem nöthig, daß man den jetzt herrschenden Lehrbegriff der abyssinischen Kirche, die gegenwärtige Beschaffenheit ihres Cultus und ihre jetzige Verfassung und Disciplin kennt und dann, daß man die frühere Geschichte dieser Kirche sich vor Augen hält, namentlich mit den im 16. und 17. Jahrhunderte angestellten Vereinigungsversuchen von Seite der abendländischen Kirche sich näher bekannt gemacht hat. Im Zusammenhalte dieser beiden Momente mit den neueren Leistungen und Erfolgen wird sich dann von selbst herausstellen, zu welchen Hoffnungen diese letzteren berechtigen.

Damit zerfällt dieser Aufsatz von selbst in 2 Artikel, wovon der erste: Ueber Lehre, Verfassung und Cultus der abyssinischen Kirche handelt, der zweite die Geschichte dieser Kirche enthält.

Erster Artikel.

Lehre, Verfassung und Cultus der abyssinischen oder äthiopischen Kirche.

Quellen. Jobi Ludolfi historia Aethiopica, Francofurti 1681 folio. — Oertel, theologia Aethiopum ex liturg. fidei confessione, Wittembergae

1746. — James Bruce: Travels into Abyssinia 8. T. Edinburgh 1790. — Gobat, Nachrichten über die Kirche in Abyssinien, im Basler Missionsmagazin 1834 Heft 1 und 2. — Gregorii Theologia Aethiopica, in Joannis Alberti Fabricii: salutaris lux Evangelii, Hamburgae 1731 pag. 716 seq. — Bericht des Missionärs Isenberg in der Berliner allgemeinen Kirchenzeitung 1841 Nr. 7. — Missale Alexandrinum S. Marci, in quo Eucharistiae omnes antiquae ac recentes ecclesiarum Aegypti, Graecorum, Copt. Arab. et Syr. exhibentur; recensuit, latine convertit et illustravit Assemanus, Romae, 1754 quart. Liturgiarum orientalium collectio opera Eusebii Renaudotii Tom. I. Francofurti ad Moenum 1847. — Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche IV. Bd. II. Th. pag. 265 folg.

Wir dürfen es wohl als ziemlich allgemein bekannt voraussetzen, daß die äthiopische Kirche in jene Form des Christenthums eingegangen ist, welche dem echten und unverfälschten katholischen Glauben Eutyches und Dioscurus entgegensetzten, d. h. daß in Abyssinien der Monophysitismus herrscht oder jene Anschauung von dem Gottmenschen, gemäß welcher das Menschliche in Christus so sehr von dem Göttlichen verschlungen gedacht wird, daß man nicht von zwei Naturen, einer menschlichen und einer göttlichen, sondern nur von einer Natur des menschgewordenen Gottes sprechen könne und dürfe. Wie sehr übrigens die Lehre der äthiopischen Kirche in dieser Beziehung vom wahren katholischen Glauben abwich, so hielten doch ihre Theologen von jeher an dem katholischen Lehrstücke von zwei Erkenntnißquellen der göttlichen Offenbarung, Schrift und Tradition, fest und es haben daher auch die äthiopischen Gotteslehrer das Bedürfniß gefühlt, die Wahrheit ihres Glaubens durch Belege aus der apostolischen und kirchlichen Tradition, besonders der vier ersten Jahrhunderte, festzustellen. So entstand eine Sammlung von theils echten, theils unechten Väterstellen, die Hauptquelle und der Ausgangspunct für alle theologischen Versuche späterer Zeit, Haimanota Abaun (Glaube der Väter) benannt, von welchen, nebst andern Manuscripten, der protestantische Missionär Isemberg ein in einem großen Quartbande bestehendes Exemplar nach Berlin eingesandt hat [1]). Dieses Werk ist wohl ursprünglich in der koptischen

[1]) Ein prachtvolles Exemplar dieses bei den Aethiopiern im symbolischen Ansehen stehenden Werkes fand de Jacobis im abyssinischen Kloster Gund-

Sprache verfaßt, von da ins Arabische, und aus diesem in die äthiopische Sprache übersetzt worden. Die ursprüngliche Abfassung in der koptischen Sprache erklärt sich nämlich sehr gut aus der Abhängigkeit der äthiopischen Theologie von der koptischen, und aus dem Umstande, daß die Bischöfe, Abuna's, der äthiopischen Kirche stets koptische Geistliche waren. Es werden in diesem Buche hauptsächlich die Lehren von der göttlichen Dreieinigkeit, der Menschwerdung Christi, und von dem gegenseitigen Verhältnisse der beiden Naturen in Christo abgehandelt. Uebrigens ist dieses Buch, wie schon angedeutet worden, ein Aggregat von angeblichen und wahren Aussprüchen verschiedener Apostel, falschen und echten Citaten aus den Kirchenvätern und kirchlichen Symbolen. Den Anfang machen echte und erdichtete Aussprüche der Apostel, insbesondere des Paulus und Jacobus, der 7 ersten Diakone und der 72 Jünger. Dann folgen διδασκαλία, oder apostolische Constitutionen, Aussprüche des Irenäus, Atiphos von Byzanz, Dionysius Areopagita, Ignatius, Gregorius Thaumaturgus, Gregorius Photistes, Alexander von Alexandrien, das nicänische Symbolum nebst Bemerkungen, Stellen des Athanasius, Basilius des Großen, Gregors von Nyssa, und mehrerer abendländischer Väter. Die Schriften des alten und neuen Testamentes besitzen die Abyssinier in der alt-äthiopischen oder Gheez-Sprache [1]), sie nehmen nicht nur die protocanonischen, sondern auch

---

guendié. Dieses Exemplar ist deshalb merkwürdig, weil es ein bestimmtes Zeugniß von ursprünglicher Uebereinstimmung der älteren äthiopischen und wohl auch koptischen Kirche mit der lateinischen im Lehrpuncte vom heil. Geiste enthält. Justin de Jacobis erzählt nemlich, daß er bei einer von einem gewissen Burlos verfaßten Stelle dieser äthiopischen Universaltheologie, handelnd von dem Ausgange des heil. Geistes noch recht gut das Wort Wawald (filioque) lesen konnte, das eine spätere Hand aus dem Text ausgemerzt habe. (Vgl. 5. Heft der Jahrbücher der Verbreitung des Glaubens vom J. 1849.)

[1]) Von den A. T. sind nun einzelne Bücher in der äthiopischen Uebersetzung in Druck erschienen, am frühesten das Psalterium und Canticum Canticorum durch den Kölner Propst Johann Potken Rom 1513. Die erste Ausgabe des äthiopischen neuen Testamentes veranstalteten drei äthiopische Geistliche Tesfa-Sion, Tensea-Wald und Zaslaski zu Rom 1548 u. 1549.

die deuterocanonischen Bücher an, und zählen außer diesen unsern heiligen Büchern auch noch das bei ihnen in einem äthiopischen Manuscripte von Richard Laurence entdeckte, und aus dem Aethiopischen ins Englische übersetzte Buch Henoch unter die canonischen Schriften, wie sich denn bei ihnen auch andere alte apokryphische Schriften, z. B. ascensio Isaiae vatis und das 4. Buch Esra, gleichfalls von Laurence zu Oxford 1819—20 in lateinischer Sprache herausgegeben, gefunden haben [1]). Die Abyssinier sind in der Lehre von Christus Monophysiten, und verwerfen daher die Beschlüsse der chalcedonensischen Synode. Doch finden unter ihnen noch innerhalb der Gränzen monophysitischer Anschauung dogmatische Gegensätze statt, namentlich über die Beziehung, die dem neutestamentlichen Ausspruche: „Christus sei mit dem heiligen Geiste gesalbt worden,“ zur Lehre von der Einen Natur Christi, indem dieser Ausspruch für die eutychianische Irrlehre ein großer Stein des Anstoßes ist, zu geben sei. Die Einen suchen die monophysitische Lehre von der Person Jesu mit diesem Ausspruche dadurch in Einklang zu setzen, daß sie behaupten, durch die Salbung mit dem heiligen Geiste, von welcher die heilige Schrift spreche, sei nichts weiter gesagt, als daß das Göttliche in Christus mit dem Menschlichen sich ganz und gar vereinigt, jenes dieses ganz und gar durchdrungen habe. So lehrt man in Tigré. Eine zweite Meinung ist die, daß mit dem betreffenden neutestamentlichen Ausspruche nichts anders ausgesagt werde, als durch den heiligen Geist sei in Christo die Union des Göttlichen mit dem Menschlichen bewirkt worden. So lehrt man in Gojam und Lasta. Die 3. Meinung geht dahin, daß der Mensch Jesus, obwohl von seiner Em-

---

[1]) Zu dem neuen Testamente rechnen die Aethiopier auch die apostolischen Constitutionen und Canonen, letztere 56 an der Zahl, indem von den 85 der griechischen Recension mehrere in einen zusammengezogen wurden. Ein in der Vatikana aufbewahrtes Manuscript dieses die apostolischen Constitutionen und Canones umfassenden äthiopischen Werkes ist Senodas (σύνοδος) überschrieben, und enthält noch überdies die Canones der Concilien von Ancyra, Cäsarea, Nicäa, Gangrä, Antiochien, Laodicäa und Scardini. Auch besitzen die Abyssinier ein eigenes Martyrologium Senkasar (συναξάριον) genannt.

pfängniß an mit der Gottheit vereinigt, dennoch den heiligen Geist auf dieselbe Weise, wie die übrigen Menschen als eine Gabe des Vaters empfangen habe, um als Mensch das Erlösungswerk vollbringen zu können, weßhalb diese Theologen den Schluß ziehen: die Salbung mit dem heiligen Geiste sei als eine dritte Geburt zu betrachten. Wir sehen hieraus, daß die monophysitische Irrlehre selbst sich mitunter aufgegeben zu haben scheint; denn die erwähnte 3. Ansicht läßt sich doch offenbar mit der Annahme einer einigen gottmenschlichen Natur nicht vereinigen, sondern erhält nur dort eine vernünftige Stellung, wo die Lehre von einer doppelten Natur, göttlicher und menschlicher Natur, in Einer Person festgehalten wird. Da nach der Relation Gobat's diese letztere Ansicht mit Ausnahme von Tigré, Gojam und Lasta in allen abyssinischen Provinzen vorherrscht; so ist in dieser Lehransicht ein Anknüpfungspunct zur Verständigung der Aethiopier mit der katholischen Kirche gegeben. Die Aethiopier stimmen mit den Katholiken, außer den übrigen Lehrpuncten, in welchen alle häretischen orientalischen Gemeinden die unverfälschte Kirchenlehre erhalten haben, auch in der Lehre von dem purgatorium überein. Nur ist diese Lehre nicht so scharf und bestimmt gefaßt, wie in der abendländischen Kirche. Nach äthiopischen Lehrbegriffen wird angenommen, daß alle Menschen, mit seltenen Ausnahmen, sterbend zum Hades fahren, aus welchem von Zeit zu Zeit mehrere der Erzengel Michael ins Paradies trägt, was theils in Anbetracht der vorhergegangenen eigenen guten Werke, theils durch die Opferfürbitte der Priester, und die verdienstlichen Thaten der Verwandten bewirkt wird. In Betreff der Sacramente wird noch unten bei der näheren Auseinandersetzung des Cultus die Rede sein.

An der Spitze der ganzen äthiopischen Kirche steht ein Bischof, dessen abyssinischer Name Abuna (unser Vater) ist [1]). Er residirt in der Hauptstadt Gondar, und zwar in dem Quartiere: Etsche Ghebeth, welches als unverletzliche Freistätte gilt. Bei erfolgter Erledigung

---

[1]) Nach Renaudot: Dissertatio de Patriarcha Alexandrino pag. 418. Liturg. oriental. hatte einst der abyssinische Abuna das Recht, 7 Bischöfe zu weihen, weshalb er in den Urkunden auch den Titel Metropolit führt.

des abyssinischen Bischofstuhles geschieht die Anzeige davon Seitens des Kaisers bei der koptischen Geistlichkeit in Kairo, und diese nimmt sodann unter Leitung ihres Patriarchen die Wahl des Nachfolgers vor, welche gewöhnlich auf einen Laien niederen Standes fällt. Man fragt denselben, ob er Abuna in Abyssinien werden wolle? und läßt auch seine Verneinung als gutes Zeichen gelten. Man sperrt ihn ein, und zwingt ihn durch Hunger zur Einwilligung, unterrichtet ihn dann in den Dogmen der koptischen Kirche, ertheilt ihm die bischöfliche Weihe, und schickt ihn mit Pomp nach Abyssinien. Der Abuna ordinirt durch Händeauflegung, anblasen und bekreuzen [1]) alle Geistlichen, und auch andere Personen, selbst Kinder, damit sie, was sonst den Laien verwehrt ist, den Chor in der Kirche betreten, und das Abendmahl in demselben empfangen können. Der Abuna ist übrigens dem Könige in Jurisdictionssachen untergeordnet, in welchen dieser eine wahrhaft unumschränkte Gewalt hat. Seine Einkünfte hat der Abuna von den Ordinationen und dem Ertrage gewisser ihm angewiesener Ländereien. Unter ihm sind noch verschiedene Stufen von Geistlichen: Oberpriester, mit den Erzpriestern der alten Kirche vergleichbar, Schriftgelehrte und gewöhnliche Priester. Der Unterricht in der profanen und in kirchlichen Wissenschaften wird größtentheils von den Mönchen ertheilt. In Abyssinien begreift man unter dem Namen Deben höhere und mittlere Schulen, Collegien und Akademien. Volksschulen gibt es nicht. Keine einzige Lehranstalt steht unter der Leitung eines Laien. Jede ist an eine Kirche oder ein Kloster angebaut. Wenn an irgend einer Schule die Geistlichen und Mönche nicht ausreichen, werden Gemeine Debtari, d. h. vom Kaiser ernannte

---

[1]) Daß bei den Ordinationen der abyssinischen Presbyter und Diakone die Händeauflegung nicht unterlassen wird, ist, obgleich Isenberg und Gobat a. o. a. O. darüber schweigen, schon deshalb anzunehmen, weil in allen orientalischen Ordinationsformularen und besonders in dem von Renaudot mitgetheilten Ritus ordinationis Alexandrini Jacobitarum patriarchae die Handlung der Händeauflegung als die sacramentalische sich hingestellt findet. Der Ritus des Anblasens scheint übrigens ein der äthiopischen Kirche eigenthümlicher zu sein, da er in dem erwähnten koptischen Formulare nicht vorkommt.

Lehrer berufen. Die Leitung der Schule bleibt aber auch in solchen Fällen einem Geistlichen oder Mönche. Der Unterricht wird unentgeldlich ertheilt und die Schule d. h. das Kloster und die Kirche, mit welcher die Lehranstalt verbunden ist, muß die Lehrer bezahlen. Die Besoldung ist sehr gering. Wenn sie hoch kommt, so besteht sie jährlich in 24 Maß Frucht fünfzig Pfund schwer und in vier Amulien einem Geldstücke, das ungefähr einen halben Thaler an Werth hat. Unglaublich ist es, welchen Entbehrungen ein Jüngling ausgesetzt ist, bis er in diesen Schulen stufenweise zum Ziele gelangt. Ohne davon zu sagen, daß er während der Lehrzeit der Famulus seines Meisters ist, muß er Eltern und Vaterland verlassen, ohne andere Nahrung auf der Reise als Erbsen, die er in einem groben Sacke auf den Schultern trägt; und hat er seine Studien vollendet, so muß er noch sein Brot erbetteln. Auch dauert die Lehrzeit sehr lange. Während sieben Jahre lernt er dem Ziema oder Kirchengesang, neun Jahre muß er in dem Suasno oder der Grammatik zubringen, vier über den Chanien oder der Dichtkunst und zehn über den Chedusan-Mezahft d. h. den Büchern des alten und des neuen Testamentes. Das bürgerliche und canonische Recht, die Sternkunde und die Geschichte bilden einen höheren Unterricht, der noch viele Zeit erfordert, weßwegen auch nur wenige den Muth haben, diese Wissenschaften zu erlernen, doch wird bei all' diesem Studium wenig Nützliches gelernt, ausgenommen bei der Lesung des heiligen Schriften. In Betreff der Schriftgelehrsamkeit ist nach dem Urtheile des Lazaristen de Jacobis, dem wir die meisten dieser Notizen verdanken, selbst ein gemeiner Debtari einem europäischen Gelehrten weit über legen. (Vgl. Heft 5. der Jahrb. der Verbr. des Glaubens 1849.) Bei den Kirchen gibt es auch weltliche Vorsteher, welche deren weltliche Angelegenheiten besorgen, und selbst Streitigkeiten der Geistlichen richten. Die Weltgeistlichkeit ist nicht blos sehr unwissend, so daß Männer von einiger Einsicht sich schämen, Priester zu werden, sondern auch sehr gewinnsüchtig. Jeder Priester kann verheirathet bleiben, falls er nach bereits eingegangener Ehe um die Ordination nachsucht. Nach der Weihe darf er nicht mehr heirathen. Die dienstthuenden Diakonen sind fast sämmtlich Kinder. Alle Geistlichen tragen beim Ausgehen

ein Kreuz in der Hand, welches sie zum Küssen darreichen, haben aber sonst in ihrer gewöhnlichen Kleidung nichts Unterscheidendes. Es gibt auch Mönche, welche, mit Ausnahme des Abtes, meistens verheirathet sind; sie leben nicht in eigentlichen Klöstern, sondern in einzelnen um eine Kirche gereihten Häusern. Sie nähren sich und ihre Familie von Ackerbau und haben nur die Pflicht, gewisse Gebete und Psalmen herzusagen, so daß sie nur das Leben ascetischer Landleute führen. Indessen unterwerfen sich einzelne Mönche auch einer strengeren Disciplin. Es gibt zwei verschiedene Mönchsorden. Der Eine ist der des heiligen Tecla, dessen Oberhaupt, Itchegne genannt, im Range gleich nach dem Abuna folgt, und zu Bedjamder residirt; der andere nennt sich nach dem heil. Eustathius, und sein Oberhaupt ist der Superior des Klosters zu Mahelar-Selasse.

Die Kirchen bestehen in zwei hintereinander liegenden, fast ganz dunklen Zimmern, welche durch Flügelthüren verbunden sind. Das Ganze ist mit dem gewöhnlichen konischen Strohdache überdeckt, und von einer Gruppe von Juniperusbäumen umgeben, welche den dabei befindlichen Gottesacker beschatten. Die beiden Abtheilungen der Kirche erinnern an das Heilige und Allerheiligste des jüdischen Tempels, und der Kirchhof stellt den Vorhof vor. Einige kleine Hütten in der Nähe der Kirche beherbergen die Priester. Alles zusammen ist mit einer Mauer umgeben; die Schuhe werden vor dem Kirchhofe ausgezogen, sind dabei aber der Gefahr ausgesetzt, von den Priestern gestohlen zu werden. In der vordern Abtheilung des Gebäudes versammeln sich die Leute, nachdem sie bei dem Eintritte die mit schreckhaften kolossalen Engelsfiguren (die Cherubim mit dem feurigen Schwerte?) bemalten Kirchenthüren andächtig geküßt haben. Frauen, deren Ehe nicht unter religiösen Ceremonien eingesegnet worden, und diese machen die Mehrzahl aus, dürfen nur den Kirchhof (Vorhof), nicht die Kirche (das Heilige) betreten. In Abyssinien werden nämlich die Ehen sehr oft getrennt, selbst gegen die ausdrücklichen Gesetze der äthiopischen Kirche, und solche getrennte, entlassene Frauen, wenn sie wieder einen andern Mann ehelichen, werden ohne Zweifel, mit Rücksicht auf eine mosaische Stelle, Deuter.

24, 1. seqq, als unrein erachtet, und dürfen daher das Heilige nicht betreten, indem an jener Stelle gesagt wird, daß der Ehemann, nachdem die entlassene Frau einen andern geehelichet, dieselbe nicht mehr aufnehmen dürfe, weil sie unrein geworden. Die Versammlung steht in der Kirche meistens auf Krücken gelehnt, oder sitzt oder kniet auf der Erde. Durch die offenen Flügelthüren des Allerheiligsten erblickt man den Tabot, oder die durch eine viereckige hölzerne Tafel vorgestellte Bundeslade, welche mit ihren kleinen Säulen aus Holz auf einem tischähnlichen Altar aufliegt und auf welcher man Brot und Wein zum heiligen Abendmahle consecrirt. Mehrere Geistliche in zerlumpten Kleidern umgeben sie, jeder mit einer brennenden Wachskerze, außerdem noch Einer mit einer Schelle, ein anderer mit einem Rauchfaß versehen. Die Kirchen sind voll auf Pergament gemalter Bilder, welche am gewöhnlichsten den heiligen Georg mit dem Drachen, und den heiligen Demetrius mit dem Löwen vorstellen. Zu der Zahl ihrer Heiligen gehört auch ein heiliger Pontius Pilatus mit seiner Frau, ein heiliger Bileam und ein heiliger Simson. Halberhabene Arbeit findet man in den Kirchen nicht, weil dieß für Götzendienst geachtet wird, Glocken sehr selten. Ihre Stelle vertreten zwei Steinplatten, welche aufeinander geschlagen werden. Der Gottesdienst besteht in Vorlesungen aus dem neuen Testamente in der dem Volke, und bis auf das Lesen auch meistens den Priestern, fremden alt-äthiopischen Sprache und in der Verrichtung der von den Kopten überkommenen Liturgie gleichfalls in der Gheezsprache. Die Predigt ist nicht gebräuchlich. Zum heiligen Abendmahle wird gesäuertes Brot verwendet, welches in einem Ofen hinter der Sacristei vor dem Gebrauche gebacken, und mit einem doppelten Kreuze bezeichnet wird. Nur die Priester genießen es täglich; sonst sind es meistens nur Kinder und alte Leute, welche zur Communion hinzugelassen werden. Zur Austheilung müssen wenigstens 5 Priester gegenwärtig sein; die Vornehmeren empfangen größere Stücke von dem Brote, und den Geringeren wird bisweilen zugleich ein Almosen gereicht. Am grünen Donnerstag wird ausnahmsweise ungesäuertes Brot genommen. Der äthiopische Priester und Mönch Tecla Maria, der über die Eigenthümlichkeiten des abyssinischen Cultus Ende des 16.

Jahrhunderts vor einer Cardinalscongregation Aufschlüsse ertheilte, gab an, daß in mehreren Provinzen Aethiopiens der Gebrauch herrsche, den zur Eucharistie zu verwendenden Wein aus Trauben zu pressen, die an der Sonne getrocknet worden, nachdem die Trauben früher mit Wasser gereiniget worden. Hiemit übereinstimmend erzählen auch protestantische Missionäre, daß bei der Eucharistie Rosinenwein gebraucht werde. Es scheint übrigens, daß die protestantischen Missionäre, welche diesen Gebrauch als allgemein darstellen, das Particuläre generalisirt haben, oder es muß indeß der zu den Zeiten jenes abyssinischen Priesters noch nicht allgemeine Gebrauch den andern verdrängt haben. Die Consecrationsformel der abyssinischen Kirche ist nach Tecla Maria mit der lateinischen übereinstimmend (Accipite et comedite, hoc est corpus meum, u. s. w). Nach dem Berichte desselben eingebornen Priesters wird von den Aethiopiern als Minister des Opfers: einzig der Priester angesehen und als Wirkung die Nachlassung der Sünden betrachtet [1]). Alle Aethiopier, Laien und Cleriker, communiciren unter beiden Gestalten. Der Priester reicht das Sacrament unter der Gestalt des Brotes, und der Diakon den consecrirten Wein auf einem Löffel. Die Kinder werden nur einmal, und zwar am Tage der Taufe, in folgender Weise communicirt: der Priester taucht den Zeigefinger in den Kelch, und legt diesen dann in den Mund des Kindes. Diese Ceremonie der Berührung der Zunge mit dem Zeigefinger, jedoch ohne daß derselbe mit dem heiligen Blute mehr benetzt wird, wiederholt man bei den Kindern bis

[1]) Die communis Liturgia Aethiopum gibt nicht blos den Nachlaß der Sünden, sondern auch die Gnade des ewigen Lebens als Wirkung des würdigen eucharistischen Genusses an. Der Priester spricht unmittelbar vor der Communion: Corpus sanctum pretiosum vivum et verum Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, quod datur ad remissionem peccatorum et vitam aeternam suscipientibus illud cum fide. Sanguis sanctus, qui datur ad remissonem peccatorum et vitam aeternam etc. Daß Thecla Maria den Glauben der Aethiopier nicht entstellte, wenn er aussagte, in Abyssinien schreibe man den Einsetzungsworten Christi die Kraft der Verwandlung zu, wird sich bei Darstellung des Inhaltes des Canon universalis Aethiopum ergeben.

in das zehnte Jahr. Die Abyssinier haben für die heilige Opferhandlung (Korban) 12 liturgische Formulare (Kadas). Renaudot macht Tom. I. Liturg. oriental. p. 470. 10 derselben namhaft. 1) Die Liturgie der Apostel (auch Liturgia communis et Canon universalis Aethiopum) genannt. 2) Die nach unserm Herrn und Heiland benannte Liturgie. 3) Die der heiligen Jungfrau von Kyrakos, Erzbischof von Behnsa. Diese drei Liturgien sind der römischen Ausgabe des Aethiopischen Neuen Testamentes v. J. 1548 und 1549 als Anhang beigegeben im äthiopischen Texte und in einer lateinischen Uebersetzung, die aber nicht nur sehr fehlerhaft ist, sondern auch hie und da den Sinn des Textes absichtlich entstellt, weshalb Renaudot (Opere citato) eine neue sachgetreue Uebersetzung der vorzüglichsten Liturgie des sogenannten Canon universalis zu veranstalten für nothwendig erachtete. 4) Die Liturgie des Dioskorus, zu London 1651 von Wansleben äthiopisch und lateinisch edirt. 5) Die des heiligen Johann des Evangelisten, wie die folgenden, nur im Manuscript. 6) Die der nicänischen Väter. 7) Die Liturgie des heiligen Epiphanius. 8) Des heiligen Johann Chrysostomus. 9) Des heil. Gregor von Nazianz. 10) Des heiligen Jacob von Serug. Die Liturgie der Aposteln oder Liturgia communis steht im gewöhnlichen Gebrauch. Ihr erster beträchtlicherer Theil, von den Vorbereitungsgebeten bis zum Friedenskusse reichend, wird auch an den Tagen, wo die Opferhandlung nach einem der 11 andern Formulare verrichtet wird, in Anwendung gebracht, da diese nur auf den zweiten Theil der Liturgie berechnet sind. Deshalb hat man dieser Liturgia communis nicht mit Unrecht auch den Namen Canon universalis ecclesiae Aethiopum gegeben. Es liegt ihr die koptische Liturgie des heiligen Basilius zu Grunde und zwar sind die meisten Bestandtheile aus dieser entnommen. Sie ist übrigens weitläufiger, beobachtet hie und da eine andere Aufeinanderfolge, und enthält auch einige wenige Formeln, die den Aethiopiern eigenthümlich und aus den ältesten Zeiten zu stammen scheinen. Unter letztere scheint das an der Spitze der Liturgie stehende Responsorium zu gehören, das sehr sinnig aus Versen verschiedener Psalmen zusammengesetzt ist. (Ps. 5, 8. 9, 2. 137, 1. 131, 9. 50, 9. 10. 77, 24.). Die unmit-

telbar auf das Responsorium folgenden Gebete, zu sprechen über die heiligen Gefäße, im Besondern über die Patene, über den Löffel, mit welchem das heilige Blut gereicht wird und über das Tabot, erklärt Renaudot l. c. im Zusammenhalte mit dem Rituale des koptischen Patriarchen Gabriel für Weihegebete, die einzig der Bischof bei Consecration dieser heiligen Geräthe zu recitiren hat und daher bei dem gewöhnlichen Gottesdienste ausfallen. Die Messe der Aethiopier beginnt sonach mit der großen Prozession, bei den Griechen μεγάλη εἴσοδος genannt, die sich vom Credenztische (der griechischen τράπεζα τῆς προθέσεως), von dem Abendmahlselemente durch die Geistlichkeit unter Vortragung der Lichter abgehalten werden, zum Altare hinbewegt. Die **Oratio illationis donorum** und das auf die Vermischung des Weines und Wassers sich beziehende Gebet wird noch bei dem Credenztische gesprochen. Zum Altar gelangt, begrüßt der Priester das Volk mit den Worten: Friede sei mit Euch Allen, das Volk antwortet: und mit Deinem Geiste. Der Diakon ruft: Steht auf zum Gebete! Der Priester verrichtet sodann ein Danksagungsgebet für alle geistlichen und leiblichen Wohlthaten, die der Herr seinem Volke bisan erwiesen; worauf der Diakon das Volk zur Bitte um die Fortdauer des göttlichen Schutzes und um die Gnade der Sündenvergebung und des würdigen Genusses der heiligen Mysterien auffordert. Das Volk antwortet mit einem dreifachen **Kyrie eleison**, und der Priester prägt dieses in allgemeinen Ausdrücken gehaltene Flehen in bestimmt formulirter Fürbitte aus. Dann verrichtet er ein Gebet für diejenigen, welche sich an den Opfergaben betheiligt haben. Nun folgt die **Oratio mysticae oblationis**. Sie lautet: **Princeps Jesu Christe. . . . nunc rogamus et obsecramus benignitatem tuam . . . ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, . . . benedic sanctifica et purifica illos et transmuta hunc panem, ut fiat corpus tuum purum et quod mistum est in hoc calice sanquis tuus pretiosus fiantque nobis omnibus oblatio ad medelam et ad salutem animae nostrae et corporis.** Der Priester fleht sodann mit Bezugname auf die von dem Herrn der Kirche verheißene und verliehene Gewalt der Sündenvergebung den Vater der Erbar-

mungen für sich und alle Gegenwärtigen um Nachlaß aller wissentlichen und unwissentlichen Sünden an, und spricht darauf die Absolution in einer deprecatorischen Formel, die fast wörtlich der koptischen Liturgie des Basilius entnommen ist [1]). In dieser Formel ist der Glaube an die Gemeinschaft der Heiligen auf das bestimmteste ausgeprägt; denn nicht blos durch den Mund der heiligen Dreieinigkeit, sondern auch durch den Mund der heiligen Jungfrau, der Propheten, Aposteln u. s. w., hofft der opfernde Priester seine und des Volkes Lossprechung. Mit dem Inhalte dieser Absolutionsformel contrastirt seltsam das derselben unmittelbar vorangehende Memento verstorbener Bischöfe, Könige und Ordensstifter [2]), darunter Namen von Heiligen, die bei den Abyssiniern in höchster Verehrung stehen, wie Abba Salama (äthiopischer Name des Frumentius oder, wie er bei ihnen auch heißt, Fremonatos), die Könige Azbeah und Abraha, Antonius der Eremit, Makarius, Tecla Haimanot. Daß dieses Memento defunctorum der abyssinischen Kirche

---

[1]) Servi tui, qui ministrant hodie et populus sint absoluti per os Trinitatis ss. et per nomen Mariae et per os hujus ecclesiae catholicae et apost. per os 15 prophetarum et 12 filiorum eorum, per os 12 apostolorum et 70 discipulorum 500que sociorum illorum etiam per os Patris nostri divina loquentis Marci Evangelistae et apostoli, per os Patriarchae S Severii, S. Athanasii, S. Joannis Chrysostomi, S. Cyrilli, S Gregorii, S. Basilii et per os 318 orthodoxorum, qui Nicaeae et 150 qui Constantinopoli et 250, qui Ephesi congregati erant, per os Patriarchae nostri Abba Gabriel Metropolitaeque nostri Abba N tandem per os meum servi tui peccatoris et nequam sint absoluti.

[2]) Absolve Domine Patriarcham nostrum Abba N. sanctumque Metropolitam nostrum Abba N. Absolve Domine Regem nostrum. Memento Domine animarum Patrum nostrorum servorum tuorum Abba Matthaei et collegarum ejus, Abba Salama, Abba Jacobi etc. Memento Domine Regum Aethiopiae Abraha et Azbeah (folgen noch 20 Königsnamen). Absolve Domine Patres nostros Abba Antonium et Abba Macarium. Memento Domine animae Patris nostri Tecla Haimanot cum omnibus ejus filiis. Memento Domine P. n. Eustathii et filiorum etc. etc.

eigenthümlich ist, geht schon aus dem Umstande hervor, daß die koptische Liturgie des Basilius an dieser Stelle kein Memento mortuorum hat. Auch gehören die Personen, deren man gedenkt, alle mit Ausnahme des Antonius und Macarius der äthiopischen Kirche an. Die Uebung eines solchen Memento reicht ohne Zweifel in die ältesten Zeiten, denn sie erklärt sich im Zusammenhalte mit der sonst documentirten abyssinischen Praxis der Heiligenverehrung und Heiligenanrufung nur, wenn man die ersten Ansätze dazu in eine Zeit verlegt, wo die nun als heilig Geltenden noch nicht lange das Zeitliche gesegnet hatten. Die später über ihre himmlische Verklärung außer Zweifel stehende Generation scheint durch ein sclavisches Festhalten an allgemein überlieferten Formen von einer angemessenen Aenderung des Formulars abgehalten worden zu sein. Oder man müßte annehmen, die äthiopische Kirche habe durch längere Zeit der Meinung gehuldigt, daß auch die Heiligen und Gerechten erst bei der allgemeinen Auferstehung aus dem Hades befreit und der ewigen Seligkeit theilhaftig werden.

Auf die Absolution folgt Anzündung des Weihrauches und Incensation des Altars, wobei ein Gebet gesprochen wird. Darauf wird für den lebenden Patriarchen, Abuna, und den König gebetet und aller im orthodoxen Glauben Entschlafenen im Allgemeinen gedacht. Gleich darnach fordert der Priester zur Anbetung der allerheiligsten Dreieinigkeit und zur verehrenden Begrüßung der heiligen Kirche und der Gottesmutter Maria auf. Salve virgo Maria mater Dei, tu es thuribulum aureum, quae carbonem ignitum portasti! Benedictus qui eum accipit e sanctuario, qui dimittit peccata et delet crimina, qui est Dominus Deus Verbum ex te incarnatum, qui se obtulit Patri suo in incensum praecipuum sacrificumque pretiosum. Adoramus Te Christe etc. Der Priester wiederholt unter Incensation diese erhebende Adorations- und Salutationsformel. Jetzt erst kommt die Reihe an die Vorlesungen aus den heiligen Schriften. Es sind ihrer wie bei den Kopten vier; 1. Lesung aus den paulinischen, 2. aus den katholischen Briefen, 3. aus der Apostelgeschichte, 4. aus den Evangelien. Vor und nach einem jeden Lesestücke werden von dem celebrirenden, mitunter auch von dem assistirenden Priester und

dem Diakon angemessene Gebete gesprochen, die eine ziemlich lange Zeit erfordern. Vor der Lesung der Pericope aus dem Actus wird Weihrauch angezündet. Aber es wird nur das Evangelienbuch vor dessen Ablesung, und zwar dreimal incensirt. Nach Beendigung der Lesungen wird um inneren und äußeren Frieden gebetet. Dann folgen Bitten für den alexandrinischen Patriarchen, den Abuna, alle Bischöfe, Priester, Diakone, und die gegenwärtige Gemeinde. Den Schluß macht die Recitation des Nicänisch-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses. Nun beginnt der zweite Theil mit dem Friedenskusse. Es werden auf diese Ceremonie berechnete Gebete gesprochen. Dann wird für alle Stände in der streitenden Kirche gebetet und für sie und die Verstorbenen der Hohepriester Jesus Christus angerufen, „damit er ihrer aller gedenke in seinem Reiche, sein Volk erlöse und sein Erbe segne, es regiere und erhöhe in alle Ewigkeit um der Fürbitte der heiligen Gottesmutter und aller Heiligen und um der Gebete des Patriarchen und des regierenden Königs willen [1]." Sofort ruft der Diacon: **Ad orientem aspicite,** der Priester sagt: **Coram te stant millies Angeli et Archangeli S.** Der Diakon: **Attendamus.** Der Priester: **Veneranda animalia sex alas habentia Seraphim et Cherubim... volant a finibus usque ad fines mundi et sicut semper te laudant et sanctificant, ita suscipe has sanctificationes, quas dicimus S S. S.** Das Volk singt nun die kleine Do-

[1]) **Per preces et deprecationes, quas faciet pro nobis Domina omnium sancta et pura Maria Mater Dei et per preces magnorum luminarium Michael, Gabriel, Raphael et Suriel quatuorque animalium incorporeorum et 24 Sacerdotum coeli S. Joannis Baptistae PP. nostrorum Patriarcharum, Apostolorum, 72 discipulorum, 3 puerorum, S. Stephani, S. Georgii etc. et omnium Martyrum, Domini quoque magni sanctique Patris nostri Abba Antonii, Patrumque nostrorum S. trium Macariorum, Patris nostri Abba Barsomae (!!) Patris nostri Abba Salama.... et Patris nostri Thecla-Haimanot et Patriarchae Nostri N. Regisque nostri Claudii et Angeli diei hujus sanctae. Orationes eorum benedictionesque et intercessiones eorum et pax eorum et caritas Dei sint nobiscum in saecula saecul.** Eine fast gleichlautende Aufzählung himmlischer Geister und Heiligen enthält die koptische Liturgie des Basilius **cf. Renaudot Liturg. oriental. Tom. I. p. 25.**

rologie: S. S. S. Dom. Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra sanctitate gloriae tuae per Dom. et Salv. nostr. Jes. Chr. cum Spiritu S. in saecula saecul. Amen. Sanctus Filius tuus, qui venit et natus est ex Virgine, ut voluntatem tuam perficeret populumque sanctum tibi constitueret. Dabei streckt der Celebrirende seine Hände zuerst über das Rauchfaß aus, dann hält er sie über die Abendmahlselemente. Das Volk aber ruft dreimal: Secundum misericordiam tuam Deus et non secundum nequitias nostras. Hierauf setzt der Priester fort mit den Worten: Extendit manus suas ad passionem, passus est, ut passiones solveret eorum, qui sperant in te, qui tradidit seipsum voluntate propria ad patiendum, ut mortem destrueret et vincula Satanae dissolveret, infernum calcaret, testamentum constitueret et resurrectionem suam manifestaret. Nun folgt fast mit denselben Worten, wie in dem römischen Canon, die Erzählung der Einsetzung des Abendmahls Nach der Aussprechung der Einsetzungsworte ruft, seinen Glauben an die geschehene Transsubstantiation bekennend, das Volk: Amen Amen. Credimus et certi sumus, hoc est vere corpus tuum, und nach der ganz, wie bei uns vorgenommenen Consecration des Kelches: Amen vere est sanguis tuus credimus. Worauf der Priester fortfährt: Et quotiescunque id feceritis, memoriam facaetis. Volk und Priester gedenken sodann des Todes und der Auferstehung Christi und der Priester spricht die in allen orientalischen Liturgien nach den Einsetzungsworten vorkommende ἐπίκλησις τῦ πνεύματος ἁγίου, in Folge welcher man erst (wenigstens in der griechischen Kirche) die Wesensverwandlung für vollendet hält. Daß man in der äthiopischen Kirche nicht so denkt, zeigt der Ausruf des Volkes unmittelbar nach den Einsetzungsworten, und wenn auch der Priester die Invocationsformel, wie folgt, abbetet: Rogamus te Domine ut mittas S. Spiritum et virtutem super hunc panem et hunc calicem faciatque utrumque corpus et sanguinem Domini et Salvatoris; so deutet doch der nur in dem äthiopischen Formular vorkommende Beisatz: in saecula saeculorum an, daß damit nicht um die Transsubstantiation der vorliegenden Abendmahlselemente, sondern um die stete Fort-

dauer des eucharistischen Opfers und der sacramentalischen Gegenwart des Herrn in der Kirche gebeten wird. Diese Modification der Invocationsformel, und das unmittelbar nach den Einsetzungsworten folgende Bekenntniß der geschehenen Verwandlung ist der koptischen Kirche fremd, und ist zweifelsohne ein Ueberrest aus der ursprünglichen Liturgie der Aethiopier. Auf die Anrufung des heiligen Geistes folgt die Bitte, daß die eucharistische Communion allen Sumenten zur Heiligung des Lebens und zur Stärkung im Glauben gereichen möge, dann um Einigung Aller miteinander. Sofort folgen der Act der Brodbrechung und die darauf bezüglichen Gebete. Hierauf wird Gott angefleht: er wolle allen reuig Anwesenden in Kraft der priesterlichen Absolution ihre Sünden vergeben. Auch der Patriarch, der Abuna, der König und der gesammte Clerus werden vom Neuen der göttlichen Gnade und Nachsicht empfohlen, und noch einmal wird im Allgemeinen der im Frieden und Glauben der Kirche Entschlafenen gedacht. Schlüßlich ruft der Priester zu dem Herrn „er wolle Alle, welche dem Opfer beigewohnt, aus der Gewalt des Satans befreien, ihnen die Gabe der Einsicht und Stärke verleihen, damit sie den Lockungen des Versuchers widerstünden und ihrer Aller Namen mit denen der Martyrer und Gerechten im Himmel geschrieben seien [1]." Nach Beendigung dieses Gebetes kündet der Diakon mit dem Rufe: Aspiciamus den Act der Communion an. Der Priester spricht: Sancta Sanctis. Das Volk: Unus Pater sanctus, unus filius sanctus, unus Spiritus sanctus. Der Priester legt ein Bekenntniß seines Glaubens an die wesentliche Gegenwart des Herrn und an die Wirkungen des sacramentalischen Genusses ab. Damit verbündet er das Bekenntniß der innigsten Union der Gottheit mit dem Leibe Christi wohl nicht ohne monophysitische Tendenz, aber dem Buchstaben nach der katholischen Lehre nicht widersprechend [2].

---

[1]) Scribe nomina nostra in regno coelorum simul cum omnibus justis et martyribus.

[2]) Hoc est corpus et sanguis Domini nostri . . . quae accepit ex Domina nostra sancta et pura Maria Virgine fecitque illud unum cum Di-

Nachdem der Priester sich und die übrigen Geistlichen communicirt hat, reicht er den Leib des Herrn dem Volke mit den Worten: Hic est panis vitae, qui de coelo descendit, vere pretiosum corpus Emanuel Dei nostri. Der Empfangende sagt Amen. Dann reicht der Diakon das heilige Blut aus dem Kelche mit den Worten: Hic est calix vitae, qui descendit de coelo, qui est pretiosus sanguis Christi. Nun folgen Gebete, der römischen Postcommunion entsprechend, worauf zum Schlusse von dem Priester der Segen gesprochen wird.

Fest- und Sonntage werden in Abyssinien im bürgerlichen Leben auf das genaueste beobachtet, was deßhalb bemerkenswerth ist, weil bei den Kopten, mit denen die Abyssinier allein im kirchlichen Verbande leben, nur die Stadtbevölkerung, nicht auch die Landbevölkerung von körperlicher Arbeit sich enthält. Auch feiern die Aethiopier den Sabbath, was die Kopten gleichfalls unterlassen [1]. Nach der Aussage protestantischer Missionäre nehmen die abyssinischen Feiertage die Hälfte des ganzen Jahres ein; ein abyssinischer Heiliger, Tecla-Haimanot, die Jungfrau Maria, der Erzengel Michael und der heilige Georg haben monatlich ihren Festtag. Ferner gibt es ein Fest zum Andenken an die Rückkehr Christi aus Aegypten, und ein anderes zum Andenken an die Taufe Jesu. An dem letztern steigen der Kaiser, seine Minister und das ganze Volk in das Wasser, und lassen sich vom Priester segnen, was die lateinischen Missionäre des 17. Jahrhunderts als eine Wiedertaufe erklärten.

Leben und Sitte sind sehr judaistisch. Außerdem, daß, wie schon gesagt, der jüdische Sabbath als Ruhetag gefeiert wird, unterscheiden die Abyssinier auch zwischen reinen und unreinen Thieren, und enthalten sich aller im mosaischen Gesetze verbotenen Nahrungsmittel,

---

vinitate sua absque commistione et confusione divisione aut alteratione divinitatis .... Credo quod divisa non fuerit divinitas ejus ab humanitate ejus ne hora quidem una aut ictu oculi.

[1]) Fratris Teclae Mariae facta declaratio anno 1594 Libr. VII. de convers. omnium gentium ed. Thomas a Jesu, auszugsweise bei Binterim: Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche 4. Band 2. Theil S. 266 ff. c. 13

insbesondere des Schweinefleisches, des Blutes und des Erstickten. Auch werden die bei Moses vorgeschriebenen Gebote in Betreff der Zeiten der körperlichen Unreinigkeit genau beobachtet, und es sind in Folge davon Männer und Weiber zu gewissen Zeiten vom Gottesdienste und sonstiger kirchlicher Gemeinschaft ausgeschlossen. Ferner sind alle Neugebornen, auch die Mädchen, der Beschneidung unterworfen. Auf die Beschneidung folgt bei Knaben 40, bei Mädchen 80 Tage nach der Geburt, was an den Zeitpunct des jüdischen Reinigungsopfers erinnert, die Taufe. Wenn Erwachsene zur abyssinischen Kirche übertreten, werden diese an verschiedenen Theilen mit Oel gesalbt, sie schwören unter der Handauflegung des Priesters, mit aufgehobener rechten Hand dem Teufel ab, und wiederholen ein von dem Priester vorgesagtes Glaubensbekenntniß. Das heilige Oel wird in Gestalt eines Kreuzes in das Taufwasser gegossen. Getauft wird durch Untertauchen unter das Wasser vor der Kirchthüre. Darauf wird der Täufling von neuem gesalbt, gekleidet und in die Kirche geführt. Kinder werden nur mit Wasser besprengt und gewaschen, und zwar gleichfalls vor der Kirchthüre, und empfangen unmittelbar darauf, wie schon erwähnt, das heilige Abendmahl. Die Salbung der Erwachsenen vor der Taufe und die Händeauflegung ist, wie die Zusammenstellung mit der Abrenuntiation zeigt, nicht etwa Confirmationsact, sondern Katechumenensalbung und Exorcismus. Eine specielle Beichte sollen nach der Relation Gobat's die Aethiopier nicht kennen; jedoch geht aus einer andern Aeußerung desselben hervor, daß größere Vergehen den Priestern doch früher bekannt werden; denn wie ließe sich sonst die Angabe damit vereinigen, daß die größeren Vergehen erst nach vorausgegangener körperlicher Buße erlassen werden? Das Richtige ist demnach dieses, daß in der äthiopischen Kirche nur schwere Sünder ein specielles Bekenntniß ablegen, und daß die Andern, die solcher Vergehen nicht schuldig sind, nur das allgemeine Sündenbekenntniß mitbeten. Die Absolution, wird erzählt, geschehe durch einen gelinden Schlag mit dem Oelzweige, wahrscheinlich dem Symbole des Friedens. Es ist aber kaum anzunehmen, daß die äthiopischen Priester sich hiebei keiner bestimmten Absolutionsformel bedienen. Die Aethiopier sind der Ansicht, daß

vor dem 25. Jahre jede Beichte unnöthig sei, indem sie dafür halten, daß vor diesem Niemand sündigen könne.

Die Fasten sind lange und strenge. Nach Rüppell beträgt die Zahl der Fasttage im Jahre 192; nach andern sogar 9 Monate. Zu den Fasttagen gehört jeder Mittwoch und Freitag, 55 Tage vor Ostern, 15 Tage im Augustmonat, das Fasten der Apostel zu Ehren der Jungfrau Maria genannt, dann 40 Tage zur Vorbereitung auf das Fest der Geburt Christi, und ein Fasten zum Andenken an die Buße der Niniviten. Doch sind in jeder Fastenzeit die Sonnabende und Sonntage als festliche Tage, an welchen nicht gefastet werden darf, ausgeschieden. Auch werden von der Mehrzahl nicht sämmtliche Fasttage beobachtet, sondern nur von einigen Mönchen [1]). An den Fasttagen darf kein Fleisch, überhaupt keine animalische Speise, und bis 3 Uhr Nachmittags überhaupt keine Speise berührt, auch nicht einmal Wasser getrunken werden. Die abyssinische Kirche verwirft wohl auch die Vielweiberei, jedoch ist die äußerste Strafe hiefür nur die Ausschließung der Polygamen vom Abendmahle. Das Ehehinderniß zu naher Verwandtschaft ist ganz nach dem mosaischen Gesetze bestimmt. Mit dem mosaischen Gesetze dürfte wohl auch der Umstand zusammenhängen, daß der König das Gebot der Monogamie übertreten darf, ohne eine kirchliche Ahndung deßhalb zu erfahren. Diese Vergünstigung wird übrigens auch anderen Vornehmen, wenigstens stillschweigend, zugestanden. Aber selbst da, wo die monogamische Beschränkung Statt hat, wird sie durch die zügelloseste Sinnlichkeit, zumal unter den vornehmen Abyssiniern, und durch

[1]) **De Jacobis** erzählt von den Mönchen des Klosters Guendguendie, daß sie nach der Regel ihres Ordens von Fleischspeisen und starken Getränken ihr ganzes Leben hindurch sich zu enthalten haben, in der Wirklichkeit aber dieses Gebot nicht beobachten. Um ihr Gewissen aber zu beschwichtigen, verpflichten sie den erwählten Abt, vor Antritt seines Amtes durch einen Eid das strenge Fasten im Namen des ganzen Klosters zu beobachten. Sobald er die schwere Bürde übernommen, läßt man ihn keinen Augenblick mehr aus dem Auge, und bei der geringsten Verletzung des Fastengebotes würde man ihn ohne Schonung seines Amtes entsetzen. (Hft. 5. der Jahrbücher der Verbr. des Glaubens. v. 1849.)

die Leichtigkeit der Ehescheidung, welche auch wieder nur in dem Vorherrschen des jüdischen Elementes unter den Abyssiniern ihre Erklärung findet, zu einer bloßen Illusion. Da die Schließung der Ehe in der Regel der Weihe durch eine religiöse Handlung ermangelt, so hat eine Scheidung der Ehe um so geringere Schwierigkeit, und kommt daher sehr häufig vor. Es bedarf zur Scheidung der Ehe nur einer Erklärung des dießfälligen Wunsches vor dem Priester, und die Kinder werden sodann getheilt. Hat der Mann aber seine dritte Gattin durch Scheidung oder Tod verloren, so darf er nicht zum vierten Male in eine rechtmäßige Ehe treten, auch nicht, ohne Mönch zu werden, das Abendmahl genießen. Gewöhnlich sucht ein solcher Mann mit einer früher von ihm entlassenen Frau wieder in eheliche Gemeinschaft einzutreten, was ihm nicht verwehrt ist. Nur eine solche Ehe gilt für unauflöslich, bei deren Abschließung von beiden Theilen das heilige Abendmahl genommen worden ist. Im höheren Alter begeben sich fast alle in ein Kloster. Zu Sterbenden wird ein Priester gerufen, um die Beichte zu hören, und die Absolution zu ertheilen. Manche verschieben das Bekenntniß schwerer Verbrechen, um der Bußstrafe zu entgehen, bis zum Tode. Die Absolution wird dann immer gewährt, und gewöhnlich übernimmt der Priester für eine Geldbuße an die Kirche das auferlegte Fasten; doch wird dasselbe bisweilen auch unter die Verwandten getheilt. Gleich nach dem Tode folgt die Beerdigung, zu welcher sich nach Maßgabe des Vermögenszustandes des Verstorbenen ein oder mehrere Priester einfinden, um für die Seele des Verstorbenen zu beten und die Absolution zu sprechen. Oft wird dafür den Priestern auch keine andere Vergütung zu Theil, als die Einladung zu einer Todtenmahlzeit, zu welcher immer ein, oder einige Rinder geschlachtet werden, und welche die Verwandten zur größeren Wirksamkeit von Zeit zu Zeit, unter wiederholter Zuziehung der Priester erneuern, die dann abermals Psalmen singen, und die Absolution verkündigen.

Die Abyssinier hegen gegen alle Nichtmonophysiten eine große Abneigung. In der Schilderung ihrer gränzenlosen sittlichen Verderbtheit, und zwar der Priester und Laien, stimmen fast alle neuen

Reisenden überein. Sie werfen ihnen die schamloseste Habgier, Verlogenheit, Treulosigkeit und Gemeinheit vor, und stellen sie als von finsterm Aberglauben behaftet dar, welcher sich durch allerhand Zauber- und Beschwörungsformeln, besonders bei Krankheiten, wo sie auch eine Art von Sühnopfer darbringen, kund gibt. Indessen dürften diese Sittenschilderungen doch nicht so ganz richtig sein, manche Anklage zu generell gefaßt sein, wenigstens versichert der Lazaristen-Präfect Jakobis, daß er nach einem längeren Aufenthalte in Abyssinien den sittlichen Zustand des Volkes besser gefunden habe, als er gemeinhin geschildert wird.

Zweiter Artikel.

Geschichte der abyssinischen Kirche.

Das heutige Abyssinien nannten die Alten Aethiopien, wie schon bereits erwähnt worden ist. Aethiopien kommt in der Geschichte nur in Verbindung mit Egypten zum Vorscheine, was theils aus der geographischen Lage des Reiches, theils daraus erklärlich wird, daß, wenn auch die Egyptier selbst nicht ein Theil äthiopischer Abstammung waren, so doch, wie Heeren mit triftigen Gründen nachgewiesen hat, Egypten seine alte Religion und sein altes Priesterthum aus Aethiopien her bekommen hat. Eines der bekanntesten äthiopischen Reiche vor Christo war das Reich Meroë im heutigen Nubien. Zu den Zeiten Christi herrschte dort eine Königin, Namens Kandace, deren Kämmerling, entweder ein geborner Jude, oder doch wenigstens ein Proselyt der Gerechtigkeit, auf seiner Rückreise von dem jüdischen Pfingstfeste zu Jerusalem von dem Diakon Philippus in der Nähe Cäsarea's zu Christo bekehrt und getauft wurde. (Act. 8. 27—40.) Ob dieser erste äthiopische Christ, und mit welchem Erfolge er, in sein Land zurückgekehrt, die christliche Religion verbreitet habe, darüber schweigt die beglaubigte Geschichte [1]).

---

[1]) Nach dem Zeugniß des Schotten **James Bruce**, der sich über 13 Jahre in Abyssinien aufhielt und dessen Reisewerke **Travels into Abyssinia** viele Notizen oben bei Darstellung des Cultus und der Verfassung entnommen wurden, wird in dem ältesten abyssinischen Geschichtsbuche, der Chronik von

So viel scheint indeß fast gewiß zu sein, daß eine christliche Kirche in Aethiopien sich noch im 1. Jahrhunderte gebildet hat. Ob von Meroë aus von Norden nach Süden vordringend, oder über die Meerenge Bab el Mandeb von Süden nach Norden, das wird vielleicht immer unentschieden bleiben, wenn nicht allenfalls alte, einheimische Quellen sich noch entdecken. Die gewöhnlichen Geschichtschreiber sprechen sich wohl dahin aus, daß erst im Anfange des 4. Jahrhunderts eine christliche Kirche in Aethiopien sich gebildet habe, gegründet von dem bekannten Frumentius; allein die Nachrichten über die Mission des Frumentius beziehen sich nur auf das Reich Axum, und wir sind nicht genöthigt, anzunehmen, daß dieses Reich damals das einzige äthiopische Reich gewesen ist. Axum lag aber im nördlichen Theile des heutigen Abyssiniens in dem jetzigen Königreiche Tigré, und wenn demnach auch in der Geschichte der Mission des Frumentius dort keine Spur einer schon damals bestandenen christlichen Kirche vorkommt, so folgt daraus noch gar nicht, daß nicht das Christenthum in dem südlichen Theile Aethiopiens, dort wo dieses an das südliche Arabien angränzt, oder in Nubien, im alten Reiche Meroë, bestanden hat. Uebrigens läßt sich aus der Erzählung des Rufinus nicht einmal mit Bestimmtheit schließen, daß vor Frumentius noch gar keine christlichen Gemeinden im Reiche Axum existirten. Vielleicht waren bisher nur ehemalige Judengemeinden zum Christenthume übergetreten, während das äthiopische Volk und der König bei der alten Landesreligion verblieben waren. So konnte Rufin gar wohl von der erst durch Frumentius bewirkten Be-

Axum, die erste Verbreitung des Christenthums in Abyssinien auf den Kämmerer der Königin Kandace zurückgeführt, ohne daß jedoch nähere Umstände als Apostg. 8, 27. ff. angegeben sich finden. Da diese Chronik erst lange nach dem 4. Jahrhunderte entstanden ist, so scheint diese einheimische Notiz nur den Werth einer Conjectur zu haben. Ob nicht noch andere Nachrichten über die ältesten Zeiten der christlichen Kirche in dieser Chronik enthalten sind, darüber läßt sich nicht urtheilen, da Bruce dieses Buch nur oberflächlich eingesehen zu haben scheint und nach Europa bisher kein Exemplar der axumitischen Chronik gekommen ist. cf. Thl. 1. S. 444. 527. Die Reisen nach Abyssinien von Bruce in der deutschen Uebersetzung von Volkmann. Leipzig. 1790.

kehrung des äthiopischen Volkes sprechen. Rufin selbst sagt ja in seiner Kirchengeschichte l. 10. c. 9., nach einer alten Relation sich richtend, daß bei der durch das Loos geschehenen Ländervertheilung unter den Aposteln dem Apostel Matthäus Aethiopien zugefallen sei [1]). Eine ebenfalls bei Rufin erhaltene Sage, die übrigens über Rufin hinaus in das 2. Jahrhundert geht und Pantänus, einen kirchlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, zum Gewährsmanne hat, erzählt, daß Bartholomäus sich nach Indien begeben habe, und dahin das Evangelium des heiligen Matthäus mitgebracht habe. Es ist aber bekannt, daß die Alten unter Indien alle Südländer Asiens und Afrikas verstanden. So gebraucht z. B. Rufinus l. 10. c. 9 Indien in der Bedeutung vom südlichen Arabien, wenn er sagt, dem Matthäus sei Aethiopien durch das Loos zugefallen, dem Bartholomäus aber das mit diesem Lande zusammenhängende äußere Indien. Auch Philostorgius nennt in seiner Kirchengeschichte l. 2. c. 6. die Sabäer oder Homeriten die Bewohner des innersten Indiens, τοὺς ἐνδοτάτω Ἰνδὸς. War nun das Indien, in welchem nach alter beglaubigter Erzählung des Pantänus, der noch selbst das Evangelium des Matthäus dort vorgefunden hat, das südliche Arabien, Jemen; was ist dann, abgesehen von der bei Rufinus sich vorfindenden Sage, daß Matthäus in Aethiopien gewirkt habe, wahrscheinlicher, als daß sich das Christenthum über die Meerenge von Bab el Mandeb nach Abyssinien hinüber verpflanzt habe; besonders wenn man den Umstand hinzunimmt, daß von Alters her, zum wenigsten schon vor der Zeit Alexanders des Großen eine zahlreiche Colonie von Juden in Abyssinien sich niedergelassen hatte? Noch jetzt lebt in Abyssinien in einem eigenen Districte, in dem Lande Semen, dem gebirgigsten Theile des Reiches, eine so zahlreiche Menge

---

[1]) Die von Rufin berichtete Wirksamkeit des Apostels Matthäus unter den Aethiopiern ist nicht ohne Anhaltspunct in der Liturgia communis sive Canon universalis Aethiopum. In dem Absolutionsgebete wird vor Salama = Frumentius eines Abba Matthäus gedacht. Die Stelle lautet: Memento animarum Patrum nostrorum servorum tuorum Abba Matthaei et collegarum ejus Abba Salama, Abba Jacobi, Abba Bartholomaei etc. etc.

von Juden unter dem Namen Falascha's (Flüchtlinge), daß nach dem Zeugnisse eines Reisenden des 17. Jahrhunderts diese im Stande wären, ein Heer von 100,000 Bewaffneten ins Feld zu stellen. Beweisender selbst aber, als alle diese Momente, für die Christianisirung eines Theiles Aethiopiens noch vor Frumentius sind die gegenwärtigen Einrichtungen und Zustände der christlichen Kirche Abyssiniens. Alle Christen Abyssiniens lassen sich noch dermalen beschneiden, und zwar vor der Taufe. Diese Erscheinung ließe sich wohl allerdings auch aus medicinisch-polizeilichen Gründen erklären. Allein das christliche abyssinische Volk beobachtet noch dermalen zum großen Theile das mosaische Gesetz, hält fest an dem Unterschiede zwischen reinen und unreinen Speisen ganz nach Maßgabe der dießfalls im Pentateuch bestehenden Vorschriften, und in den abyssinischen Kirchen findet man in dem innern Heiligthume eine Arche des Bundes angebracht. Was kann lauter sprechen, als diese Einrichtungen, daß das Christenthum der Aethiopier durch das Judenthum hindurchgegangen sein müsse? Wäre Frumentius der erste abyssinische Apostel gewesen, wie konnten diese jüdischen Elemente in solchem Umfange, so allgemein unter dem abyssinischen Volke sich geltend gemacht haben? Im 4. Jahrhunderte konnte von Egypten aus nur ein von allem Judaismus reines Christenthum in Abyssinien gepflanzt worden sein. Eine spätere Judaisirung der christlichen Kirche anzunehmen geht nicht an; wir finden nirgends ein Beispiel, daß eine vom Judaismus freie Kirche in denselben erst verfallen sei. Freilich kennen wir die Geschichte Abyssiniens nicht genau; aber selbst der einzig denkbare und wie es scheint auch wirkliche Fall, daß das christliche Land von den Judenstämmen in späteren Jahrhunderten auf einige Zeit unterjocht worden ist, könnte nicht genügen, das Phänomen zu erklären. Denn jüdische Könige würden sich mit der Annahme eines Theils der jüdischen Satzung neben dem Christenthume nicht begnügt haben; und hätte selbst das christliche Volk für einige Zeit, um sich vor Verfolgung zu schützen, das jüdische Gesetz angenommen, so würde dieß nur mit Widerwillen geschehen, und mit dem Ende der jüdischen Regierung das Joch des Gesetzes wieder abgeworfen worden sein.

Ganz anders stellt sich die Sache, wenn wir mit Rücksicht auf die alte Tradition die Gründung der abyssinischen Kirche schon in das apostolische Zeitalter verlegen. Da unter den in Abyssinien ansäßigen Juden das Christenthum zuerst sich verbreitet haben mag, so war es das Judenchristenthum, das durch diese an die übrigen Aethiopier kam. Bei der Entfernung von dem übrigen christlichen Schauplatze konnte die abyssinische Kirche der weitern Entwicklung der christlichen Religion nicht folgen, und blieb nun einmal bei der Verbindung des Judenthums mit dem Christenthume. Wenn nun auch Frumentius im 4. Jahrhunderte, wie es keinem Zweifel unterliegt, im Reiche Axum neue Bekehrungen und zwar sogar die des Fürsten des Landes bewirkte, so war er doch nicht im Stande, eine mehr als 200jährige Gewohnheit bei den übrigen schon bekehrten Aethiopiern zu überwinden. Es wird dieß umsoweniger unwahrscheinlich gefunden werden können, als Frumentius aus einem christlichen Lande ausging, in welchem bei den Eingebornen die Beschneidung aus medicinisch-polizeilichen Gründen ohne alle Beziehung zur Religion in Uebung war, und er sonach die Beschneidung aus der äthiopischen Kirche zu verdrängen durchaus sich nicht veranlaßt fühlte.

Anders mußte sich wohl sein Verhältniß stellen gegenüber der Beobachtung streng jüdischer Satzungen, wie der Enthaltung vom Genusse des Fleisches der im mosaischen Gesetze verbotenen und für unrein erklärten Thiere. Allein Frumentius konnte wohl, um der Verbreitung des Christenthums kein weiteres Hinderniß zu bereiten, und die äthiopische Kirche nicht in zwei sich befeindende Theile zu spalten, die alt hergebrachte Sitte mit Verwahrung jedoch gegen deren absolute Verbindlichkeit bestehen lassen. Da noch im Laufe des 4. Jahrhundertes die egyptische Kirche allmälig aus ihrer höheren sittlichen Stellung sich verdrängen ließ, und dem Frumentius wahrscheinlich kein Bischof gleichen Geistes nachfolgte, da zudem noch, wie wir später sehen werden, der Arianismus sich in die neugegründete Kirche einzudrängen suchte, so mußte wohl von orthodoxer Seite ein Kampf gegen eine altgeheiligte Gewohnheit um so mißlicher erscheinen.

Im 5. Jahrhunderte endlich ergriff die monophysitische Häresie die äthiopische Kirche, und im Interesse der häretischen Secte lag es, um ihre Herrschaft zu sichern, den Judaismus Aethiopiens zu schonen. So erklärt sich aber recht gut die besondere Eigenthümlichkeit der äthiopischen Kirche, wenn wir an der Annahme festhalten, daß die äthiopische Kirche in dem apostolischen Zeitalter entstanden ist. Im andern Falle bleibt dieser Typus der abyssinischen Kirche ein unauflösbares historisches Räthsel.

Was nun die Wirksamkeit des Frumentius in Aethiopien anbelangt, so ist dieselbe keineswegs deßhalb gering anzuschlagen. Mögen auch früher viele judenchristliche Gemeinden, mit denen sich die bekehrten Eingebornen vermischten, bestanden haben; so war doch die politische Bedeutung dieser christlichen Gemeinden jedenfalls eine sehr geringe. Umgeben rings von Heiden, hätte diese Kirche dem Andrange des muhamedanischen Fanatismus wohl so wenig Widerstand leisten können, als die christlichen Kirchen im südlichen Arabien, wenn nicht die abyssinischen Herrscher selbst frühzeitig noch zum Christenthume bekehrt, und so nach und nach das ganze Land christlich geworden wäre. So verlohnt es sich jedenfalls der Mühe, die Geschichte der Bekehrung des größern Theiles Aethiopiens, insbesondere der Herrscherfamilie durch Frumentius näher in Betracht zu ziehen.

Rufinus hat die Geschichte derselben zuerst erzählt: Hist. eccl. I. c. 9. und aus ihm haben sie Socrates Hist. eccl. I. c. 19. und Sozomenus Hist. eccl. l. II. c. 24. geschöpft. Dem Rufinus erzählte sie nach seiner eigenen Aussage zu Tyrus der Bruder des Frumentius Aedesius, und so ist die Relation unseres Geschichtschreibers alles Glaubens würdig.

Die Veranlassung zu jenem glücklichen Ereignisse war folgende: Ein Philosoph Namens Meropius aus Phönicien reiste, um Aethiopien genauer kennen zu lernen. Die Hinreise war glücklich, aber auf der Rückreise wurde er von den Einwohnern, die eben mit den Römern zerfallen waren, nebst allen, die ihn begleiteten, zwei Jünglinge Aedesius und Frumentius ausgenommen, ermordet. Den Jünglingen, deren Leben geschont worden war, gab der König des Landes Bedien-

stungen bei seinem Hofe, und als nach einiger Zeit der König gestorben war, schenkte ihnen die königliche Witwe, die im Namen ihres unmündigen Sohnes die Regierung führte, auch die Freiheit; begehrte jedoch von ihnen, die sie als gebildete und redliche Männer kannte, Hilfeleistung bei der Verwaltung des Reiches. Frumentius, der sich hierzu sehr gerne verstand, entdeckte unter den römischen Kaufleuten Arums bald mehrere, welche gleich ihm Christen waren, und ermunterte dieselben, sich in einer Privatwohnung zum Gebete zu versammeln; später erwirkte er von dem Könige die Erlaubniß, eine eigene Kirche zu bauen, worauf dann auch mehrere der Aethiopier sich zugesellten. Nachdem endlich der Prinz mündig geworden war, erlangten beide Brüder nur mit Mühe die Erlaubniß, in ihr Vaterland zurückkehren zu dürfen. Frumentius kam nach Alexandrien, und erzählte dem großen Athanasius, der so eben 326 Bischof dieser Kirche geworden war, von seinen Lebensschicksalen, seinen Bemühungen um die Gründung einer christlichen Kirche in Aethiopien und von den Hoffnungen, die sich hegen ließen, wenn tüchtige Missionäre dahin abgeschickt würden, das ganze äthiopische Volk zu bekehren. Da munterte Athanasius den Frumentius auf, selbst das apostolische Amt auf sich zu nehmen, indem er, wie er sagte, keinen geeigneteren und tüchtigeren Prediger des Evangeliums für die Aethiopier kenne. Frumentius ließ sich endlich nach vielfachem Zureden zum Bischofe Aethiopiens weihen, und begab sich von Neuem in das Land, bekehrte den ihm gewogenen König Aeizanes zum Christenthume [1]).

Als sich der Arianismus in dem römischen Reiche unter der Protection des Kaisers Constantius fast allgemein geltend gemacht hatte, versuchte derselbe auch die junge abyssinische Kirche in sein Netz zu ziehen. Dieß geschah um das Jahr 356. Athanasius war soeben

[1]) In den einheimischen Quellen heißen die zwei ältesten christlichen Könige Abreha und Azbeah. Cf. orat. absolut. ad filium in Canone universali Aethiopum apud Renaudot Liturg. oriental. Collectio Tom. I. p. 478. Auch bei Bruce Reisen u. s. w. Thl. II. führen die zwei ersten christlichen Könige diese Namen. Sie sollen nach den abyssinischen Chroniken, die dieser Reisende benützt haben will, zwei Brüder gewesen und zur Zeit des Frumentius geherrscht haben.

von dem Arianer Georgius aus dem Bisthume von Alexandrien verdrängt worden. Der Kaiser befahl nun in einem Schreiben, gerichtet an den König Aeizanes von Axum, daß er den Frumentius nach Alexandrien entsende, damit dieser von Georgius und den übrigen Bischöfen in der christlichen Lehre gründlicher unterrichtet werde, und so mehr Nutzen bei seinen Gemeinden stiften könne. Man kennt den Erfolg dieses Ansinnens nicht. Wahrscheinlich blieb Frumentius in Aethiopien, und wirkte dort zur Bekehrung der Eingebornen fort. Jenes Schreiben des Kaisers Constantin findet sich in der Apologia Athanasii ad imperatorem Constantium cap. 31.

Hier bricht die beglaubigte Geschichte der Kirche Aethiopiens ab. Wir wissen weder, wie weitgreifend die Bekehrungen des Frumentius waren, noch wie er geendet habe; eben so unbekannt sind uns seine Nachfolger. Nur so viel geht aus der im 16. und 17. Jahrhunderte schon völlig so ausgebildeten Kirchenverfassung und Kirchenlehre und der damaligen bis auf die neueste Zeit ungeändert erhaltenen Beschaffenheit des Cultus Abyssiniens hervor, daß diese Kirche in steter Berührung mit der egyptischen geblieben ist, und daß demnach von dieser sich auch die häretische Lehre der Monophysiten dorthin fortgepflanzt hat. Die Könige von Axum müssen, wenn sie nicht schon zur Zeit des Frumentius Könige von ganz Aethiopien oder doch wenigstens von dem jetzigen Abyssinien waren, es doch später geworden sein. Die Geschichte Arabiens des 6. Jahrhunderts belehrt uns, daß die königliche Familie der christlichen Religion fortwährend getreu blieb. Denn als in diesem Jahrhunderte der jüdische König von Jemen Dhunovas die christliche Religion verfolgte, so nahm sich der abyssinische König Elesbaan [1]) der Christen Arabiens an, und zog zu zwei verschiedenen Malen nach dem glücklichen Arabien [2]). Dhunovas verlor in diesem Kriege Thron und Leben. Der abyssinische Fürst machte dem alten homeritischen Königreiche ein Ende, und setzte dort

[1]) Einheimische Schriftsteller nennen ihn Caleb und dieser Name kommt auch im äthiopischen Canon vor.

[2]) Theophanes apud Nicephorum Callistum hist. eccl. XVII, 6. et Photium bibl. Nr. 7.

eine den Christen günstige Regierung ein. (Theophanes Hist. eccl.) Cosmas Indicopleustes, welcher gleichfalls unter dem Kaiser Justinian seine Erdbeschreibung verfaßte, erzählt L. III., daß sich damals in Homerien und dem Lande der Auramiten oder Aethiopier christliche Gemeinden, Bischöfe und Mönche befunden haben. Der Beschreibung nach, welche beide Gewährsmänner, insbesonders Theophanes, von den damaligen Zuständen Abyssiniens geben, zu urtheilen, muß bereits das ganze abyssinische Volk dem Christenthume gehuldigt haben. Nur so erklärt sich auch zur Genüge, wie der Muhamedanismus das ihm so nahe Abyssinien zu unterwerfen nicht im Stande war, während er doch ganz Nordafrika und Syrien mit Gewalt dem Glauben an Christus zu entfremden vermochte. Der um das Jahr 960 erfolgte Sturz der salomonischen Dynastie und das Emporkommen einer neuen, der zagäischen, welche gegen 340 Jahre herrschte, scheint die Verhältnisse der christlichen Kirche nicht wesentlich geändert zu haben. Unter den Königen dieser Dynastie wird Lalibala als Erbauer vieler Kirchen gerühmt. Im 12. Jahrhundert stellte die abyssinische Geistlichkeit an den koptischen Patriarchen Gabriel, Sohn des Tarich (ordinirt 1131), das Begehren, daß ihr Metropolit sich mehr als 7 Suffraganbischöfe weihen dürfe, auf welches der Patriarch aus Furcht, die Aethiopier möchten ein engeres Patriachat gründen (nach den koptischen Kirchengesetzen ist die Präsenz von 12 Bischöfen zur gültigen Weihe eines Patriarchen erforderlich) nicht einging. (Renaudot Historia Patriarch Alexandrin. p. 502. 526.) Um das Jahr 1300 blühte Abuna Tecla-Haimanot der berühmte Ordensstifter, durch dessen Hilfe die salomonische Dynastie wieder zum abyssinischen Throne gelangte.

Fortan verschwindet Abyssinien aus der Geschichte, und taucht erst mit dem 16. Jahrhunderte auf. Zwar fand sich auf dem Concile von Florenz 1439 auch ein Gesandter der äthiopischen Kirche ein, und erklärte dort den Wunsch dieser fernliegenden christlichen Kirche, in die Gemeinschaft mit Rom aufgenommen zu werden. Protestantischerseits ist häufig dieses in der Sammlung der Decrete des Concils von Florenz enthaltene Actenstück als erdichtet ausgegeben worden. Aber die für eine Unterschiebung angeführten Gründe rei-

chen durchaus nicht aus; auch ist gar nicht einzusehen, welches Interesse man damals gehabt haben sollte, da keinerlei politische Verbindungen mit Abyssinien bestanden, eine solche Erklärung zu erdichten. Wahrscheinlich war der Abgesandte der abyssinischen Kirche ein abyssinischer Koptenmönch, denn auch die Kopten erklärten auf diesem Concile ihre Bereitwilligkeit mit Hintansetzung der eutychianischen Häresie den Glauben der Mutterkirche Rom anzunehmen. Es ist aber ebenso natürlich, daß diese Erklärung keine bedeutende Folge hatte, da die von dem koptischen Patriarchen abhängige äthiopische Kirche nothwendig in die sich bald wieder geltend machenden schismatischen Bestrebungen der Kopten eingehen mußte, indem eine directe Verbindung zwischen Rom und Abyssinien damals nicht bestand. Erst, wie gesagt, im 16. Jahrhunderte begannen unmittelbare Beziehungen zwischen Rom und Abyssinien.

Die Portugiesen hatten sich an der südwestlichen Küste Afrikas festgesetzt, und waren so in Handels- und politische Verbindungen mit den Abyssiniern getreten. Dort herrschte um d. J. 1540 ein Kaiser Namens David. Von einem Könige der Gallashorden, die noch jetzt die Dränger der Abyssinier sind, gefährdet, sah sich derselbe gezwungen, die Hilfe des Königs von Portugal anzurufen, und um dieser um so eher theilhaftig zu werden, schickte er einen gewissen Johann Bermudez, den der portugiesische Gesandte, dessen Leibarzt er gewesen, in Abyssinien zurückgelassen hatte, nach Rom; Bermudez war vor seiner Abreise nach Rom von dem sterbenden Abuna zum Nachfolger in der höchsten geistlichen Würde geweiht worden, hatte aber die Weihe nur unter der Bedingung an sich vollziehen lassen, daß man nach der That die Bestätigung des römischen Papstes hiezu einhole. Von Paulus III. 1540 zum Bischofe von Abyssinien und zugleich zum Patriarchen von Alexandrien ernannt, kehrte er nach Abyssinien wieder zurück, und bemühte sich das Land katholisch zu machen. Indessen starb Kaiser David; sein Sohn und Nachfolger, Aznaf - Seghed, der bei den Europäern den Namen Claudius führt, zeigte sich, so lange er gegen die Feinde seines Reiches der Hilfe der von Bermudez zugeführten Portugiesen bedurfte, der katholischen Religion geneigt, legte ein von Bermudez entworfenes Glaubensbekenntniß

ab, und schwor dem römischen Papste, als dem Statthalter Christi, Gehorsam. So wie er sich aber mit Hilfe der Portugiesen auf dem Throne befestigt hatte, kehrte er der katholischen Religion den Rücken und wurde wieder Monophysit, behandelte äußerst schimpflich den Patriarchen, und vertrieb endlich die Portugiesen mit Bermudez aus Abyssinien.

Nichtsdestoweniger wurden schon wieder im J. 1558 auf Betrieb des heil. Ignatius die Unionsversuche aufgenommen. Es kamen in diesem Jahre mehrere Jesuiten von Johann III., dem König Portugals, und Papst Julius III., unter denen besonders Andreas Oviedo hervorragte, welcher zum Bischofe von Nicäa in partibus geweiht worden war, in Abyssinien an, um den Samen des wahren Glaubens dort auszustreuen. Ihre Bemühungen waren aber weder bei Claudius, der übrigens bald darauf in einem Treffen fiel, noch unter dessen Bruder und Nachfolger, der um das J. 1562 mit Tod abging, von irgend einem Erfolge. Mit mehr Glück wirkten die Jesuiten unter dem nachfolgenden Kaiser, der tief in das Ende des 16. Jahrhundert hinein über Abyssinien herrschte. Doch büßten auch unter diesen günstigeren Verhältnissen einige der Missionäre ihren Eifer mit dem Leben, da die Großen des Reiches dem orthodoxen Glauben sich wenig geneigt zeigten. Uebrigens traten noch im Laufe des 16. Jahrhunderts einige der abyssinischen Priester zum katholischen Glauben über. So fand sich um das J. 1594 ein äthiopischer Priester Tecla Maria als Gesandter der Aethiopier und Abyssinier in Rom ein, wo derselbe sowohl über den Lehrbegriff, als den Ritus der abyssinischen Kirche nähere Aufschlüsse vor einer Congregation der Cardinäle gab. Auch gelang es dem P. Pays bald darnach, den Negus Za-Denghel für die katholische Sache günstig zu stimmen.

Noch günstigere Aussichten eröffneten sich unter dem abyssinischen Kaiser Seltam Seghed [1]), der im 17. Jahrhunderte den abyssinischen Thron inne hatte. Dieser Fürst ward von den Jesuiten-Missionären soweit für die katholische Religion gewonnen, daß er ein Edict ausgehen ließ, welches unter Todesstrafe das Bekenntniß zur Lehre von

[1]) Von den koptischen Missionären Socinios oder Susnäus genannt.

Einer Natur in Christo untersagte. Das Volk, das für die Union noch zu wenig vorbereitet war, brach in mehrfache Aufstände aus, die aber durch Waffengewalt wieder unterdrückt wurden. Urban VIII. glaubte diese günstige Gesinnung des Negus benützen zu müssen, und schickte Alfons Mendez, einen portugiesischen Jesuiten, als Bischof Abyssiniens und Patriarch von Alexandrien ab. Sobald als der neue Patriarch angelangt war, veranstaltete im J. 1625 Seltam Segḥed eine Versammlung der Großen des Reiches in einem eigens zu dieser Gelegenheit prachtvoll gefertigten Gezelte, ließ seinen erstgebornen Prinzen Basilides [1]), dann seine Brüder, die Statthalter der Provinzen auf das Evangelienbuch den katholischen Glauben beschwören, nachdem Alfons Mendez über die oberste kirchliche Gewalt des römischen Papstes und die Häresie des Dioscurus und Eutyches eine eindringliche Rede gehalten hatte. Auch wurde die monophysitische Ketzerei feierlich verdammt, dann dem Papste Urban VIII. und dessen Nachfolgern der canonische Gehorsam eidlich angelobt. Nach beendigter Feierlichkeit ließ der Kaiser ein Decret in allen Provinzen des Reiches veröffentlichen, in welchem allen denjenigen, welche der Union widerstreben würden, Landesverweisung und im Betretungsfalle die Todesstrafe angedroht wurde. Zu Debsana erhob sich, auf königliche Kosten erbaut, eine prachtvolle Patriarchalkirche und Wohnung. Alfons Mendez begann mit einer gänzlichen Umgestaltung. Die abyssinische Taufe wurde als ungültig erklärt, und alle, welche der Union beitraten, sofort wieder getauft. Ebenso wurden die Ordinationen von Neuem ertheilt. Es schien, der Patriarch fände an dem ganzen Gottesdienste und der Disciplin der abyssinischen Kirche kein heiles Stück. Die abyssinische Fastenordnung wurde aufgehoben, dafür die Fasten nach römischer Kirchenordnung eingeführt, endlich auch die Zeit der Ostern nach römischer Uebung bemessen, und in Folge davon der Gregorianische Kalender eingeführt.

Solche radicale Maßregeln konnten den lateinischen Missionären unter einem großen Theile des Volkes und des abyssinischen Clerus nur Abneigung und Haß zuziehen. Bald erhob sich ein neuer Aufruhr,

[1]) Von den Eingebornen Facilidas genannt.

indem der koptisch-abyssinische Abuna, und der ihm anhängliche Clerus die Gemüther durch das Vorgeben fanatisirten, daß durch den neu eingeführten Paschal-Cyclus die Autorität des Concils von Nicäa umgestürzt werde. Nochmal siegte Seltam Segheb in dem erregten Religionskriege: aber durch den Anblick von Tausenden erschlagener Unterthanen erschüttert, gab er mit Zustimmung des Patriarchen Jedem der Landeseingebornen die Erlaubniß, sich zu derjenigen Religion zu bekennen, die er für die bessere erachte.

Es zeigte sich nun bald, wie äußerlich nur aufgezwungen bei dem größeren Theile der Uebergetretenen das Bekenntniß des katholischen Glaubens war. Bald, nachdem die Religionsfreiheit gewährt war, fiel der bei weitem größere Theil der Union wieder ab, und als im J. 1632 Seltam Segheb starb, und dessen Sohn und Nachfolger Basilides zur alten Landesreligion zurückkehrte, wurden die Missionäre durch Ausbrüche des Volksunwillens genöthigt, das Land zu verlassen. Der Patriarch und die meisten der Jesuiten flüchteten sich nach Indien. Die Uebrigen aber, die im Lande zurückblieben, Fremde und Eingeborne, bei welchen der katholische Glaube Wurzel gefaßt hatte, wurden ermordet, oder genöthigt den orthodoxen Glauben abzuschwören. Ja der neue Kaiser verurtheilte selbst seinen eigenen Bruder, weil er sich zum Abfalle nicht bereden ließ, zum Tode. So scheiterte das Unternehmen, das anfangs so viele Hoffnungen erregt hatte, durch den Ungestüm, mit welchem es betrieben wurde, durch die Rücksichtslosigkeit, mit welcher selbst althergebrachte Gebräuche und Ceremonien, die mit der Häresie in keinem Zusammenhange standen, und die anderwärts von dem römischen Stuhle z. B. bei den vereinigten Griechen mit weiser Mäßigung gegen die Eingriffe lateinischer Priester geschützt wurden, mit einem Male verbannt wurden, endlich durch Zwang und Gewalt. welche der Einführung der Union vorangingen und ihr folgten, gänzlich. Alle späteren Missionäre, die sich in dieses Land hineinwagten, wurden bald ein Opfer ihres Eifers, wie dieß im Jahre 1643 dreien Priestern des Kapuzinerordens geschah.

Indeß suchte der römische Stuhl, der wahrscheinlich den ungestümen Eifer jener Jesuitenmissionäre nicht billigte, durch Heranzie-

hung abyssinischer Priester in dem Seminar der **Propaganda fidei** auf die äthiopische Kirche einzuwirken. So wurden im J. 1788 zwei eingeborne Jünglinge in der Propaganda erzogen, und nach der Weihe in ihr Vaterland zurückgesendet. Es hat nicht verlautet, was aus ihnen geworden. Jedenfalls läßt uns dieser neu betretene Weg hoffen, daß wiederholte Unionsversuche nur auf eine Vereinigung im Glauben und dem Grundwesentlichen der Disciplin und des Cultus sich beziehen werden. Davon wird es nach unserm Erachten auch abhängen, ob die neuesten Bestrebungen der Lazaristenmissionäre von einem tiefeingreifenden Erfolge begleitet sein werden oder nicht.

Seit dem Jahre 1840 hat nämlich der römische Stuhl neuerdings sein Augenmerk auf Abyssinien geworfen, wie es scheint durch die Bekehrungsversuche protestantischer Missionäre, namentlich der beiden deutschen Prediger Gobat und Isenstein, Ablegaten des Basler Missionsvereines, veranlaßt. Diese protestantischen Sendlinge suchten gegen Ende des vorigen Jahrzehents durch den politischen Einfluß Englands unterstützt, die Abyssinier für den Protestantismus zu gewinnen. Gregor XVI. sendete zuerst den neapolitanischen Lazaristenpriester Montuori als Missionär ab, und als dessen Berichte zusagend waren, ernannte er, wohl auch durch den Schutz, den die französische Regierung in Aussicht stellte, ermuthigt, in der Person des Lazaristen **de Jacobis**, gleichfalls eines Neapolitaners, einen Präfecten für Abyssinien. Dieser gewann bei dem Könige Ubie von Tigré bald Eingang, und als dieser sich entschloß, einen neuen Abuna für Abyssinien von dem koptischen Patriarchen von Alexandrien zu verlangen, ließ sich Jacobis bewegen, auf den Wunsch des Königs die Gesandtschaft nach Alexandrien mitzubegleiten, jedoch nur unter der Bedingung, daß diese auch Rom berührte. So kam denn im J. 1841 einer der Fürsten des Landes, Itha Tecla Gorgis, und Mahar-Selassi, einer der angesehensten Archimandriten, mit noch andern Vornehmen Abyssiniens in Begleitung des Missionspräfecten Jacobis nach Rom, um dort im Namen des Königs Ubie dem heiligen Vater ihre Huldigung zu bezeigen. Sie wurden daselbst sehr freundlich aufgenommen. Voll der Eindrücke, welche die Erhabenheit und Würde des Gottesdienstes, die Menge, die Kunst, die Pracht der

heiligen Gegenstände, Kirchen und anderer Monumente in ihnen hervorbrachten, kamen die Gesandten im J. 1842 zugleich mit dem neuen Abuna nach Massua, und von da in das Reich Tigré zurück. Die Gesandtschaft, begeistert von der Schönheit, der Erhabenheit, dem Glanze des Cultus und der Anstalten Roms, schilderte mit lebendigen Farben dem Könige die gute Aufnahme, die sie in Rom und Neapel gefunden, und Ubie darüber höchlich erfreut, und geehrt durch die verbindlichen Schreiben und Geschenke, versprach die Mission zur Erwirkung der Union auf das thätigste zu unterstützen. (Schreiben des Herrn de Jacobis von Adova den 17. Juni 1843.) Der neue Abuna hatte sich zwar gegen die Mission nicht so freundlich gezeigt, sondern machte Miene ihr mit aller Macht entgegenzutreten, was man hauptsächlich protestantischem Einflusse zuschrieb. Während die Gesandtschaft in Rom war, soll nämlich zu Cairo der neue Abuna durch englisches Gold für protestantische Zwecke gewonnen worden sein. Es scheint jedoch den neueren Berichten nach die abgünstige Gesinnung des Abuna der katholischen Sache nicht sehr gefährlich zu sein, da der Einfluß dieses koptischen Bischofs seither so sehr gesunken ist, daß Ras Ali, der gegenwärtig des Kaisers Stelle in Gondar vertritt, so wie Waisaro, dessen Mutter, die Kaiserin und andere Große des Reiches entschlossen gewesen sein sollen, sich des Mannes durch Vertreibung zu entledigen, indem die schwersten Anklagen gegen ihn erhoben worden waren, und unter Anderm unter dem Volke sich allgemein die Sage verbreitet hatte, der Abuna begünstige die Lehre der bei den Abyssiniern durchaus unbeliebten Protestanten [1]).

Ein sehr erfreuliches Ereigniß war für die katholische Mission in jüngster Zeit die Bekehrung des berühmten deutschen Naturforschers Schimper, eines gebornen Protestanten. Dieser einflußreiche Mann hat sich in Abyssinien, mit einer Eingebornen verehelicht, zu Adova für beständig niedergelassen. Obwohl die Anzahl der Katholiken in ebengenannter Stadt 1843 erst 37 Köpfe stark war, so hatten die Missionäre doch bereits schon eine katholische Schule nicht nur blos für Kinder,

[1]) Schreiben des Präfecten de Jacobis vom 17. Juni 1843. cf. Allgem. Augsb. Zeitung. 1852. Nr. 71. Beilage.

sondern auch für Erwachsene, die sich im Glauben unterrichten lassen wollen, errichtet, und sahen dem Zuwachs von 10 neuen Gläubigen entgegen. Auch der Exkaiser Atsie Goharenes beschützte die Katholiken, die in Hanyara volle Freiheit genoßen. Er verhieß den Missionären, wenn ihn Gott wieder auf den Thron setzen sollte, Kirchen zu bauen. Sämmtliche Debterati sollen nicht ungeneigt sein, sich öffentlich zum katholischen Glauben zu bekennen, und im ganzen Hanyarischen Königreiche ging die Sage, ein heiliger Einsiedler hätte geweissagt, ein von den Kopten gesendeter schlechter Bischof werde nach Abyssinien kommen, aber bald darnach werde Rom einen andern Bischof senden, wo sodann ganz Abyssinien katholisch werden würde. (Sieh das bereits angeführte Schreiben des Präfecten Jacobis vom 17. Juni 1843. Jahrbücher des Glaubens Jahrgang 1845 4. Heft.)

Was aber das Wichtigste von Allem ist, zufolge einer Nachschrift desselben apostolischen Präfecten Jacobis vom Monat Julius 1843 war den Missionären ein kleiner Strich Landes, zwar abgelegen, aber in einer der schönsten Gegenden Abyssiniens von zwei Eremiten der Wüste von Samhas, denen die geistliche Leitung dreier unbekannten und sehr großen Christengemeinden anvertraut war, abgetreten worden, nachdem diese sich zum katholischen Glauben bekehrt hatten. Dieselben Eremiten übertrugen zugleich die geistliche Leitung ihrer Christengemeinden den Lazaristen, und da dieses kleine Gebiet ganz unabhängig ist, so stand der Präfect im Begriffe, dort ein anderes Paraguay zu gründen, und unter andern ein Collegium zur Jugendbildung, vielleicht auch als eine Pflanzstätte abyssinischer Priester zu errichten.

Dieser letzte Erfolg ist allerdings geeignet, große Hoffnungen zu erregen. Indessen wird es an mannigfachen Schwierigkeiten nicht fehlen, und unsere Missionäre bedürfen großer Umsicht und Mäßigung ihres apostolischen Eifers, um nicht vielleicht nach so schönen Anfängen ein Gewitter um ihre Häupter zu sammeln.

Außer diesen höchst erfreulichen Aussichten in den beiden Reichen Tigré und Hamjara zeigen sich fast gleichzeitig vielleicht noch günstigere Auspicien für eine katholische Mission in den dermalen von Abyssinien abgerissenen, und unter die Botmäßigkeit von

Gallashäuptlingen gerathenen Landstrichen Enarea und Kaffa. In einem Schreiben nämlich des französischen Reisenden Anton von Abbadie an den Grafen Montalembert, datirt von Sacca in Enarea 19. October 1843, erzählt dieser verdienstvolle Gelehrte, daß er, nachdem er sich auf das Studium der Sprachen Oberäthiopiens verlegt, sich nach Enarea begeben habe, um die religiösen Zustände dieses Landes näher zu erforschen. Von Muselmännern und Heiden brachte er in Erfahrung, daß der größte Theil der Bewohner Oberäthiopiens noch aus Christen bestehe, aber in religiöser Hinsicht so gänzlich verlassen sei, daß sie seit 200 Jahren keine Priester mehr haben. In Gudron, der ersten Provinz von Galla, fand er wirklich eine bedeutende christliche Bevölkerung. Von Schumi-Metscha, dem reichsten Manne des Landes, aber einem Heiden, ward unser Reisender gastfreundlich bewirthet und erhielt die Versicherung, daß wenn aus Abbadie's Land ein Priester käme, und die Einwohner von Gudron im Glauben von Gojam (einem christlichen Lande von Abyssinien) unterrichten würde, man ihm ein hübsches Gut, Haus und Sclaven schenken, und mit der Lanze gegen alle Gegner vertheidigen würde. Ein anderer heidnischer Bewohner erklärte, bald würden sich die Gallas in Gudron zwischen dem Islam und dem Evangelium entscheiden, da das Heidenthum sie nicht mehr weiter befriedige. Auch kam Abbadie mit einem christlichen Krieger Namens Walda-Mikael zusammen, der, da er einen schon erwachsenen, aber noch ungetauften Sohn hatte, ihn ersuchte, denselben mit nach Gojam zu nehmen, damit er dort die Bücher und die Kunst, die Ostern zu bestimmen, erlerne, da seine Religionsgenossen durchaus keine Priester bei sich hätten.

In Sacca, der Residenz Abba-Bagibôs, des Königs von Enarea, angekommen, ließ sich Abbadie es angelegen sein, auch dort das Terrain auszuforschen. Er fand hier die religiösen Zustände noch weniger befriedigend, als in Gudron; denn der genannte König hatte sich dem Islam in die Arme geworfen und bereits 20, freilich der ärmsten und unbedeutendsten Familien, durch Ueberredung und Gewalt zur Annahme des Islams bewogen. Die noch übrigen Christen dort, etwa 180, leben gesondert wie Geächtete; bereits ist schon die

vierte Generation, seitdem kein Priester mehr hier war, was für die Abyssinier um so trauriger ist, als diese in dem Wahne leben, die Laien dürften durchaus nicht taufen. Es gibt daher dort auch nur sehr wenig getaufte Christen, denn nur die wohlhabenderen Leute sind im Stande, ihre Kinder zur Taufe nach Gojam zu senden. Die rührende Standhaftigkeit dieser armen Leute, setzt Abbadie bei, sei unter diesen Umständen ein wahres Wunder. In dem kleinen Landstriche Nona bei Enarea gibt es gegen 300 Christen. Dort hat sich ein glücklicher Kriegsheld dadurch großen Einfluß gesichert, daß er wenigstens so viel Kenntnisse sich erwarb, die Ostern berechnen zu können. Er feiert mit seinen Religionsgenossen alle Feste der abyssinischen Kirche, obwohl Nona seit bald 100 Jahren keine Priester mehr gesehen, und kein einziger der dortigen Christen getauft wurde.

Ueber die Christen der angränzenden Provinzen Guma und Djoma konnte ihm nichts Zuverlässiges berichtet werden. In der Nähe von Djoma, erfuhr er aber, sei ein kleines unabhängiges Königreich mit vielen Christen, die das Glück hätten, Einen, sage Einen, Priester zu besitzen. Nicht weit davon, erzählt er weiter, liege Matscha, ein volkreiches Land, in welchem sehr viele Kirchen und Christen sich befinden. Doch sind sie so unglücklich, keinen einzigen Priester zu haben; sie führen alle Sonntage ihre Kinder und Heerden um die Kirche her, und schreien aus vollem Halse: „O Maria! dich rufen wir an!"

Oestlich von Kaffa liegen noch 8—10 kleine unabhängige Königreiche, wovon die bedeutendsten Waldoma und Kualla heißen. Diese haben eine eigene Sprache und Schrift, und nennen sich auch Christen; doch werden sie selten besucht, und die Muselmänner wußten unserm Reisenden wenig über ihre Religion zu sagen.

Fünf kleine Tagreisen von da, jenseits des Flusses Gotjab, liegt Kaffa, wie Abbadie sagt, ein gewaltiges Königreich, zu dessen Durchwanderung man drei Wochen brauche. Hieher flüchtete sich beim Anrücken der Gallas die christliche Bevölkerung vom Sedamastamme, der früher alles Land zwischen dem 7. und 10. Breitengrad bewohnte. Dieses Königreich ist ganz christlich; vor 2—3 Jahren

kamen Abgesandte von Kaffa bis nach Gondar, und drangen sehr in einen Priester der apostolischen Mission, er möchte zu ihnen kommen. Aber die Entfernung war zu groß, die Mission war für Abyssinien bestimmt, und so geboten Klugheit und Pflicht, die Einladung von der Hand zu weisen. Abbadie wollte sich nach Kaffa begeben und bat deßhalb Abba-Bagibo, nach Djoma gehen zu dürfen, um auf dem dortigen Markte bei den dahin kommenden Bewohnern von Kaffa Erkundigungen einzuziehen. Der König aber hielt ihn unter allerhand Vorwänden über drei Monate hin. Später erfuhr er, daß diese Vorwände nur in der schmählichen Gewinnsucht des Bagibo ihren Grund hätten. Der Herrscher Enarea's hatte sich nämlich bei einem andern Anlasse die Reise eines abyssinischen Priesters sehr theuer bezahlen lassen, und da er Abbadie für einen Priester hielt, suchte er von ihm den möglichsten Profit zu ziehen. Die Leute von Kaffa, wahrscheinlich solche, die bis nach Sacca kamen, äußerten sich über Abbadie mit einer, wie dieser Reisende sagt, für ihn sehr fatalen Einfalt. Sie sagten, dieser Fremde hat keine Frau und ist also ein Heiliger, er kann lesen, ist also Priester, ist ein Weißer und hiemit ein Bischof und könnte uns leicht Priester weihen, deren wir so sehr bedürfen. Der listige König von Enarea bestärkte die Kaffenser in ihrer Meinung, indem er hoffte, daß diese seiner Schatzkammer sehr zu Statten kommen dürfte. Abbadie befand sich, als er den Brief schrieb, wirklich in einer sehr heiklichen Lage, indem der König von Enarea ihn nicht freilassen wollte, und die Kaffenser in ihn drangen, zu weihen und zu segnen. In dieser Verlegenheit wendete er sich daher an den französischen Consularagenten in Muszamba, befürchtete aber, daß dieser zu seinen Gunsten zu wenig energisch einschreiten dürfte. Er ist der Meinung, daß, wenn 5 bis 6 Priester erscheinen würden, er bald seine Freiheit erlangen könnte, und noch dazu in Kaffa eine reichliche Ernte fänden. In Tigré, sagte er, mache man aus den Missionären nicht viel, in Gondar mißtraue man ihnen, in Gojam würde man sie sorgfältig ausfragen, in Kaffa aber seien die Einzelnheiten der abyssinischen Lehre und des äthiopischen Cultus aus Mangel an Priestern zu sehr in Vergessenheit, als daß man dort den Unterschied, der die abyssinische Kirche von der römi-

schen trennt, noch im geringsten anschlagen könnte. Wenn übrigens auch in den Ländern Oberäthiopiens die wesentlichen Unterschiede zwischen der katholischen und abyssinischen Kirche unbekannt sein mögen; so dürfte doch der Versuch, dort nebst dem wahren Glauben auch den lateinischen Cultus einzuführen, nicht gerathen erscheinen, da, wie es aus dem Berichte Abbadie's selbst erhellt, hie und da die Feste noch immer nach der abyssinischen Kirchengewohnheit berechnet, und von den Gläubigen gefeiert werden. Ohne Zweifel werden diese Erwägungen auch bei dem Chef der neuen noch unter dem Pontificate Gregors XVI. gebildeten Mission für die Gallasländer von Gewicht sein. Diese ist 1846 über Alexandrien nach Abyssinien abgegangen. An der Spitze derselben steht als apostolischer Vicar und Bischof in part. ein Malteser Ord. Cap. Namens Massaja. Er hat auf der Durchreise 21 abyssinische Priester bedingsweise reordinirt, welche sofort bereits in einigen Tagen 10,000 Abyssinier in den Schooß der katholischen Kirche zurückgeführt haben. Massaja setzte übrigens mit seinen Gefährten die Reise in das Gallasland fort, wahrscheinlich zunächst in das Reich von Enarea, um dann von dort aus, wie Abbadie vorgeschlagen, in die Provinz Kaffa einzudringen. Denn Massaja hat mit seinen Gefährten nicht die Bestimmung ins eigentliche Abyssinien erhalten, sondern ist apostolischer Vicar der Gallaslande, wozu aber höchst wahrscheinlich auch in kirchlicher Beziehung die von Abyssinien abgerissenen und unter Gallasfürsten stehenden kleinen Länder Enarea, Kaffa, Gudron, Nona, Guma, Djoma, dann die 8—10 kleinen unabhängigen Fürstenthümer östlich von Kaffa (worunter Waldoma und Kualla die bedeutendsten sind) und das Reich Schoa gerechnet sind. Uebrigens ist auch für das eigentliche Abyssinien, neuesten Nachrichten [1]) zufolge, bereits von Papst Pius IX. ein besonderes Vicariat, welches wohl seinen Sitz in der Wüste Samhas in dem dortigen Lazaristencollegium haben dürfte, errichtet worden. Massaja hatte den Auftrag erhalten, de Jacobis zum Bischof zu weihen, konnte aber diesen erst im Jahre 1848 zur Ausführung bringen, weil der Präfect

[1]) Sieh das Schreiben des P. Leon des Avanchers Massowah 11. März 1850 Hft. 6 des Jahrganges 1851 der Annalen der Verbreitung des Glaubens.

Abyssiniens die bischöfliche Weihe ablehnte, bis ein wiederholter Befehl des apostolischen Stuhles eintraf. Die Consecration des katholischen Abuna ging auf der in der Nähe von Massowah gelegenen Insel Dhalak vor sich. Justinus de Jacobis führt den Bischofstitel von Nikopolis, und ist in Folge einer besondern Ermächtigung zum äthiopischen Ritus übergetreten. Ein Schreiben von Aden am 25. Juni 1849 (Hft. 1. des Jahrg. 1850 der Annalen der Verbr. des katholischen Glaubens) eröffnet die besten Aussichten für die Zukunft. Die dort mitgetheilten Nachrichten besagen nemlich, daß zu den bereits im Jahre 1845 bestandenen sechs katholisch-abyssinischen Gemeinden (von denen eine zu Adova, eine zweite in der Residenzstadt des Negus Gondar sich befindet) eine neue in der Landschaft Ertidza auf Veranlassung des katholisch gewordenen Naturforschers Dr. Schimper, dem König Ubié diese Landschaft geschenkt, sich gebildet habe, daß die Lazaristen zu Guala in dem Ländchen Aganiar (Agame?) ein Collegium leiteten, in dem 13 Eingeborne ihre Studien machten, um dann im Kirchendienste verwendet zu werden, daß in den Hauptklöstern von Abyssinien nicht wenige Mönche und sogar Vorsteher geneigt wären, die Ketzerei abzuschwören und den katholischen Glauben zu bekennen, endlich, daß vier Provinzen und hundert fünfzig Kirchen nur die Ankunft des neuen Abuna de Jacobis erwarten, um in den Schooß der römischen Kirche zurückzukehren. Die hier berichtete Neigung der abyssinischen Mönche zur Union findet ihre Bestätigung in einem Briefe des Leiters der katholischen Mission (Hft. 1. Jahrg. 1848. Annalen der Verbr. des kath. Glaubens) und in dem schon mehrfach angezogenen Schreiben des P. Leon Avancheres, 12. März 1850 (VI. Hft. des Jahrg. 1851 der Annalen der Verbr. des kath. Glaubens). Im ersteren erzählt Jacobis die Bekehrung von sieben Mönchen des berühmten Klosters Guendguendie in Agamé, an deren Spitze der Abt des Klosters Mamer-Walda-Gorghis steht, ein geistig sehr begabter Mann, stets bereit dem katholischen Glauben Zeugniß zu geben, wie er denn wirklich mehrmals mitten unter den Ketzern und vor dem König Ubié die Verleumder der katholischen Kirche zurechtgewiesen habe. Dieser Abt habe schon längst öffentlich zurücktreten wollen und sei nur von ihm daran gehindert worden.

In dem andern Schreiben wird uns der Uebertritt eines Vorstehers von mehr als tausend Mönchen Namens Teclasa berichtet. Ohne Zweifel ist dieß der General (Itihegué) des von dem abyssinischen Heiligen Tecla-Haimanot gestifteten Ordens, da der Berichterstatter ausdrücklich bemerkt, daß Teclasa den ersten Rang nach dem Abuna einnehme. Teclasa ging im J. 1849 an den abyssinischen Hof (ist wohl der Hof des Negus gemeint), um von seinem katholischen Glauben öffentlich Zeugniß zu geben, und das von dem monophysitischen Abuna ausgesprengte Lügengericht seines Abfalles zur Häresie und Schisma zu widerlegen. Es wird beigefügt, dieses muthige Bekenntniß habe die Bekehrung sämmtlicher ihm unterstehenden Mönche zur Folge gehabt. Aus derselben Quelle entnehmen wir, daß eine ganze im Norden von Tigré gelegene, ausschließlich von Hirtenstämmen bewohnte Landschaft Namens Altiena sich zum katholischen Glaube bekenne, und daß diese ganz katholische Gegend dem gegenwärtigen Bischof von Nilopolis, während der über ihn von Ubié in den Jahren 1847 und 1848 verhängten Verbannung ein sicheres Asyl geboten habe. An dieser Landesverweisung sollen die Ränke des monophysitischen Abuna Salama schuld gewesen sein, der auch die Verbannung des apostolischen Vicars der Gallaländer, des Bischof Massaja von Ras-Ali, erwirkt hat. Im Jahre 1849 wurde aber dem Bischof de Jacobis der Eintritt in Tigré wieder erlaubt. Wenn übrigens die neuesten in einer von Kairo, Februar 1852, datirten Correspondenz der Allgem. Augsb. Zeitung Nachrichten [1]) verläßlich sind, so steht der katholischen Mission in Tigré eine harte Prüfung bevor. Ubié, den bisher die katholischen Missionsberichte als denjenigen Fürsten schilderten, der den Unionsbestrebungen noch das meiste Wohlwollen zuwende, ist seither (im Jahr 1851)

[1]) Daß die dort enthaltenen Nachrichten nicht unbedingten Glauben verdienen, zeigt folgender Passus: »Auch der französische (?) Missionär Jacobis mit seinen Lazaristen ist bei dem abyssinischen Clerus schlecht angeschrieben, und hätte schon längst gleich den protestantischen Missionären das Land räumen müssen, wenn er nicht bei Zeiten vom Proselytenmachen abgestanden wäre, und sich auf die Ausübung seiner medicinischen Kenntnisse beschränkt hätte.«

in eine engere Verbindung mit der englischen Regierung getreten, die ihn durch ein Geschenk von 12 Feldstücken für sich gewonnen hat. Bereits hat sich der englische Einfluß der katholischen Sache dadurch nachtheilig gezeigt, daß Dr. Schimper von seiner Statthalterschaft über Ertidza (mit der Residenz Antitscho) ab, und an seine Stelle der englische Consul Bowden eingesetzt wurde. Dieser übt die ihm über die früher Dr. Schimper gehörigen eilf Flecken zustehende Gewalt von der Küstenstadt Mokullo aus, wo er mit auffallendem Luxus lebt. Ohne Zweifel wird sich Bowden angelegen sein lassen, das von Dr. Schimper gepflegte Werk der Union in Antitscho zu zerstören. Zum Ueberflusse hält sich jetzt auch der monophysitische Abuna Salama in Adova auf. Salama ist aber, wie bereits bemerkt worden, durch protestantischen Einfluß Abuna geworden und steht noch fortwährend, wie dieß der Correspondent der Allgem. Zeitung bestätigt, mit Lieders, dem englischen Pastor in Kairo, und durch diesen mit der englisch-protestantischen Missionsgesellschaft im lebhaften Verkehr. Möglich, daß die in Tigré bedrohte katholische Mission eine Zufluchtsstätte im Reiche Gondar findet, aus dem der monophysitische Abuna, wie es scheint wegen seiner Hinneigung zum Protestantismus, hat weichen müssen. Wäre die Nachricht der Correspondenz von Kairo richtig, daß Ras-Ali ein ziemlich guter Christ geworden sei, so könnte man sich der Vermuthung hingeben, die Vertreibung Salama's aus dem, dem Vezier zunächst unterstehenden Reiche Amhara-Gondar hänge mit einer Annäherung dieses mächtigen Fürsten an die katholische Kirche zusammen. Für diesen Fall wäre nicht nur für die Bekehrung des eigentlichen Abyssinien, sondern auch der Gallasländer, in welche der apostolische Vicar Massaja bisher wiederholt ohne Erfolg einzudringen versuchte, viel zu hoffen, während bisher der Gallasbischof in Massowah in der Verbannung leben mußte, einer seiner Priester in Schoa wie gefangen saß, und nur P. Cäsar im Lande Tibbu-Mariam den katholischen Glauben verbreiten konnte.

Dr. und Prof. Werner.

10.

Die Theologie und die Naturwissenschaften.

So oft als in einem astronomischen Compendium von den großen Koriphäen dieser Wissenschaft, welche die Bausteine zu ihrer Festigung zusammentrugen, einem Copernikus, einem Kepler, Galiläi und Andern die Rede ist, so pflegt man stets die gehässigen Schattenseiten besonders hervorzuheben, von denen das löbliche Forschen und Streben dieser Männer durch theologische, wissenschaft-feindliche Intoleranz umnachtet erscheint. Copernikus hielt aus solchen Rücksichten seine neue Lehre bis an das Lebensende zurück, und nur durch das Zureden seiner vertrauten Freunde (des Cardinals Nicolaus Schombergius, wie des Bischofs zu Kulm Tidemanus Gisius) ließ er sich endlich bewegen, seine „Astronomia instaurata, libris 6. comprehensa" im Druck herauszugeben, wovon er das erste Exemplar wenige Stunden vor seinem Tode erst auf dem Sterbebett in die Hand bekam. In seiner Dedication an den damaligen Papst Paul III. sagt er ausdrücklich: er widme es ihm hauptsächlich auch zugleich aus dem Grunde, um durch ihn und durch sein hohes Ansehen gegen die Anfeindungen sichern Schutz zu erlangen. Als Huygens in der Mitte des 17. Jahrhunderts den um Saturn freischwebenden Ring entdeckte, versteckte er diese wichtige Entdeckung unter einer mystischen Buchstabenreihe, weil er seine Entdeckung zu veröffentlichen sich nicht getraute. Ganz besonders wird auf Galiläi's bekanntes Schicksal von der römischen Inquisition hingewiesen. Aber man geht noch weiter zurück in der Geschichte. Als Alfonsus X. König von Castilien die Verbesserung der ptolomäischen Tafeln mit bedeutenden Kosten und Aufwand unternahm, unterstützt von Gelehrten aller Religionsparteien, wurde er wegen einer seiner Aeußerungen, die einen Zweifel am ptolomäischen Systeme enthielt, der Gotteslästerung angeklagt; sein eigener Oheim Emmanuel sprach vor den versammelten Ständen seine Absetzung aus, und Alfonsus der Weise starb arm und verlassen zu Sevilla im Jahre 1284. Nicht

besser erging es einem seiner Zeitgenossen Roger Baco. Dieser Gelehrte schlug unter anderm eine richtige Kalenderverbesserung seiner Zeitgenossen vor und besaß optische Kenntnisse, die in so früher Zeit Verwunderung erregen; allein eben deshalb von seinem Generalcapitel als Zauberer verurtheilt, mußte er die zu frühe Verwegenheit seines Geistes in beinahe lebenslänglichem Gefängnisse büßen. Dagegen waren diese Jahrhunderte das goldene Zeitalter der Astrologen, deren Unverschämtheit ins Unglaubliche getrieben wurde. Jeder Fürst hatte an seinem Hofe einen oder mehrere Sterndeuter, welche die geringsten Handlungen des Menschen von seiner Geburtsstunde bis zu seinem Tode am Himmel controllirten. Und um im Allgemeinen die absolute Unverbesserlichkeit und wissensfeindliche Starrheit eines jeden kirchlich-religiösen Principes darzuthun, weiset man nach Egypten, wo eine lichtscheue Priesterkaste die von Ptolomäus Philadelphus 300 Jahre v. Chr. in Alexandrien gestiftete Akademie beständig anfeindete und verfolgte, wo auch ein Kleanthes den größten Mann dieser Schule, einen Aristarch der Gotteslästerung öffentlich anklagte, weil er die Ruhe der Vesta (Erde) und der Laren gestört habe, indem er sie in einem schiefen Kreise um die Sonne und zugleich um ihre eigene Axe bewegen lasse.

Solche und ähnliche Anklagen bezüglich der Anfeindungen, welche die neuere Wissenschaft während ihres Fortschrittes von Seite der Theologie erfahren hätte, können dem denkenden Theologen doch unmöglich gleichgiltig bleiben, denn sie sind in Myriaden von Exemplaren verbreitet, sie schallen von den Lehrkanzeln allenthalben herab. Es haben allerdings bereits mehrere für die Ehre der kirchlichen Wissenschaft erglühende Männer ihre Stimmen erhoben, sie haben ihren Scharfsinn theils zur Vertheidigung theils zur Entschuldigung wider jene feindseligen Verdächtigungen reichlich in Thätigkeit versetzt: allein sie haben hiedurch dergleichen Beschuldigungen aus den unzähligen astronomischen und naturphilosophischen Compendien bis jetzt weder gelöscht, noch auch ihre tägliche Vermehrung verhindert.

Um uns nun eine richtige Ansicht über eine so wichtige Sache zu verschaffen, müssen wir vor allem auch richtig unterscheiden; wir

müssen zuerst die Frage aufwerfen, ob denn wirklich die Theologen und die von ihnen gelehrten Principien, wie man zu sagen pflegt, „lichtscheu“ d. h. der Naturwissenschaft feindlich gegenübergestellt und e diametro entgegengesetzt sein? worauf dann eine zweite, vielleicht noch wichtigere Frage zu beantworten bleibt: ob denn die neueren Wissenschaften vielleicht die Offenbarung und vorzüglich die Bibel zu erschüttern, und einen die letztern zerstörenden Inhalt zu evolviren vermögen, oder bereits solches bis jetzt in der That geleistet haben? Diese Fragen haben aber einen Umfang und eine Tiefe, die in vorliegender Abhandlung gänzlich zu erschöpfen unmöglich ist. Wir müssen bezüglich der ersteren Frage auf die gesammte Kirchengeschichte hinweisen. In der Blüthe der ersten sechs Jahrhunderte, gerade wo die griechische Philosophie nach und nach dahinzusiechen begann, und unter Justinian auch ihr Ende erreichte, erblicken wir eine Fülle und einen Reichthum an kirchlichen Schriftstellern und an Werken, die alle Zweige damaligen Wissens umfassen; auch die Natur ist nicht ausgeschlossen: ihre Erforschung aber hat nur einen durch diese Epoche selbst und durch ihren wissenschaftlichen Standpunct bedingten Antheil. Nach der Völkerwanderung fällt die eingerissene Barbarei nicht der Kirche, sondern der Weltgeschichte und den aus der damaligen Stellung der Welt entsprungenen Verhältnissen zur Last. Ihre nächste Aufgabe und Sorgfalt war dahin gerichtet, was ihr der göttliche Herr und Meister vor allem anbefohlen: das Evangelium zu predigen und zu wahren, alle Völker zu lehren, was Er gelehrt; denn wilde Völker haben sich eingedrängt in die Reihen Civilisirter; die Kirche mußte sie zunächst moralisch erziehen und entwildern. Und selbst in der langen Reihe der nun auf einanderfolgenden finsteren Jahrhunderte tauchen aus dem Schooße der Kirche einzelne Sterne auf, die da nicht allein dem religiösen Wissen und Denken ihre Kräfte weihten, sondern auch als erfreuliche Vorboten für die späteren wissenschaftlich-philosophischen Zweige zu betrachten sind. Wir erwähnen nur beispielweise im 7. Jahrhundert den Isidor, Bischof von Sevilla, einen mit vielfacher Gelehrsamkeit ausgerüsteten Mann, der in seinem encylopädischen Werke „Originum sive etymologiarum L. L. XX.“ die Grundsätze oder Principien fast aller Wissen-

schaften zusammenfaßt. Im 8. Jahrhunderte erlangte der Benedictinermönch zu Jarnow, Beda der Ehrwürdige (Venerabilis), durch seine chronologischen, geographisch-mathematischen und historischen Schriften, eine große Berühmtheit. Im 9. Jahrhunderte blühte der Schottländer Johannes Erigena, der Vater der scholastischen Philosophie, von König Carl dem Kahlen sehr hoch geschätzt; im 10. Jahrhunderte ragt Gerbert, später als Papst unter dem Namen Sylvester der II. bekannt, unter allen seinen Zeitgenossen durch seine tiefen Kenntnisse in den mathematischen Wissenschaften hervor, die er in Spanien in den arabischen Schulen sich gesammelt hatte. Im 12. Jahrhunderte suchen die Päpste Alexander III. und Innocenz III. die Schulen zu vermehren, in denselben bessere Lehrmethoden einzuführen und das Studium der orientalischen Sprachen zu befördern, welcher löbliche Eifer im 14. Jahrhunderte von Clemens V. fortgesetzt wird. Durch diese Bemühungen wurde der Uebergang von den frühern Klosterschulen zu den Universitäten ermöglicht und bewerkstelliget. Die Klosterschulen befaßten sich mit dem Lehren der sogenannten sieben freien Künste, in den größeren Schulen aber wurde nun das Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und Quadrivium (Mathematik, Geometrie, Astronomie und Musik, worunter auch in manchen Schulen die Medicin gelehrt wurde) unter dem Namen der Philosophie zusammengefaßt, wozu das fremde Sprachstudium noch hinzukam; von diesen sonderten sich die Theologie, Jurisprudenz und Medicin (unter den Namen Physik) ab, und bildeten schon im 13. Jahrhunderte die besonderen Zweige der vier Facultäten. Unter dem Schutze der Päpste erhoben sich bald nacheinander berühmte Universitäten zu Paris, Bologna, Neapel, Oxford, Prag und Wien. Wir sehen in diesen Jahrhunderten auch gelehrte Männer, denen die Natur und Philosophie nicht fremd geblieben sind: einen Abälard, Anselm von Canterbury (in dessen Proslogium der ontologische Beweis gelehrt wird), einen Albertus Magnus († 1280), den Franciscaner Joannes Duns Scotus († 1308), endlich im 15. Jahrhunderte Joannes Charlier Gersonius und Aeneas Sylvius (Pius II.), berühmt durch seine geographischen Werke.

Als die Morgenröthe für die neueren Wissenschaften heraufzu-

dämmern begann, wo diese ihren wichtigen Standpunct erkannt, und in Baco's von Verulam neu aufgestellter Methode [1]) endlich den fruchtbaren Keim für ihre Entwickelung gefunden haben: kehrte zwar der übertriebene Zelotismus Einiger gegen die jungen Schößlinge seine Waffen; aber diese waren nicht die Kirche, sondern, um mit Augustinus zu reden, das hin und wieder auf ihrem Acker wuchernde Unkraut des übertriebenen Eifers, obzwar auch dieser Eifer noch entschuldiget werden kann, wenn man die Sorgfalt für die Wahrung des Glaubens und das gegen diesen oft schon feindliche, wenn auch noch so leise Auftreten der neuen Forscher und Entdecker im Auge behält. Die Kirche hat sich nie dem edlen Forschen, nie der Kunst und wahren Wissenschaft feindlich gegenübergestellt; sie hat beides wie früher so jetzt angeregt, befördert und unterstützt; denn kirchliche Personen waren es, die einen Raphael, einen Michel Angelo, einen Allegri erkannten, aus dem Dunkel hervorzogen und würdig beschäftigten [2]); solche waren es, durch deren rastlosen Eifer die vielen alten Denkmale edler Baukunst in Europa erstanden. Joannes Regiomontanus, ein eifriger Schüler des Astronomen Georg Peuerbach, gest. zu Rom 1477, fand an Cardinal Bessarion, wie früher in Deutschland an Bernhard Walther, einen edlen Mecän. Copernicus, der Vater der wissenschaftlichen Astronomie, gehört der Kirche, in Italien sucht er unter Dominicus Maria seine astronomische Ausbildung und lehrt dann in Rom viele Jahre hindurch die Astronomie. Sein unvergängliches Werk wird erst auf das viele Zureden eines Bischofes und eines Cardinales dem Drucke übergeben, und ein Paul III. nimmt dessen Dedication mit Freuden entgegen. Wie Copernicus sind später unter Katholiken und Protestanten Geistliche eifrige und berühmte Astronomen, unter diesen wägen die Jesuiten Petavius [3]), Scheiner von Ingolstadt, der Ent-

---

[1]) Sie besteht in der Beobachtung und im Experimentiren, wobei der Natur Fragen auf eine künstliche Art vorgelegt werden, die sie nothwendig beantworten muß.

[2]) Die Entwicklung dieses interessanten Gegenstandes wollen wir einer anderen Abhandlung „über den katholischen Cultus" vorbehalten.

[3]) Ihm zu Ehren führt eine Mondlandschaft den Namen: Petavius.

decker der Sonnenflecken, wie auch Dörfel von Plauen, der eifrige Kometen- und Mondbeobachter schon allein sehr auf der Wagschale der Wissenschaft, und wem werden die großen Leistungen der Jesuiten in Peking, wo sie ein astronomisches Collegium gegründet haben, unbekannt geblieben sein? Zeitweilige Verfolgungen neuer Systeme oder ihrer Begründer dürfen mithin nicht der Kirche, nicht der Theologie oder ihren Principien zur Last gelegt werden, sondern dem jedesmaligen Zeitgeiste, oder der Unwissenheit und Leidenschaft einzelner Menschen, welche theils von Stolz, theils vom allzu großen Zelotismus geleitet das Wahre vom Falschen zu unterscheiden nicht vermögen. Auf solche Menschen spielt auch Copernicus an, indem er in seiner Dedication schreibt: „Si fortasse erunt ματαιολογοι, qui, cum omnium Mathematum ignari sint, tamen de illis judicium sibi sumunt, propter aliquem locum Scripturae, male ad suum propositum detortum, ausi fuerint, meum hoc institutum reprehendere ac insectari: illos nihil moror, adeo ut etiam illorum judicium tanquam temerarium contemnam. Non enim obscurum est, Lactantium, celebrem alioqui scriptorem, sed mathematicum parum, admodum pueriliter de forma terrae loqui, cum deridet eos, qui terram globi formam habere prodiderunt." Dergleichen von der Leidenschaft allzu befangene Menschen kommen in allen Jahrhunderten vor und in allen Ständen. Tycho de Brahe, der Reformator der astronomischen Beobachtungskunst, obzwar er von der Unhaltbarkeit des ptolomäischen Systems überzeugt gewesen ist, hat dennoch das Copernicanische angefeindet und bestritten, ja er machte sogar einige Schriftstellen gegen Copernicus geltend. Allgemein bekannt ist, was für Anfeindungen Harvey von Seite seiner medicinischen Collegen erfahren hatte, als er die Entdeckung des großen und kleinen Blutkreislaufes mittelst der Herzpulsation veröffentlichte, vieler anderer ähnlichen Fälle nicht zu gedenken. Der damalige Zeitgeist schob überall und in allem die Bibel in den Vordergrund: aber nicht ihr Geist und herzerfrischender Odem, sondern der todte Buchstabe, und dies noch unverstanden und unverdaut, wurde zur Streitwaffe gegen jedwedes auch der Bibel Fremdartige gemißbraucht. Man vergaß, daß das Princip der Bibel,

wie das der Kirche, kein naturwissenschaftliches sei, sondern ein sittlich-religiöses, daß die Offenbarung keine Naturwissenschaften, und folglich auch keine solchen Systeme lehre. Indem man dies letztere übersehend ein neues wissenschaftliches Ergebniß an den Buchstaben, an das einzelne Wort und an den selbst hineingelegten Sinn prüfend anlegte, ob es damit übereinstimmte — so läßt sich der blinde Eifer Vieler leicht erklären, die dort einen Widerspruch mit dem Glauben oder einen Angriff auf Bibel, Dogma und Kirchenlehre erblickten, wo vielleicht für andere Augen gerade eine Bestätigung derselben vorhanden war.

Allein noch wichtiger und folgenreicher erscheint die andere Frage, ja sie involvirt gewißermaßen die erste eben besprochene. Denn würden die Naturwissenschaften Resultate liefern, welche mit der Offenbarung unvereinbar wären, so müßte die Theologie solche Ergebnisse entweder negiren, oder wenn sie bei ihrer Thatsächlichkeit dies nicht könnte, sich vor ihnen verwahren, oder das mit ihnen Unvereinbarliche aus ihrem wissenschaftlichen Kreise ausscheiden und gänzlich aufgeben. Im Allgemeinen sollte man wohl denken, daß ein solcher Conflict zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften unmöglich wäre, da die Principien beider wie sittlich-religiöses und naturgesetzliches sich zu einander verhalten. Allein indem die neueren Wissenschaften von der neuern Philosophie meistens beherrscht sind, deren letzte und höchste bibelfeindliche Anschauungen sie sich angeeignet haben; so ist ein solcher Conflict in allgemeinen Principien wie in besonderen Lehren nicht blos möglich geworden, sondern er ist auch thatsächlich vorhanden. Die Philosophie hat schon seit Giordano Bruno und Spinoza der Offenbarungslehre den Krieg erklärt, und mit ihm einen ununterbrochenen Streit unterhalten, denn ihre differenten Grundprincipien verhalten sich wie Pantheismus und Monotheismus, wie Ewigkeit der Weltsubstanz zu ihrer Zeitanfänglichkeit, wie absolute Identität zum dreifach wesentlichen Substanz-Unterschiede zwischen Natur, Geist und Gott. Der Philosophie zufolge ist von einer Schöpfung keine Rede; sie sucht nach dem Vorbilde der factischen dreifachen Causalthätigkeit in der Natur und im Menschen (Materie, Geist und duale Wechselwirkung beider)

die Grund- oder Urthätigkeit der Weltursache selbst zu begreifen und zu erklären. Diesem Vorgange der Philosophie zufolge sind auch die Naturwissenschaften mit einzelnen Offenbarungslehren, insbesondere mit der Bibel in feindliche Collision gerathen, es hat sich gerade das umgekehrte Verfahren gegen die früheren Zeiten gebildet, indem früher die allzu großen Eiferer jedes neue wissenschaftliche Ergebniß mit der Bibel anzugreifen versuchten, — machen gegenwärtig die Naturwissenschaften selbst die Bibel zum Zielpunct ihrer Angriffe. Vor allen ist es die ehrwürdige mosaische Schöpfungsurkunde, welche die Zielscheibe des naturwissenschaftlichen Witzes abgeben muß. Es ist wohl nicht zu läugnen, daß hauptsächlich zwei Wissenschaften in neuerer Zeit erstaunliche Fortschritte gemacht haben, aber ihre Entdeckungen werden der Bibel feindlich und spöttisch entgegengehalten; es ist die Astronomie und Geologie.

Die Astronomie hat in neuerer und neuester Zeit den Schrecken aller Jahrhunderte, die sogenannten Vorboten menschlichen Unheils, die Verkündiger großer Ereignisse: die langgeschweiften Kometen in vorausberechneten Bahnen in den großen Ring unsers Planetensystems gebannt; sie hat ihre Dunsthülle optisch untersucht und sie von jedweder irdischen Gasform verschieden erkannt. Die Astronomie hat ihr Fernrohr auch gegen die entfernteren Räume des Himmels gerichtet, den die Milchstraße beinahe rechtwinklig kreuzenden Ring von Nebelflecken und Nebelsternen durchforscht, sie hat sogar den alten Namen der Fixsterne durch Ermittlung ihrer Eigenbewegungen um einander, und um einen gemeinschaftlichen Weltpunct als eine für den gegenwärtigen wissenschaftlichen Begriff unzureichende Bezeichnung erklärt; sie hat die Planeten gewogen, die ungeheure Entfernung einiger Fixsterne mittelst ihrer Parallaxen gemessen. Allein alle diese so herrlichen, den Menschengeist adelnden Entdeckungen sind ebenso viele spitze Lanzen gegen die heilige Urkunde. Ihr wird zum Vorwurf gemacht, daß sie Sonne, Mond und Sterne in der רָקִיעַ der Erde schweben und erst am vierten Tage entstanden sein lasse, lange nachdem das Licht erschaffen, und drei Tage zur Ausschmückung der Erde waren verbracht worden; die Erde sei aber in Vergleich mit jenen Weltkörpern ein Sandkorn im unermeßlichen

Weltraume; in den Nebelflecken erblicke man eine Sternmaterie, die sich noch immer zu neuen Sternengruppen gestalte, so daß die Schöpfung d. h. Weltbildung nicht, wie die Bibel lehret, als bereits abgeschlossen betrachtet werden könne. Wie ist, sagt man ferner, der wäßrige Urzustand der Erde mehr mit der Bibel zu halten, nachdem Laplace die Entstehung des Sonnensystems durch Urrotation eines feurigen Gasballes, von welchem die Planeten ursprünglich als feurige Ringe sich abgelöst und erst durch Abkühlung sich zusammengeballt haben, erklärt hatte, wofür noch die Saturnringe, besonders aber die Kometen den deutlichsten Beweis liefern, welche letztere als Ueberbleibsel jenes gasförmigen Urzustandes zu betrachten sind? Ferner wisse die Bibel nichts von dem wahren Bewegungssystem, von der Gestalt der Erde und ihrer Rotation. Sie scheine nicht einmal zu ahnen die ungeheure Entfernung vieler Firsterne und Nebelflecke, von denen herab der Lichtstrahl tausende von Jahren brauche, um in das Auge der Sterblichen zu gelangen.

Aber noch heftiger, noch feindseliger tritt die Geologie gegen Bibel und Theologie auf. Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß sie trotz ihrer Jugend mit großen und erstaunlichen Entdeckungen ihren Umfang bedeutend vermehrt hat. Der geniale Werner, der Begründer dieser neuesten unter den Naturwissenschaften, war noch von der Ehrfurcht für die Aussagen der Bibel durchdrungen, er war ein Neptunist, und erklärte die Gesammtformationen im Einklange mit Moses als Niederschläge des Urmeeres. Allein kaum sind 50 Jahre verflossen, so tritt eine ganz neue Hypothese an die Stelle des Neptunismus und verdrängt den letztern beinahe aus allen geologischen Werken. Denn zahlreiche Schüler und Freunde der Erdrinde-Kenntniß zerstreuten sich über alle Continente, um besonders die Gebirgsmassen zum Gegenstande ihres Studiums an allen Puncten der Erdoberfläche zu erheben. Die verschobene Lage und Stellung der normalen Schichtenmassen, so wie die Natur krystallinischer Felsgebilde, das Zunehmen der Erdtemperatur nach innen, die heißen Quellen, Erdbeben und Vulcane sind ihnen sichere Kennzeichen längst geschehener Bildungen und Umwälzungen, die das Feuer auf der Erdoberfläche hervorbrachte. Dieser Gedanke wird weiter ausgedehnt

und mit der Astronomie in Verbindung gesetzt; Laplace's Hypothese, wie die Natur der gasförmigen Kometen und Lichtnebel im Weltraume veranlassen die Geologen zu dem Schlusse, daß auch die Erde, ehemals ein ungeheurer feuriger Gasball, durch allmälige Abkühlung in den gegenwärtigen Zustand gerathen sei. Die fossile Flora und Fauna, verschieden in den verschiedenen Schichtenformationen der Erdrinde, nimmt von unten nach oben einen immer höhern stufenweisen Fortgang. Von den baumartigen Calamiten in der Kohlenformation bis zu den Riesenpalmen, Coniferen und Dicotilen der Tertianepoche, welche eine Mannigfaltigkeit und Ueppigkeit der Pflanzenwelt, die in riesiger Größe ohne Rücksicht auf den gegenwärtigen Zonenunterschied alle Breitegrade von Island bis zum Aequator einstmals überdeckte! Einen solchen Fortschritt und ähnliche Mannigfaltigkeit verrathen die thierischen Petrefacten der Formationen: im Transitionsgebirge Crustaceen und Fische von wunderbarer Gestalt, die von den gegenwärtig lebenden Gattungen gänzlich verschieden sind; der fossile Saurier im Kupferschieferflötz, der erste Vogel im älteren Kreidegebilde, im Jurakalk das erste Säugethier, aber in der letzten Diluvialformation folgen die Riesenknochen vorweltlicher Quadrupeden: Mastodonten, Dinotherien, Megathemiden, die den Elefanten noch an Größe und Umfang bei weitem übertrafen. Alle diese geologischen Resultate nun sind ebensoviele Beweise gegen die Richtigkeit der Angaben in der mosaischen Urkunde. Das Wasser, sagen die Geologen, lasse sich mit dem feurigen gasförmigen Urzustande der Erde nicht mehr vereinigen; unmöglich könnten die tausendjährigen Bildungsepochen mit den dazwischen tretenden plutonischen Erschütterungen auf die biblischen Tage reducirt werden. Die Pflanzen-Flora wurde nicht zuerst in dem großen Erddrama gebildet, denn sie ist überall in allen Formationen mit der Fauna zugleich in fossilem Zustande zu finden; überhaupt scheine die Urkunde von solchen vorweltlichen Epochen und organischen Bildungen nichts zu wissen. Alles dieses wird nun assumirt und zusammengestellt, und daraus der unschwere Schluß gezogen, daß eine geoffenbarte Urkunde doch unmöglich so und solches hätte schreiben oder erzählen können.

Allein man geht noch weiter. Der Mensch ist nicht ein sinnlich-vernünftiges Gebilde, ein Doppelwesen, begabt mit einem von dem Naturprincip wesentlich verschiedenen Geiste — er ist nur das letzte und höchste der Thiere. Nach dem Vorgange Linné's haben viele Naturforscher diese Ansicht verfochten. Linné stellt den Menschen mit den Affen und Fledermäusen in eine große künstliche Gruppe, „die Primaten" und bemerkt dazu „nullum characterem hactenus eruere potui, unde homo a simia internoscatur" (Fauna Suec. Praef. p. II.). Deßhalb nimmt er eine Mittelclasse zwischen dem civilisirten Menschen und dem wilden Thiere an, die er als Species unter dem Namen: „Homo ferus, tetrapus, mutus et hirsutus" anführt. Lamarck läßt den Menschen durch alle Zwischenstufen des Thierreiches aus der Urmonade successiv sich entwickeln. Andere, die zwar den körperlichen Unterschied des Menschen vom Thiere einsahen, wollen zugleich von einem geistigen nichts wissen. Sie setzen den Hauptunterschied in die Größe des Gehirns, und zwar entweder im Vergleich des letzteren zum gesammten Körpergewicht, oder nach Sömmering zu den übrigen Nerven. Dieser vorwiegende Ueberschuß sei die Ursache der größeren intellectuellen Fähigkeit des Menschen vor den übrigen Thieren. Auf diese Art wird die biblische Ebenbildlichkeit oder ideelle Geistigkeit des Menschen bestritten und aus dem Wege geräumt. Die biblische Erzählung von der Erschaffung eines einzigen Menschenpaares, aus dem alle Völker der Erde erst durch Zeugung entsprungen sind, wird in vielen geologischen Werken nur mit Lächeln berührt und mit Spott beseitigt. Denn die verschiedenen Menschenmassen, die durch verschiedene Typen sich wesentlich von einander unterscheiden, so wie die grundwesentlichen Sprachunterschiede deuten auf einen verschiedenen Ursprung hin: die Entwicklung einer Race aus der andern, oder aller aus Einer sei unmöglich, denn die Grundtypen der Racen sind constant und unveränderlich, sie werden durch elliptische, quadratische und ovale Schädelformen mit den ihnen entsprechenden Gesichtswinkeln und durch die mit jenen Formen correspondirenden constanten Hautfarben gebildet. Diese Verschiedenheiten gestatten nicht, die Racen als bloße Varietäten zu betrachten, sondern sie müßten als differente Urspecies angesehen werden. Zu

diesen Gründen trete auch noch das Vorhandensein des wesentlich verschiedenen Sprachenbaues hinzu: das Chinesische und das Sanskrit können auf keine gemeinsame Wurzel zurückgeführt werden, weil sie sich zu einander verhalten, wie das ein- zum mehrsylbigen, wie das Flexionsunfähige zum Flexionsfähigen. So schwingt die neuere Wissenschaft ihr eisernes Scepter über die vielen Grundlehren der Bibel, sie schleudert eine Lanze um die andere in das harmlose Gebiet der Theologie, sie bricht bereits den Stab über ihrem Haupte. Und mit ihr steht die Philosophie im schwesterlich-treuen Bunde, wie wir es bereits weiter oben angedeutet haben.

Diese wenigen Umrisse mögen indessen genügen, die großen Gefahren anzudeuten, welche von dieser Seite her die theologische Wissenschaft und ihren Inhalt bedrohen. Eine neue antichristliche Weltanschauung beginnt sich auf den Grundlagen der neueren Wissenschaften aufzubauen. Man möge sie ja nicht zu gering schätzen die Gefahren, sie wälzen sich von den Lehrstühlen, sie stürmen durch die Presse verderbenbringend auf uns heran. Der Indifferentismus des Laien, besonders des modernen Gelehrten sind hierfür Beweise genug, und sie sind vielleicht nur Vorboten noch ärgerer Dinge. Die Zeit pocht gewaltig an die ehernen Thore von Zion. Wir wissen aber, daß die theologische Wissenschaft zu jeder Zeit sich ermannt, um ähnliche Gefahren abzuwenden von ihren Schwellen. Als der Neuplatonismus im Bunde mit orientalischen Mythensystemen den Glauben angegriffen, erstanden alsogleich philosophische Verfechter der heiligen Wahrheit; ein Justin d. M., ein Athenagoras, ein Clemens von Alexandrien, ein Origenes, ein Augustinus. Nie sind die Ketzersysteme, ohne gründliche wissenschaftliche Abweisung erfahren zu haben, wieder zu Grabe gegangen. Als in den späteren Zeiten mehr Barbarei und grobe Unsittlichkeit die Kirche zu verschlingen drohten, erstanden religiöse Orden, welche theils praktisch durch ihr aufopferndes Leben, theils mit der Feder in der Hand dem Strome einen kräftigen Damm entgegenzusetzen sich bemühten. Als aber die Reformation die Kirche zu erschüttern anfing, da wuchsen wie aus dem Boden große Historiker, Patristiker, orientalische Philologen und Exegeten, die auf eine erstaunliche und erfreuliche Weise

mit Wahrung der Kirchenlehre zugleich die theologischen Wissenschaften im Allgemeinen förderten und erweiterten. Das 18. und 19. Jahrhundert rief tüchtige, leider zu oft verkannte und unter uns noch zu wenig bekannte Philosophen ins Leben, und was für unsere gegenwärtige Zeit auf dem theologischen Gebiete am meisten Noth thut, wird Jedermann nach dem bereits Gesagten nun selbst zu begreifen im Stande sein. Es handelt sich gegenwärtig nicht so sehr um den Kampf mit der Reformation, nicht so sehr nothwendig ist es mehr, eine Masse von Väterstellen dem Gedächtniß aufzuladen, die jedweder aus der Concordanz leicht entnehmen kann: in unseren Tagen handelt es sich um ein vereintes, kräftiges Zusammenwirken der katholischen wie der protestantischen Theologie, denn die Zahl der Feinde in ihrem eigenen Schooße heißt Legion, und ihre gemeinschaftlichen Grundlehren und ihre beiderseitige Weltanschauung, die Heiligkeit und Wahrheit der Bibel, sind angegriffen und erschüttert. Demnach thut es der Theologie vor allem Noth, die neueren Naturwissenschaften mit der Philosophie sich anzueignen, und zum Gegenstande ihres sorgfältigen Nachdenkens und Studiums zu erheben. Beides kennen viele Theologen zufolge des früheren mageren Schulunterichtes nur dem Namen nach, und wie manchem wird selbst der Name der Geologie noch unbekannt geblieben sein! Wie wenige sind im Stande von der Philosophie und ihrer Geschichte eine richtige Ansicht sich zu bilden, der Mythologie alter und neuer Völker nicht zu gedenken, mit deren Aussagen das jüdische und christliche Religionssystem in eine Kategorie gestellt wird. Vielleicht wird uns aber so Mancher entgegnen, daß dieß eine unnütze Erweiterung der göttlichen Wissenschaft wäre, und eine lästige Einreihung in die ohnehin so umfangreichen theologischen Disciplinen. Allein darauf können wir erwiedern, daß die orientalischen Sprachen gleichfalls überflüssig sein dürften, auf welche doch die Päpste jederzeit ein großes Gewicht gelegt, nachdem wir die Vulgata und den Allioli in unseren Händen haben. So könnte man weiter fragen: wozu die Hermeneutik und die praktische Exegese, da die Kirche unfehlbar die Schrift ausleget; wozu das Studium der Patristik, da alle einschlagenden Stellen der Tradition den einzelnen Beweisen der Dogmen ohnehin

eingereiht sind, wozu das Studium der alten Ketzergeschichte, des alten Kirchencultus, der Disciplin oder vieler alten Mönchsorden, nachdem vieles davon vom Boden der Kirche längst entschwunden ist? Die Wissenschaft richtet sich jedesmal nach der Gegenwart und den Zeitverhältnissen, sie hat aber auch zugleich an und für sich schon ein hohes Interesse. Als Moses mit seinem Volke, dem der allmächtige Gott das Land Canaan verheißen, an der Grenze dieses Landes angelangt war, sandte er Kundschafter dahin, und diese brachten die Früchte des Landes und eine Beschreibung seiner Bewohner; wozu das fremde Land erforschen, wenn sein Besitz ohnehin von der Allmacht war zugesichert worden? — Wir können uns vor dem Wehen des Zeitgeistes und vor dem Odem der neueren Wissenschaft nicht abschließen: schon unser Name, den wir führen, würde uns der Inconsequenz beschuldigen, der in seinem Doppelworte zur tieferen Erforschung der staunenswerthen Werke Gottes und zur wissenschaftlichen Denkthätigkeit uns auffordert; unsere Stellung und unser Ansehen würden leiden, da sie die höchste Bildung bedingen, jedwede Unwissenheit von unserem Gebiete ausschließen. Zugleich ist die neuere Wissenschaft an und für sich schon für uns von höchstem Interesse. Die neuesten Entdeckungen der Astronomie, welche binnen vier Jahren die Zahl der Planeten um 14 vermehrt, die da die Milchstraßenringe und Nebelflecken aufgelöst, die Fixsterne beweglich gemacht, und über sechstausend Doppelsonnen, die um einander kreisen, in die Sternkataloge verzeichnet hat, können nicht unbeachtet an uns vorübergehen. Die Tiefen der Erde mit ihren wunderbaren Petrefacten, Leichenäcker unzähliger längst dahingeschwundener Pflanzenarten und Thiergeschlechter können uns unmöglich gleichgiltig erscheinen. In tiefes Nachdenken versunken muß der denkende Mensch hinblicken auf die gebrochenen und aufgerichteten Schichten, die an zerrissenen Thalwänden sich unserem Auge offenbaren. Auf den Flügeln der neueren Wissenschaft wird der Theolog den Höhepunct der Zeit erklimmen, von dem aus er heilsam, mit Erfolg und segensreich auf seine gebildeten und ungelehrten Zeitgenossen zu wirken vermag.

Allein selbst die Kirche bietet in ihrem Lehrinhalte und in ihrem Cultus Anhaltspuncte dar, die mit der Sphäre der Naturwissen-

schaften coincidiren, dieselben für das theologische Gebiet nothwendig postuliren. Dieß hat schon der große Copernicus angedeutet, indem er schreibt: „Mathemata Mathematicis scribuntur, quibus et hi nostri labores, si me non fallit opinio, videbuntur etiam Reipublicae Ecclesiasticae conducere aliquid, cujus Principatum Tua Sanctitas nunc tenet. Nam non multo ante sub Leone X., cum in Concilio Lateranensi vertebatur quaestio de emendando Calendario Ecclesiastico, quae tunc indecisa hanc solummodo ob causam mansit, quod annorum et mensium magnitudines, atque solis et lunae motus nondum satis dimensi haberentur. Ex quo equidem tempore his accuratius observandis animum intendi, admonitus a praeclar. viro D. Paulo episcopo Semproniensi, qui tum isti negotio praeerat. Quid autem praestiterim ea in re, Tuae Sanctitatis praecipue, atque omnium aliorum Doctorum Mathematicorum judicio relinquo.“

II. T. A. Das erste Nicaenische Concilium weist mit seinem Gesetze über die Zeit des Pascha-Festes an die astronomische Beobachtung der Gestirne; und um gerade diesem Bedürfnisse zu entsprechen, und die Feier des christlichen Pascha astronomisch zu bestimmen, erschienen in den erstern Jahrhunderten schon einzelne astronomisch-chronologische Monographien: vom Bischof Achilles Tatius (nach Suidas) eine Isagoge in Aretis Phaenomena“ — von Theodorus Gaza „de Mensibus;“ — s. Maximi Monachi: „Computus Ecclesiasticus“ — Isaaci Monachi „Computus“ und s. Andreae Hierosolymitani „Computus Paschalis“ [1]). Um die Mitte des 6. Jahrhundertes schrieb Dionysius Exiguus, der Vater der christlichen Zeitrechnung, seinen „Cyclus Paschatis.“ Und welchem tiefer denkenden Theologen wird es verborgen sein, daß selbst die höchsten Wahrheiten des Christenthums und seine Feste in einem unzertrennbaren Zusammenhange mit der Natur und Naturwissenschaft stehen? Wenn wir indessen vor der Hand von der Schöpfung absehen, so wissen wir, daß der Herr nicht blos die menschliche Natur allein

[1]) Man findet diese Schriften im griechischen Urtext mit angehängter lateinischer Uebersetzung in der „Uranologia“ des Jesuiten Dionysius Petavius.

durch die Incarnation in den Kreis christlich-wissenschaftlicher Anschauungen gezogen, sondern auch hauptsächlich zufolge den drei Hauptepochen seiner irdischen Wirksamkeit die ganze Natur. Denn es kann doch unmöglich weder gleichgiltig, noch blos zufällig erscheinen, daß seine Geburt gerade in jenen Zeitpunct fällt, wo die Erde zwar der Sonne am nächsten steht, aber mit ihrer nördlichen Halbkugel (der am meisten bewohnten) von ihr schief abgewendet nur sparsames Licht und Wärme empfängt, von welchem Zeitpuncte aber angefangen Licht und Wärme zuzunehmen beginnen, indem die Bahn vom äußerst entfernten Puncte des südlichen Solstitiums nach dem nördlichen einlenkt. Nicht zufällig kann es sein, daß das Auferstehungsfest mit dem aufsteigenden Knoten des Aequinoctial-Durchschnittes und mit dem Erwachen der Natur zusammenfällt, — ebensowenig als es ohne tiefere Bedeutung ist, daß die Sendung des heiligen Geistes in feuriger Zungengestalt gerade in der Zeit geschehen ist, wo die Erde zwar am weitesten von der Sonne entfernt, im Aphelio schwebend, dennoch mit wärmenden, Leben verbreitenden Strahlen bis zum nördlichen Pole hin umhüllt wird. Diese mystische Harmonie zwischen dem Reiche der Gnade und der Gesammt-Natur muß stets von der Kirche mit Pietät erhalten werden, und es ist ihr mit Hilfe der neueren Astronomie durch Verbesserung des alten julianischen Kalenders unter dem unsterblichen dreizehnten Gregor auch vollkommen gelungen. Wer möchte ferner zweifeln, daß die durch Christus wiederhergestellte Herrschaft des Menschen über die Natur „im Wunder" nur durch ein vernünftiges Auffassen der Natur auch wissenschaftlich begriffen werden könne? Ferner tauchen auch in neuerer Zeit gewisse religiös-mystische Auswüchse, krankhafte Bildungen und Erscheinungen, auf die Natur basirt, in unserer Mitte auf, ihre Quelle heißt der thierische Magnetismus. Zu seinen psychischen Erscheinungen werden das Wachschlafen, das Schlafwachen und in höheren Graden und Potenzen die Ekstase und das Hellsehen gerechnet. Solche Erscheinungen treffen wir entweder spontan auftretend, oder durch eine magnetisch-ärztliche Cur herbeigeführt, aber sie sind eine gar gefährliche Klippe für den leichtgläubigen oder mit der Natur zu wenig vertrauten Theologen! Können solche Erscheinungen

ihn nicht leicht verwirren und veranlassen, dieselben entweder mit den Biblischen zu verwechseln und zu identificiren, oder können sie ihn nicht zu Aeußerungen und Handlungen hinreißen, die ihn dem Spotte und der Verachtung preisgeben, was alles vermieden worden wäre, wenn er an der Hand der neueren Wissenschaft die Natur tiefer erfaßt hätte?

Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß in dieser Hinsicht schon manches Treffliche ist geleistet worden. In England, der praktischen Schule der Natur und in Deutschland „der philosophischen" sind manche erfreuliche Schriften erschienen, von Theologen und Nichttheologen, die, dieses Bedürfniß tief fühlend, das Verhältniß der Theologie zu den neueren Wissenschaften ins Auge faßten. Allein wie uns bedünkt, leidet dieser gute Wille und dieses edle Streben an einem doppelten Gebrechen: das eine betrifft die Form, indem nicht der gedruckte Buchstabe, sondern nur das lebendige Wort beachtet, erfaßt, besser beherziget wird; das andere betrifft den Inhalt Theologen sind keine Naturforscher; es nützt für die gegenwärtige Zeit nicht viel, astronomische, geologische oder physiologische Compendien blos abgeschrieben zu haben, oder in einfachen Auszügen neben die Bibel und Kirchenlehre hinzustellen, um dann die Harmonie beider zu erbetteln, oder auf die mögliche Vereinbarkeit derselben hinzuweisen. Es muß ein tiefes Erfassen der Naturwissenschaften selbst von Seite des Theologen vorangehen, und auf eigenem Grund und Boden ein harmonisches Offenbarungs-freundliches System aufgestellt werden; denn Bibel und Natur sind ja Ergebnisse eines und desselben allweisen göttlichen Geistes; es muß wissenschaftlich und gründlich nachgewiesen werden, daß die bibelfeindlichen Consequenzen, die aus den Naturwissenschaften bisher gezogen worden sind, nicht den Resultaten der letzteren, sondern den offenbarungs-feindlichen, durch eine schiefe Philosophie inspirirten Ansichten ihrer Vertreter und Pfleger zugeschrieben werden müssen. Es haben sich wohl auch Naturforscher für die Wahrheit der Bibel interessirt, sie haben hie und da das Uebereinstimmende beider Gebiete mit bedeutendem Kraftaufwande darzustellen versucht, allein Naturforscher sind wieder keine Theologen oder Metaphysiker, am wenigsten gute Exegeten — sie

tragen meistens Fremdartiges in die Bibel hinein, und schaden der guten Sache mehr, als sie nützen. Timeo Danaos et dona ferentes.

Doch eine der wichtigsten Schwierigkeiten bleibt uns zu beseitigen übrig. Gesetzt, der Theologe wirft sich mit allem Eifer auf das Studium der Philosophie und der Naturwissenschaften: ist da nicht die höchste Gefahr für seinen Glauben, für seine religiöse Ueberzeugung zu befürchten? Nachdem so viele tiefdenkende Forscher den Glauben verloren, wie es ihre gegen die Bibel so häufig geführten Streiche und Ausfälle hinlänglich beweisen, ist dasselbe traurige Resultat nicht auch bei dem Theologen möglich? Wir antworten, nicht blos keine Gefahr, sondern vielmehr der größte Vortheil für seinen Glauben, für seine Bildung und Stellung in gegenwärtiger Zeit wird daraus hervorgehen. Wir geben ein einziges Beispiel. Der Theolog wird vielleicht durch die Gründe der Geologie sich bewegen lassen, dem bibelfeindlichen Vulcanismus mehr zu huldigen, als dem bibelfreundlichen Neptunismus. Allein gerade dadurch gelangt er zur erfreulichen Bestätigung seines Glaubens. Denn Vulcanismus und Neptunismus streiten sich eigentlich herum nur um die lana caprina. Beide unterschieben (nach dem Vorgange der Philosophie) die gegenwärtigen Naturerscheinungen des Feuers und des chemischen Niederschlages den einstigen bildenden Entwicklungsformen der Schöpfung; können aber, müssen wir da fragen, die gegenwärtigen Erscheinungen (das Gebildete) als ein Grund und als die Ursache der einstigen Bildungen angesehen werden? Der Vulcanist sagt, durch Abkühlung sei das Mineral starr geworden, und habe Wärme verloren — der Neptunist behauptet, durch Zusammenschießung oder Attraction sei das Mineral erstarrt und habe Wärme entbunden; wissen wir da schon etwas über den früheren Zustand, über das woher der flüssigen Urmasse? woher ist denn die glühende motirende Gaskugel des Vulcanisten, und woher die chemische Mischung des Neptunisten? — Der Physiolog behauptet, daß das Nervensystem mit dem Gehirne (besonders seinen zwei großen wunderbar gekrümmten Hemisphären) die Ursache der physischen (sensorisch-motorischen) und intellectuellen Thätigkeit des Menschen sei; aber woher ist das Nervensystem, nachdem im Embryo von demselben unter dem Mikroskop ursprünglich

keine Spur zu bemerken ist, welche Thätigkeit hat dieses selbst mit dem Muskel-, Arterien- und Lymphgefäßsysteme nebst anderen Formen im Organismus gebildet? Man gelangt also im ewigen Cirkel, wenn man alle Behauptungen scharf verfolgt, wieder zu derselben Frage — und nur der Theolog (nicht der Pantheist) mit seiner transcendenten Forschung ist im Stande, eine gehörige Lösung solcher und ähnlicher Fragen herbeizuführen. Hiedurch wird weder sein Glaube erschüttert, noch sonst eine Gefahr für seine religiöse Ueberzeugung herbeigeführt, die nur in der Unwissenheit allein zu suchen ist — ja er gewinnet an Glaubensinnigkeit, an Tiefe, an Bildung und Ansehen. Gerade in diesem Fache wird der Wahnglaube zu Schanden gemacht, der den Theologen zum gedankenlosen Subjecte in den Augen der Welt zu stempeln sich so eifrig bemühet. Die Vernunft und das Wissen sind stets der Theologie zur Seite gegangen. Zu jeder Zeit hat sie Beide als treue Bundesgenossen betrachtet und geehrt. Clemens von Alexandrien nennt jenen Theologen einen christlichen Weisen, einen wahren γνωςικον, der Vernunft und Wissen wohl handzuhaben versteht „Cognitio (ἡ γνωσὶς) est demonstratio firma et stabilis eorum, quae per fidem accepimus: quae per doctrinam Domini super fidem aedificatur, et ad hoc deducit, quod immutabile est, et cum scientia (μετ' επιςημης) comprehendi potest [1]." Die Theologie gewinnt hiedurch ihr voriges, ihr allein gebührendes Ansehen wieder. Die Päpste haben die theologische Facultät bei der Gründung der Universitäten an die Spitze gestellt — wie weit ist es in unseren Tagen mit diesem Ansehen zum Schaden der ewigen Wahrheit gekommen? Die Theologie wird heutzutage von den übrigen als eine nicht ebenbürtige Wissenschaft behandelt: hauptsächlich der Mangel an philosophischem und naturwissenschaftlichem Wissen und Denken wird ihr zum Vorwurf gemacht; dieß hätte sie nur ihrer eigenen Schuld, der einseitigen Erstarrung der bisherigen Nichtbeachtung des neuen wissenschaftlichen Weltganges und Weltfortschrittes allein zuzuschreiben.

Wenn nun die neueren Wissenschaften nicht blos den Glauben

---

[1]) Stromat. 7. p. 526.

des Theologen nicht benachtheiligen, sondern im Gegentheile ihn zu bestätigen, zu heben, zu erweitern, und ihn sogar auf seinen Höhepunct, den er zum Behufe eines segensreichen Wirkens zur Wahrung des Glaubens gegen die Angriffe der Zeit einnehmen soll, wieder zurückzuführen vermögen, so entsteht erst die schwierige Frage, wie und auf welche Art die Einigung der Theologie mit den neueren Wissenschaften und ihre segensreiche Durchdringung zu bewerkstelligen wäre? Zur Lösung dieser Aufgabe bietet uns eine der theologischen Haupt- und Grundlehren „die Schöpfung" das günstigste Terrain und die schicklichste Gelegenheit. Diese Lehre stellt die Vereinigung der Metaphysik mit der Naturwissenschaft, und beider zugleich mit der Theologie dar. Sie hat wie die Wesenheit des Menschen eine doppelte Seite. Mit der einen Spitze ihrer Richtung weist sie nach dem Urquell alles Seins, nach der ewigen Gottheit — mit der anderen aber nach dem gewordenen in Zeit und Raum gebannten Universum. Die erstere Richtung führt den Theologen in das große Gebiet der Philosophie und Mythologie. Denn Niemand wird verborgen sein, daß ein jedwedes philosophisches System von Thales dem Jonier angefangen bis zu Hegel und seiner Schule eigentlich nur auf der Ansicht über den Ursprung des Universums, auf dem Denken des Urgrundes alles sichtbaren Daseins aufgebaut ist. Dasselbe gilt von den mythischen Religionen aller Zeiten; sie haben insgesammt nach der Auffassung der Weltcausalität im Dogma und Cultus ihre besondere Färbung erhalten. Da ergreift nun die Theologie, einen geschickten Baumeister gleich, alle diese älteren und neueren Ansichten und Systeme, und sucht sie unter allgemeinere Gesichtspuncte zu bringen; durch dieses Verfahren gelangt sie zu der Ueberzeugung, daß alle jene Systeme trotz alles Scharfsinnes das große Räthsel bis jetzt nicht zu lösen vermochten. Die Theologie tritt nun selbstforschend auf: die mosaische Urkunde in der Hand ergreift sie die dialektischen Waffen der Philosophie, um die Lehre von einem transcendenten, von der Welt wesentlich verschiedenen und dennoch durch den Schöpfungsact sie setzenden Gotte wissenschaftlich zu begründen. Allein mit der philosophisch-exegetischen Erforschung der biblischen Urkunde gelangt sie zu einer zweiten der Urkunde wesentlich inwoh-

nenden Idee der successiven Bildung und Entwickelung des Universums durch die aus dem geschaffenen Sein ins Dasein der Mannigfaltigkeit sich übersetzende Natur- oder Weltsubstanz. Auf diese Art hat sich die theologische Speculation die Brücke gebaut und den Uebergang bereitet von der kosmologischen Metaphysik zur physikalischen Kosmogonie. Sie macht sich nun mit den gesammten Naturwissenschaften vertraut; alles was diese in neuerer Zeit Neues, Tiefes und Wahres zu Tage gefördert, wird von ihr ergriffen und angeeignet. Zuerst kommt die Königin der Wissenschaften, die erhabene Astronomie an die Reihe, ihr nach folgt die gesammte Geologie und Geognosie. Nachdem nämlich der Theolog seinen Geist mit der Kenntniß der himmlischen Gestirne innerhalb und außerhalb des Sonnensystemes bis zum Milchstraßenringe und zu den Nebelflecken ausgerüstet und gewaffnet hatte, steigt er auch hinab in die Tiefen der Erdrinde, um die epochenartigen, anorganischen sowohl, als organischen Bildungen nach harmonischen Gesetzen übereinandergelagert zu bewundern und zu erforschen: vom Granit in den größten Tiefen, wohin zu dringen dem menschlich en Forschungsgeiste möglich geworden, bis zum Sandkorn auf der Erdoberfläche kann nichts seinem wissenschaftlich forschenden Blicke sich entziehen. Alles dieses wird dann zusammengefaßt, unter allgemeinere Gesichtspuncte vereinigt, alle naturphilosophischen Hypothesen berücksichtigt, ihre Haltbarkeit geprüft, mit der mosaischen Urkunde in Einklang gesetzt; alle neuen Einwürfe, alle Anschuldigungen, alle Anfeindungen der Bibel von Seite der neueren Wissenschaften werden in ihre gebührenden Schranken zurückgewiesen. Hat die theologische Speculation diese Arbeit vollendet, und vom höheren Standpuncte aus an der Hand der Naturkräfte die Bildungen bis zur Vollendung der Erdoberfläche verfolgt, so dringt sie endlich über die Brücke des physiologischen Lebensprincipes in den organischen Gebilden bis zum höchsten und edelsten Gebilde der Schöpfung, zum Menschen vor. Hier bietet sich ihr der weiteste und lohnendste Kampfplatz dar. Alle Erscheinungen des leiblichen und geistigen Principes werden erforscht, geprüft, und wissenschaftlich erörtert. Hier auf diesem Boden kann die Theologie einen ihrer schönsten Triumphe feiern, wenn vor ihrem Lichte alle

den Menschen und die Bibel herabwürdigenden Anschuldigungen der Neuzeit zerfließen. Die biblische Anthropologie wird durch die Resultate der Wissenschaft selbst begründet und befestigt; denn die leibliche Vorzüglichkeit des Menschen erscheint im Lichte der anatomisch-physiologischen Untersuchungen über seinen Gehirn- und Knochenbau nicht, wie die Neueren behaupten, mit dem Thiere auf gleicher, sondern auf einer viel höheren Stufe; aber der vollkommenere und höhere Bau des Gehirnes ist durch die physiologische Structur und das Zusammenwirken der Organe bedingt, und findet in diesen selbst wieder seine volle Erklärung, so daß es als über allen Zweifel erhaben sich darstellt: das Gehirn allein könne nicht zugleich der Grund und die Ursache der höheren intellectuellen Fähigkeiten sein; im Gegentheile führt die Forschung auf ein höheres geistiges Princip, das, obwohl neben der Naturpsyche das Wesen des Menschen bildend, nicht aus dem begrifflichen Denken des Naturprincipes sich entwickeln und zur selbstbewußten Kraft steigern und zuspitzen konnte. Diesen Untersuchungen zufolge sieht der philosophirende Theolog im menschlichen Geiste nicht das aus Unbewußtem zum Bewußtsein durchgebrochene „zu sich gekommene“ Absolute, sondern ein צֶלֶם Ebenbild Gottes, bestimmt, den Schöpfer zu erkennen, zu lieben und anzubeten. Die Einwürfe gegen die biblische Ableitung des Menschengeschlechtes von einem Urstamm, die von den verschiedenen Racen, von der Verschiedenheit der Sprachen, von der Unmöglichkeit der Verbreitung über alle Continente und Inseln hergeleitet werden, zerfließen in ihr feindliches Nichts, dem sie entsprossen sind. Auch die vielfach angeregten Fragen über die Bewohner und den Zweck der übrigen Gestirne werden leicht vom Standpuncte rein astronomischer Beobachtungen, Resultaten und Gesetzen beantwortet; das biblische Alter des Menschengeschlechtes wird trotz allen Sagen der alten Völker, trotz fossilen Knochen, trotz den alten Bauten und Thierkreisen, als das einzig Richtige wissenschaftlich bestätiget.

Auf diese Art durchwandert der christliche Weise, der Theolog, alle Gebiete der neueren Wissenschaften, er eignet sich ihre Resultate an, und gleich dem Familienvater des Evangeliums hebt er alte und neue Schätze aus, um sie zur Vertheidigung und wissenschaftlichen

Begründung der ewigen Wahrheit und seiner religiös-christlichen Ueberzeugungen zu verwenden. Und dieses alles vermag die Theologie in einer eigenthümlichen, neu zu gründenden Wissenschaft zu erzielen, die wir mit dem Namen „Schöpfungsgeschichte" bezeichnen wollen. Diese Wissenschaft müßte aber von nun an als eine selbstständige philosophisch-theologische Disciplin behandelt, und als solche dem Gebiete der übrigen theologischen Wissenschaften eingereiht werden. Wir haben nur noch die Art und Weise zu bezeichnen, wie dies zu bewerkstelligen wäre, daß die Theologie unbeschadet ihres bisherigen wissenschaftlichen Inhaltes und Umfanges ihrer Disciplinen, mit der neuen Wissenschaft eine nähere und die letztere tief erfassende Verbindung einzugehen vermöchte. Es erscheint unmöglich, an irgend eine besondere unter den bisherigen theologischen Disciplinen den Neubau anzuschließen, weil nothwendig Fremdartiges in sie hineingetragen werden müßte. Die einzige Dogmatik als rein theoretische, speculativ-historische Wissenschaft könnte etwa einigen Raum hiefür gewähren, wenn nicht einerseits ihr ohnehin zu großer Umfang, so wie andererseits ihr wesentlich eigenthümlicher Inhalt dergleichen Einreihung von vornherein verbieten würde; denn man müßte Astronomie, Geologie, Naturphilosophie, Mythologie und Geschichte der Philosophensysteme, ältere und neuere Exegese u. dgl. m. in dem einen Paragraph, der von dem Schöpfungsdogma handelt, zusammendrängen. Wollte man hingegen die einzelnen neueren Wissenschaften der Theologie einreihen, so würde dieses theils dem ausschließend theologisch sein sollenden Charakter widerstreiten, theils würde durch diese Zersplitterung die alle neueren Wissenschaften beherrschende und ihre bibelfeindlichen Behauptungen und Ausfälle umfassende Allgemeinheit und Einheit nicht hergestellt werden können. Es bleibt somit nichts anderes übrig, als eine besondere Wissenschaft aufzubauen, die vorwiegend theologisch dennoch die neueren Wissenschaften mit allen ihren Resultaten in sich vereiniget, und in dieser Form neben die bisherigen theologischen wie nicht theologischen Disciplinen als eine beiden ebenbürtige sich hinzustellen vermag. Und diesen Erfordernissen und mithin auch denen der Zeit entspricht den obigen Andeutungen zufolge keine besser und keine vollkommener, als

die, welche wir mit dem Namen der Schöpfungsgeschichte bezeichnen. Sie geht zunächst aus der richtigen Auffassung und Auslegung der christlichen Schöpfungslehre, insbesondere der mosaischen Schöpfungsurkunde hervor. Sie umfaßt metaphysisches und naturphilosophisches, und vereinigt beides zu einem eigenen theologischen Gebiete. Von ihrem Doppelbegriffe als Schöpfung und Geschichte der Schöpfung ausgehend, dürfte sie zwei Haupttheile umfassen: einen metaphysischen und einen naturphilosophischen oder naturwissenschaftlichen. Der erstere würde alle bisherigen kosmologischen Systeme der Philosophie und der Mythengeschichte umfassen, sie kritisch beleuchten und ihre Unhaltbarkeit darthun. Dann dürfte er sich zu der mosaischen Urkunde wenden, sie speculativ-exegetisch durchforschen und ihren metaphysischen Inhalt, ihre höheren Grundideen entwickeln — diese endlich in der Creations-Theorie philosophisch beweisen, und in klaren, anschaulichen Gegensatz zu allen jenen Systemen stellen. Der andere Theil müßte die Natur philosophisch erfassen, und ihre gesetzmäßige Entwickelung und Ausbildung mit Hilfe aller bisherigen Naturwissenschaften zur Uebersicht bringen. Mit der Charakteristik des sichtbaren Himmels beginnend, wobei der Anschluß an alle astronomischen Resultate der Neuzeit stets einzuhalten wäre, würde sie in der Astrogonie die Entstehung der Weltkörper naturphilosophisch zu entziffern versuchen, hierbei aber zugleich die unrichtigen astrogonischen Hypothesen widerlegen, ja eine wichtigere und entsprechendere aufzustellen nicht unterlassen dürfen. Dann würde sie zu unserem Planeten übergehen, und von seinem Urzustande beginnend seine geologische Ausbildung verfolgen: hier würde sie alle bisherigen Resultate der Geologie benützen, ihre geogonischen Hypothesen beleuchten, mit steter Würdigung der Bibel und wissenschaftlicher Vertheidigung ihrer Lehren gegen alle Anfechtungen. Sie würde aber hauptsächlich bei dem organischen verweilen, das paläontologische wie auch das gegenwärtig Bestehende, Vollendete dieses Reiches mit Hilfe der Paläontologie, Naturgeschichte, physiologischen Chemie, Physiologie und Anatomie gehörig beleuchten — endlich mit der wichtigsten und zugleich umfangreichsten Lehre von der Menschbildung oder Anthropogonie würde das Ganze würdig beschlossen sein. Hier

sind blos die äußersten Umrisse der Wissenschaft gezeichnet, woraus aber jeder Denkende das Fach- und Zeitgemäße derselben ohne weitere Andeutungen von selbst einsehen wird. Auf diese Art würde die Theologie von dieser Seite einen neuen von der Zeit geforderten Aufschwung erhalten, sie würde in das verlorene Gleichgewicht mit den neueren Wissenschaften wieder zurückversetzt werden, das ihr die Neuzeit zu ihrem größten Nachtheile entrissen hatte.

Schließlich müssen wir noch auf eine besondere Erscheinung im Gebiete der neueren Wissenschaften aufmerksam machen. Die wißbegierige Neuzeit hat nicht blos die verschiedenartigen Gebiete und Formen der Natur ihrer eifrigen Erforschung unterworfen, sondern auch die Menschheit in ihren weltgeschichtlichen Momenten; darunter hat man auf die verschiedenen Religionssysteme alter und neuer Zeit sein besonderes Augenmerk gerichtet. Ebendadurch aber ist die Mythologie in eine neue Phase getreten, sie ist aus einer blos erzählenden und beschreibenden zu einer philosophisch untersuchenden und vergleichenden Wissenschaft geworden. Mit Hilfe der Philologie, der Archäologie und hauptsächlich der Astronomie sucht man die Bildung und Entwicklung der alten Religionen und ihres Cultus vernünftig zu erklären, und auf ihre wahren und natürlichen Ursachen und Gründe zurückzuführen. Der Erklärungsgrund für alle Erscheinungen in den mythischen Culten wird ziemlich allgemein von den neueren Mythologen in astronomischen geographischen und meteorologischen Phänomenen gesucht und gefunden. Ueber diese Ansichten hätten wir hierorts nichts weiter zu bemerken, wenn man blos auf die Mythen der alten Völker sich beschränken würde. Allein man erstreckt diese Methode auch auf die Bibel des alten wie des neuen Testamentes; diese Methode macht mit der Bibel keine Ausnahme und verwechselt sie mit den übrigen mythischen Schriften und Ueberlieferungen der alten Welt. Deßhalb muß auch von dieser Seite her ein kräftiger Damm den daraus gezogenen Consequenzen entgegengesetzt werden; denn welche Gefahren von da aus die Reinheit des Glaubens bedrohen, wird noch Jedwedem durch das Erscheinen eines berüchtigten Buches vor einigen Jahren in lebhafter Erinnerung geblieben sein. Es wurde bereits angedeutet, daß der Schöpfungsge-

schichte auch dieser Gegenstand nicht fremd bleiben kann; denn in ihrem metaphysischen Theile untersucht sie alle kosmologischen Systeme der alten Mythologie, sie erweist ihre Haltlosigkeit, und weiset denselben bezüglich zu der mosaischen Kosmogonie den gebührenden Platz an. Jedoch hauptsächlich sind es die astronomischen Lehren der Schöpfungsgeschichte, welche in dieser Hinsicht der Vertheidigung der Bibel gegen jene voreilige Vermischung ihres Inhaltes mit dem Mythischen wohl zu statten kommen. Hier wird die eigentliche Basis gelegt, auf welcher ein solides apologetisches Urtheil von jedem Wahrheitsfreunde gegründet werden kann. Man gelangt nemlich zu der Ueberzeugung, daß jene Ansicht, die alle Religionen auf Astronomie und Meteorologie zurückzuführen strebt, in dieser Allgemeinheit nicht haltbar sei, und daß noch manches andere als die bloßen äußeren Erscheinungen zur Bildung der Mythen und Ausartung der Religionen mitgewirkt haben müsse. Aber die allerdeutlichste Ueberzeugung wird Jedermann durch jene astronomischen Grundlehren gewinnen, daß die Bibel und ihre heiligen Wahrheiten mit den Mythen anderer Völker, mit deren astronomischen Culten und mit der Astronomie überhaupt nichts gemeinschaftlich haben, daß der Gott der Bibel, der יְהֹוָה צְבָאוֹת, weder ein Sonnen- noch ein Planeten-Gott, weder Simson noch Saturn, weder Mars noch Molock oder Dagon, noch sonst etwas Mythisches sei, sondern Derjenige, der vor, außer und über der Welt von Ewigkeit lebend und dieser erst durch freie Schöpfung das Leben spendend, durch Offenbarung und durch vernünftige Betrachtung seiner Werke erkannt werden kann, so daß, um mit dem Apostel zu reden, alle jene nicht zu entschuldigen sind, welche die Herrlichkeit Gottes des Unvergänglichen mit dem Vergänglichen verwechseln: „διότι τό γνωστόν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς. Ὁ θεός γαρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε. τά γάρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοὶς ποιήμασί νοούμενα καθορᾶταί, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμίς καὶ θειότης εις το ἑιναι αὐτούς ἀναπολογήτους. διότι γνόντες τόν θεὸν οὐχ ὡς θεόν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν. Rom. 1, 19—20.

Dr. Scala.

II.

Zur Christologie.

Das Charakteristische unserer Zeit, — der Angelpunct, um welchen sich alle religiösen, politischen und socialen Kämpfe der vielbewegten Gegenwart drehen, sind die Geburtswehen im Subjectivirungsprocesse des Christenthums. Es mußte im Verlaufe der Weltgeschichte der Zeitpunct kommen, auf welchem der Geist des Menschen nach seiner langjährigen Vertiefung in das im Christenthume gegebene Glaubensobject, in dem der Mensch von der persönlichen Würde seiner eigenen Wesenheit durchdrungen wurde, zu sich selbst zurückkehrte: um seine Wesenheit zu erforschen, um das Buch der Schöpfung zu lesen, um die giftgeschwollene Riesenschlange des Zweifels abzuwehren. Es mußte diese Periode der Weltgeschichte erscheinen, weil letztere eben die äußere Darstellung des in der Menschenwelt vereinigten Gedanken- und Willens-Concentus der begrifflichen Natur und der selbstbewußten Geister ist. — Deutschland hat die Gottgegebene Aufgabe: die im Christenthume positiv gegebene Glaubens- und Sittenlehre, in so weit sie Offenbarung Gottes, des Dreieinigen, als Weltschöpfers sind, in ihrer Uebereinstimmung mit den Thatsachen des Selbstbewußtseins aufzuweisen, die positiven Glaubens- und Sittenlehren aber, in so fern sie den dreieinigen Gott, als Welterlöser offenbaren, dadurch in ihrer Vernunftgemäßheit darzuthun: daß ihre dialektische Nothwendigkeit aus der Beachtung des dermaligen Weltzustandes und des Restaurationsbegriffes ersichtlich wird. —

Der Restaurationsbegriff gewinnt seinen Inhalt aus der Erwägung des Wesens und der Folgen der Sünde und der ursprünglich verwirklichten göttlichen Welt-Idee.

Diesen in seiner Quantität und Qualität darzustellen ist Gegenstand der Christologie. Diese hat also nothwendig ihre wissenschaftliche Voraussetzung an der Kosmologie und Theologie. Wir

setzen die Kosmologie zuerst an, weil wir von der speculativen Christologie handeln. — Wie die Kosmologie, so die Theologie, und wie diese beiden, so gestaltet sich die Christologie. —

Die begriffliche Reflexion der beweglichen Griechen über sich selbst, hat als Cult den absoluten Humanismus der Plastik des Gefühles hingestellt. — Mit Christus ist die himmlische Weisheit, die Ideenweisheit als Lehrwort in der Menschheit niedergelegt worden. — Die katholische Theologie hat bis in die neuere Zeit die rein negirende Gegnerschaft mit der logisch-formalen und geschichtlichen Apologetik zurückgewiesen. — Nun fordert aber unsere Zeit, in welcher die begriffliche Anthropologie, Kosmologie und Theologie eine neue Glaubens- und Sittenlehre, welche das gerade Gegentheil von der christlichen ist, hinausposaunt, eine Bewährung und Bewahrheitung der letzteren und eine Aufweisung der Einseitigkeit der ersteren in der idealen Lehre vom Menschen, der Welt, Gott und Christus. —

Das protestantische Deutschland ist in Hegel, Strauß, Feuerbach zur begrifflichen Reflexion über sich selbst im kalten Verstande, im nackten Begriffe fortgeschritten; der logische Monismus stellte den atheistischen Humanismus der Theorie als Kalb zur Anbetung auf. — Daumer, Ruge, Noak und Consorten sehen mit erheuchelter Geringschätzung auf die pantheistische Theorie herab; sie erheben auf ihren Händen als völkerbeglückenden Moloch den Humanismus als Atheismus der That, des Lebens „des sittlichen Triebes der Gemeinde," wie Noak (S. 17.) in seiner Schrift: „Das Mysterium des Christenthums" (Leipzig 1850.) sich äußert. — Dr. Noak will in dem angezogenen Geisteskinde, „im glücklichen Momente die Fülle geistiger Beziehungen," welche Lessings genialer Tiefblick („des Patriarchen der deutschen Geistesfreiheit") in der Unterscheidung zwischen Religion Christi und christlicher Religion niedergelegt hat, herausgefunden haben. Von dieser Leistung hat er eben keine geringe Ansicht, wenn er (S. 10.) mit seltener Offenherzigkeit gesteht: „daß (damit) das Geheimniß des nun fast zweitausend Jahre lang mißverstandenen Christenthums entdeckt sei." (!) —

„Die moderne Apologetik,“ schreibt der Verfasser (S. 10.), „ist die Religionsphilosophie, die speculative Theologie,“ und (S. 12.) „die Apologetik hat die Einheit (besser: Uebereinstimmung) von Selbstbewußtsein und Offenbarung in ihrem wahren speculativen Sinne darzuthun.“ Wir erklären uns mit diesen beiden Aeußerungen buchstäblich einverstanden. Wir sind aber der Ansicht, daß die Apologetik einen unverwüstlichen und keinen hypothetischen Ausgangspunct haben müsse, weil sonst das ganze Gebäude derselben und wenn es auch noch so logisch aufgeführt wäre, in der Luft stände. Der unverwüstliche Ausgangspunct ist uns nun das Selbstbewußtsein des Menschen. Damit sollte der Verfasser um so eher einverstanden sein, als nach seinen Worten die Einheit von Selbstbewußtsein und Offenbarung in der Apologetik erzielt werden soll. — Dr. Noak hätte also vor Allen eine Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins vornehmen sollen. Er hätte vor den Augen der Leser die Frage beantworten sollen: was ist der Mensch? — Allein er stellt als ausgemachte Wahrheit hin, daß der Mensch bloßes Individuum der Menschengattung ist. — Noak kennt nur das begriffliche Denken; ein genetisches Herleiten des Besonderen aus dem Allgemeinen und ein formales, gedankliches Verallgemeinen aus der Welt der Besonderungen. — Die Geisterwelt ist ihm ein unbekanntes Land. Daher seine Geschichtsanschauung oder besser Geschichtsfabrication. „Der historische Christus (S. 8.) der Kirche ist allerdings ein geschichtlicher, auf dem Wege geschichtlicher Entwicklung entstandener Begriff, dessen Entstehung und Ausbildung allerdings an Jesus von Nazareth geschichtlich anknüpfte, aber nicht an ihn als Individuum, sondern an die von ihm ausgegangenen geistigen Anregungen;“ (S. 9.) „der Begriff des historischen Christus ist ein geschichtlich gewordener Begriff, dem kein einzelnes Individuum entspricht; er gehört der Dogmengeschichte an.“ — Daher erklärt sich der Verfasser (S. 19.) mit Strauß einverstanden, wenn dieser sagt: daß unsere Zeit in der Christologie zur Idee (= Begriff) im Factum, zur Gattung im Individuum geführt sein will. — Da dem Verfasser die Brille der Begriffsfreiheit bei Erwägung der jüdischen Geschichte auf der

Nase sitzt, so wundert uns seine subjective Geschichtsbetrachtung von S. 22—41 nicht. Aeußerst burlesk ist die Darstellung, wie bei den Juden sich die Messiasidee entwickelt habe. Die Geschichte bildet dem Verfasser immer den Hintergrund, aus dem die erweiterte Messiasidee, man weiß nicht wie, in den Vordergrund tritt. Ueberhaupt ist nicht einzusehen, durch wen die Messiasidee in die Menschheit gekommen? Wozu sie da sei? Es ist nur ein Spiel mit einem selbstgemachten Begriff. — Ob die orientalische Concretheit und Anschaulichkeit es je zu einer solchen leeren Abstraction und Verstandesverflüchtigung eines deutschen Begriffsweisen, der die Weltgeschichte in seine logischen Schemen einzwängen will, gebracht hätte, wird billig bezweifelt. Darum sind wir auch der Ueberzeugung, die Messiashoffnung bei den Juden sei auf einem ganz andern Wege entstanden, als der Herr Verfasser wähnt. — (S. 44.) „Der Inhalt (von Jesu Selbstbewußtsein) faßt sich in seiner ganzen Höhe und Tiefe in der Doppelanschauung vom Sohne des Menschen, und vom Reich der Himmel zusammen;" und (S. 50.) „Jesus hatte offenbar die Ansicht, daß er — obgleich er sich des Menschen Sohn nannte, — doch die in diesem Ausdruck von ihm angeschaute und ausgedrückte Idee in seiner geschichtlich erscheinenden Persönlichkeit nicht vollständig, sondern nur zum Theil verwirklicht erblickte, und sich in der Idee des Menschensohnes zugleich die ideele Gesammtpersönlichkeit der einheitlichen vollendeten Menschheit überhaupt dachte, welche sich als die höhere allgemeine Macht über die erscheinende, empirische Menschheit erweist, oder (mit Strauß zu reden) daß er sich darunter die reele Idee der Gattung, die in der Erscheinung stets gegenwärtige und doch in derselben niemals ganz aufgehende, sondern stets über dieselbe übergreifende Idee der Menschheit dachte." — Dieser Passus ist das anders formulirte Gerede von der Fröbel'schen allgemeinen Menschenmöglichkeit. Das Ganze hat seine Wahrheit, wenn der Begriff der einzige Gedanke auf der Erde ist. — Was aber schon längst mit Evidenz von Dr. Günther als unwahr dargethan ist. Wozu denn dieses Ignoriren? Ist das Sache der Wissenschaft? — Die Messiasidee des Verfassers ist ein leerer Begriff; dieser ist

der Heiland der Menschheit; unter der Wiederkunft Christi (S. 90.) versteht der Verfasser die Zukunft der Messiasidee, die aber immer zukünftig bleibt. — Also: die einzelnen Menschen und Völker sollen für die annäherungsweise Verwirklichung der Messiasidee des Verfassers im Schweiße ihres Angesichtes ringen, um dann als Seifenblasen im All' aufzugehen: das ganze Geschlecht soll von dieser Sisiphusarbeit gedrängt werden, um sie nie zu vollenden? — Tröste dich Menschheit ob deiner herrlichen Lebensaufgabe! — Wir wollen sehen, ob sich der Mensch Christum, ohne daß er im Gefängnisse der Dogmatik, von dem der Verfasser so viel faselt, sitzen bleibt, nicht anders denken kann und muß, als Dr. Noak. —

Die speculative Christologie, wie schon bemerkt, fußt auf der speculativen Theologie und Kosmologie, diese aber hat zu ihrer nicht zu umgehenden Voraussetzung die Anthropologie. — Die folgenden Bemerkungen wollen nur als magere Grundlinien angesehen werden. —

Der Mensch, wenn er seinen Selbstbewußtseins-Inhalt analysirt, findet sich als geschaffenes Doppelwesen. — Der sich widerstreitende Dualismus im menschlichen Wollen über denselben Gegenstand zur nemlichen Zeit beurkundet, daß der Mensch ein Doppelwesen ist. Wo ein Krieg ist, dort müssen wenigstens zwei Mächte sein. Im Menschen sind demnach zwei Lebensprincipe vereiniget, nemlich Natur und Geist, Trieb und Freiheit, Naturgesetz und Sittengesetz. — Der Geist, welcher sich als freier weiß, weiß sich daher als den edlern, als den zur Herrschaft über die Natur berechtigten Factor, und darum ergeht von der geistigen Erkenntniß, von dem Gewissen an den Willen des Geistes die unbedingte Forderung: den Scepter über die Natur zu ergreifen. —

Jeder Mensch, der in seiner Selbstbeobachtung seine Aufmerksamkeit auf den Inhalt seines Bewußtseins wendet, findet, daß er eine große Mannigfaltigkeit von Vorstellungen besitzt. Sie sind Anschauungen, vermittelt durch die Organe des Gesichts, Gehörs, des Geruches, Geschmackes und der Tastung, z. B. die Anschauungen: Baum, Donner, Duft, Säure, Härte. Jeder Mensch erhält diese Anschauungen dadurch, daß er mit den betreffenden Wirklich-

keiten in Berührung gekommen und durch die entsprechenden Sinnesorgane sich Vorstellungen von ihnen hineingebildet hat. — Das Wie dieser Hineinbildung ist uns ein Räthsel. —

Der Inhalt der Anschauungen = Gemeinbilder enthält die Gestalt, Ton, Beschaffenheit u. s. w. von den Wirklichkeiten. In der Anschauung „Apfelbaum" sind nur die äußeren Merkmale des angeschauten Apfelbaumes, als: Stamm, Aeste, Blätter u. s. w., zusammengefaßt. Ich weiß aber in dem Gemeinbilde als solchen nicht von dem Grunde, vom Sein. — Das Gemeinbild hat seinen Gegenstand in der Sinnenwelt; es ist durch die Sinne erhalten und umfaßt die Gestalt, die Merkmale des Gegenstandes. —

Ist aber mit den Gemeinbildern unser Wissensinhalt abgeschlossen? Neben ihnen hat jeder selbstbewußte Mensch in sich den Ichgedanken; aber kein Mensch hat sein Ich je geschaut. „Ich denke, also bin ich." — Der Ichgedanke hat somit seinen Gegenstand nicht in der Außenwelt, er ist nicht durch die Sinne erhalten; sein Inhalt ist nicht der einheitliche Zusammenschluß von Merkmalen, sondern das Sein, der Grund. — Daß beide Denkprocesse nicht aus einander entstehen können, liegt auf der Hand; sie können also nur Offenbarungen, Aeußerungen zweier Lebensprincipe sein, die durchwegs verschieden sind. — Der Mensch ist also ein Doppelwesen. —

Die — sich in den beiden Willen aussprechenden — Gesetze stellen den Menschen thatsächlich als Gesetztes, oder als Geschöpf hin. Das geschaffene, selbstbewußte Doppelwesen muß sich aber nothwendig den selbstbewußten Schöpfer denken, der es geschaffen und bevor er es schuf, gedacht hat. — Beachten wir die beiden Denkprocesse im Menschen und untersuchen wir ihren Inhalt, so werden wir an jedem derselben einen Mangel, ein Unvollendetsein in einem gewissen Sinne entdecken. —

Was ist der Inhalt des Naturdenkens? — Wir haben gefunden: blos die Merkmale eines Gegenstandes. Die Anschauung, welche wir von einer Tulpe haben, faßt nur die Gestalt und Theile ihres

organischen Baues: Stamm, Blätter, Kelch, Krone u. s. w., zusammen. — Wissen wir aber in diesem Bilde als solchem, welches wir von der angeschauten Tulpe in uns herumtragen, von dem Sein oder Principe, aus dem und durch welches sie herausgestaltet ist, und durch das sie lebet und webet? — Können wir das Wesen der Tulpe anschauen? — Das gemeinbildliche Bewußtsein ist also mit einem Mangel behaftet; denn es schaut wohl die äußern Erscheinungen, es weiß aber weder um das Wesen, noch schaut es dasselbe. —

Der Geist des Menschen weiß im Ichgedanken um sein eigenes Sein, aber er schaut es nicht; er nimmt wohl seine Erscheinungen = Thätigkeiten unmittelbar wahr, das Sein aber ist ihm durch diese vermittelt. Der Menschengeist weiß um sich als Grund, als Träger, als Lebensprincip; deßhalb ist der selbstbewußte Mensch auch unwillkürlich genöthiget, den Gegenständen seiner, aus der Körperwelt erhaltenen, Gemeinbilder ein Sein, einen Träger unterzustellen. — Das Wissen des Geistes ist also im Vergleiche mit dem Bewußtsein in der Sinnenwelt ein vollkommeneres. — Das Gesetz der Ursächlichkeit und des Endzweckes wird nur vom Geiste gefaßt.—

Wir wissen, daß der Mensch ein Doppelwesen von Geist und Natur ist. Die Menschheit ist also eine Vereinswelt von einer Körper- und Geisterwelt. Die Wirklichkeit der Vereinswelt setzt die Wirklichkeit der beiden Welten in der Getrenntheit so gewiß voraus, so gewiß die Idee der Menschheit, als einer Vereinswelt, in Gott durch die Ideen der Geister- und Körperwelt bedingt gedacht werden muß. — Unser Geist kann sich die Welt nur als einen Organismus denken, dessen Factoren das Geisterreich, die Körperwelt und die Menschheit sind. —

Der Mensch findet sich als ein geschaffenes Doppelwesen. — Er weiß, daß sein Körper durch Zeugung geworden; er weiß, daß sein Geist in der Zeit, und wie ihm die Erfahrung bei anderen aufweiset, um das dritte Lebensjahr durch fremden geistigen Einfluß selbstbewußt geworden ist. — Der Mensch ist aber überzeugt, daß sowohl für seinen Körper die wirkliche Möglichkeit in den Eltern; als auch für das geistige Selbstbewußtsein die wirkliche Möglichkeit in ihm

schon vor dem Selbstbewußtwerden vorhanden war. Der Mensch weiß sich daher als ein Vereinswesen einer doppelten gewordenen Offenbarung früher dagewesener wirklicher Möglichkeiten. Da die Offenbarung eines jeden Lebensprincipes das Licht seiner Selbsterfassung ist, so weiß sich jeder Mensch als ein gewordenes zeitliches Licht. Er weiß sich als ein Doppellicht, das er nicht durch sich, sondern durch Andere geworden ist. Wenn auch beide Vereinsfactoren im Menschen selbstständig, der eine schauend, der andere wissend, leuchten: so haben sie doch das Licht nicht selbst angezündet; — und kann auch die einmal selbstbewußte Leuchte im Menschen, weder von Gott, noch von sich selbst, noch durch andere mehr ausgelöscht werden; so muß doch, bis die geistige Mündigkeit eintritt, ununterbrochen Oel in die Geisteslampe gegossen werden. —

Das schauende Augenlicht erlöscht aber bei jedem Adamskinde, jedoch nur vorübergehend, ganz; überdieß ist die durchgängige Abhängigkeit dieser Leuchte von den äußeren Bedingungen der großen Körperwelt weltbekannt.

Weil der Mensch ein gewordenes Licht ist, so muß er auch ein gewordenes Sein sein. Und weil er ein Geschöpf ist, kann er sich nicht ohne fremde Einwirkung offen werden, und anderen offenbaren. — Der Schöpfer ist aber dann ein ewiges, weil aus sich gewordenes Licht; ein Licht, welches mit dem Sein zusammenfällt.— Der Mensch muß sich demnach Gott als ewige Selbstoffenbarung, als ewiges Selbstlicht denken.

Der Mensch, als Doppelwesen zweier wesenhaft verschiedener Lebensprincipe, welche einen Mangel in ihrer Selbstoffenbarung aufweisen, steht da als sicher deutender Zeiger für sich als einer Gedankenverwirklichung Gottes; als ein lebendiges Bild dafür, daß die innere Offenbarung Gottes eine Selbst- oder Wesensschauung ist. — In Gott kann aber eine Wesensschauung nur dann gedacht werden, wenn er ein dreieiniger ist. Denn nur wo Wesensgegenüberstellung und Wesensgleichsatz ist, dort ist eine Selbstschauung = ein unmittelbares Erfassen des Seins.

Das Lebensprincip der Körperwelt hat eine sich selbst in

der Materialisirung veräußernde Gegenüberstellung und einen, die frühern Veräußerungen verinnenden Gleichsatz; daher ist die Offenbarung, das Licht der Körperwelt, nur das Gemeinbild. —

Die geschaffenen geistigen Lebensprincipe haben eine an ihnen vorgehende, aber nicht sie zersetzende Thätigkeitsgegenüberstellung, die Rückbeziehung derselben auf das Sein als Gleichsatz, — daher ist die Offenbarung der geistigen Geschöpfe die Idee, das Licht der Geisterwelt, das Selbstbewußtsein. —

In Gott ist Selbstschauung, also ist er eine Personen-Trias; dann hat aber jede Person den beiden andern gegenüber einen Nichtichgedanken. Es ist also die göttliche Selbstschauung von Ewigkeit von einen Nichtichgedanken begleitet gewesen; welcher seinen Inhalt als Gegenbild Gottes, durch Gott aus der göttlichen Selbstschauung erhalten hat; nur so kann die Genesis des Weltgedankens gedacht werden. — Darum muß sich das innere Leben Gottes in der Welt so weit spiegeln, als es bei der wesenhaften Verschiedenheit zwischen Gott und Welt möglich ist. — Daher findet sich in der Welt die Form der innern Selbstoffenbarung Gottes: Selbstbewußtsein und Schauen, aber an die Geister- und Körperwelt vertheilt, daher spiegelt sich in der Dreiheit der Weltbestandtheile die Dreipersönlichkeit Gottes, daher weiset eine genaue Durchforschung der Lebensform der Weltfactoren die Geisterwelt als Nichtich des Vaters, die Köperwelt als Nichtich des Sohnes und die Menschheit als Nichtich des heiligen Geistes auf. —

Gott hat sein selbsthervorgebrachtes, gedankliches Gegenbild, die geschöpfliche Weisheit, den Abglanz der göttlichen Weisheit, in der Schöpfung ins Sein und Dasein gesetzt. Die Welt ist der seiend und lichtgewordene Gedanke Gottes. Diese Weltidee nun offenbart sich dem Menschen nach den drei Grundkräften des selbstbewußten Geistes. Sie offenbart sich dem erkennenden Geiste: als die Idee des geschöpflich Wahren, hinweisend auf Gott als das Urwahre. Sie offenbart sich dem wollenden Geiste als: die Idee des geschöpflich Guten, hinweisend auf Gott als das Urgute, die Urheiligkeit. Sie offenbart sich dem fühlenden Geiste

als: die Idee des geschöpflich Schönen, hinweisend auf Gott als das Urschöne. — Die Welt stellt sich in dieser ihrer Beschaffenheit mit einer doppelten Bestimmung hin, nemlich mit der innewohnenden: sich als das geschöpflich Wahre, Gute und Schöne darzustellen; dann mit der hinausgreifenden: in Vereinigung zu treten und zu bleiben mit dem Urwahren, Urschönen und Urguten. Schon die Erreichung der immanenten Bestimmung ist ohne hilfreiches Hereingreifen Gottes nicht möglich, wie das aus der Einsicht in die creatürliche Abhängigkeit leicht klar wird. Die Welt ist also zu ihrer immanenten und transscendenten Vollendung an den Liebes- oder Gnadenverkehr mit Gott angewiesen. Wie die Schöpfung nur als Substanzialisirung der geschöpflichen Weisheit, so kann die geschaffene Welt, um ihrer Bestimmung willen, nur in Vereinigung mit Gott gedacht werden; als Reich des Lichtes, des Lebens und der Liebe. —

Vergleichen wir aber nun den nunmehrigen Zustand der Welt mit der Weltidee, so entdecken wir eine gewaltige Dissonanz. Als Ursache dieses Widerspruches der Wirklichkeit mit der Idee kann der Denker nur den Mißbrauch der geschöpflichen Freiheit angeben; — die Sünde. Diese aber ist eine Störung des der Welt als Ordnung, als Gesetz immanenten göttlichen Willens, eine mittelbare Verletzung Gottes, der Urheiligkeit. Die Sünde hat die Lüge, das Böse, die Häßlichkeit geboren, ihr Kind ist das Reich der Finsterniß, des Todes und Hasses. Dieses ist das Product der eigenwilligen That der Geschöpfe.

Sollte nun die Welt nicht rettungslos untergehen, sollte die geschaffene Weisheit nicht vernichtet sein; — so mußte eine Restauration erfolgen. — Bedingung für die Möglichkeit einer Restauration war die Sühnung der Sünde nach ihrer Breite und Tiefe, denn die Sünde ist eine Verletzung der Heiligkeit Gottes. Die Sühne kann aber nur die schuldlose und freiwillige Liebe leisten. — Die Restauration selbst mußte als Darstellung der Idee des geschöpflich Wahren, Guten und Schönen in Wort und That sich äußern, durch sie muß das Reich des Lichtes, des Lebens und der Liebe wieder hergestellt werden. —

Der Sünde-lose Restaurator mußte nothwendig ein Geschlechtsglied sein, denn die Sühne ist eben nur durch eine stellvertretende Genugthuung möglich; wo aber diese statt haben soll, dort muß ein Gattungsverband sein. — (Daher konnte sich auch die Heiligkeit Gottes nur dem Menschengeschlechte gegenüber als Barmherzigkeit äußern, während sie den gefallenen Engeln gegenüber als Gerechtigkeit auftrat.) —

Der Erlöser durfte also nicht leiblich auf dem Wege der Zeugung von Adam abstammen. Gott hatte aber die vorausbestimmte Menschenanzahl in Adam, als Stammvater, schon geschaffen dem Leibe nach; ferner gehörte der sühnende Mensch nicht in die Welt-Idee Gottes als solche, weil er durch die Sünde bedingt ist; daher konnte er nur durch Menschwerdung einer göttlichen Person ins Sein treten. Gott selbst mußte die Sterblichkeit anziehen, um als zweiter Adam durch freiwillige Aufsichnahme der Unordnung und der Folgen der Sünde eine äquivalente Genugthuung zu leisten, um den Tod durch den Tod zu besiegen. — Warum kein Engel Mensch werden konnte, wird wohl keiner Auseinandersetzung bedürfen. —

Der Erlöser kann nur als Gott-Mensch gedacht werden, ein bloßer Mensch als Erlöser könnte gar nicht, (gesetzt auch, daß er die Erlösungsaufgabe hätte vollbringen können, was aber die Einsicht in das Wesen der Restauration genügend widerlegt,) als ein wirklicher gedacht werden. —

Der Erlöser muß als Gott-Mensch, als Hoherpriester (im Opfer- und Gnadenamte); er muß als Lehrer des Wahren, Guten und Schönen; er muß als künftiger Richter und Todtenerwecker, als König der Menschheit gedacht werden. — Einen solchen concreten Erlöser mit den besagten Prädicaten erheischt: die aus dem Wesen und den Folgen der Sünde und aus der Welt-Idee im Vergleiche mit der dermaligen Weltlage erhobene Restaurations-Idee. — Daraus wird ersichtlich sein, wie viel Wahrheit an der Aeußerung Straußens in seinem „Leben Jesu" ist: „Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee,

aber eine reele gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott." —

Der Erlöser mit den Prädicaten, wie ihn die Restaurations-Idee fordert, wurde schon gleich nach der Geburt der Sünde den Menschen versprochen; als solcher wurde er von Gott den Patriarchen verheißen, als solcher, in allen seinen Functionen, wurde er auf Inspiration des außer- und überweltlichen Gottes im prophetischen Bilde gezeichnet; als solchen verkünden ihn die heiligen Schriften des neuen Bundes; als solchen predigten ihn die Apostel; als solchen lehrt ihn die Kirche. —

Wenn Dr. Noak (S. 43.) sich also ausspricht: „Es handelt sich darum, von dem in dem Schooße der ältesten christlichen Gemeinde gebildeten Lehrbegriffe der neutestamentlichen Schriftsteller, die von Christus (de Christo) redeten und in ihrem Selbstbewußtsein Christum und seine Lehre zu einer Glaubenslehre verarbeiteten (!), die Christum zum Inhalt hatte, zu dem Evangelium vorzudringen, welches durch Christus (a Christo) verkündet worden ist;" so glaube ich kühn (abgesehen von aller Inspiration) behaupten zu können, daß das unbefangene, concrete Selbstbewußtsein der Apostel weit befähigter war, die Lehre Christi in ihrer Reinheit wieder zu geben, als die zersetzende Begriffsretorte Dr. Noak's und Consorten. — Geist, Wahrheit und Leben lassen sich nicht in die Kategorien der begrifflichen Logik schrauben. — S. 97. sitzt der Verfasser über das Mittelalter zu Gericht; „der Weltanschauung des Mittelalters hätte der innerste Lebensnerv des specifisch Christlichen gefehlt, wenn nicht eine praktische Vermittlung zwischen beiden Welten (Dießseits und Jenseits) eine Versöhnung des klaffenden Gegensatzes in irgend einer Gestalt für den Geist sich dargeboten hätte. Diese Vermittelung trat in die innere Dialektik der mitteralterlichen Erscheinungsform der Messiasidee dadurch ein, daß zwischen der vergangenen irdischen Erscheinung des Gottmenschen und sein himmlisches Walten im Reiche des Vaters in die Mitte gestellt, als der bewegte Vordergrund des

messianischen Gemäldes die irdische Hierachie sich darstellte. Die sichtbare Kirche mit ihrem streng gegliederten monarchisch-aristokratischen Organismus erschien als die Repräsentation des jenseitigen (?) Himmelreiches im Diesseits als das sichtbare Ab- und Nachbild der himmlischen Hierarchie des Vaters, des Sohnes, der Mutter Maria, der Heiligen und Engel. (!!) Die durch die Weihe mit einem unauslöschlichen Charakter der Heiligkeit (?) versehenen Priester waren für die vom höheren göttlichen Leben verlassenen Laien die Vermittler mit Gott und Christus (?) — Der als Gottmensch in den Himmel gerückte, welcher für die irdische Kirche, wie für die Welt überhaupt jenseitig blieb, wird im allerheiligsten Sacrament durch die Vermittlung des priesterlichen Thuns (!) in tagtäglicher Wiederholung, auf übernatürliche, magische (!) Weise zu wahrhafter und wesenhafter Gegenwart hereingezaubert (!)." — Bei diesem Passus des Verfassers weiß man nicht, ob man sich mehr über die Kühnheit im Absprechen, oder über die gründliche Ignoranz desselben in Sachen des Katholicismus wundern soll. —

Wenn der Erlöser dem Geschlechte die Erreichung seiner doppelten Bestimmung nach der Sünde wieder möglich gemacht hat; wenn er sein Werk als Geschlechtsglied im Geschlechte und für dasselbe geleistet hat, mußte es nicht nach seinem Hingange in die Hände einer Repräsentation gelegt werden, und zwar nach seinem ganzen Umfange: als Opfer und Opferverdienst? Ist eine solche Repräsentation Magie und Zauber? — Für einen Begriffsweisen allerdings! — Allein der muß erst die Idee aus der Welt hinauszaubern, um den persönlichen Gott in seiner Ueber- und Außerweltlichkeit für das Wissen und Gewissen des Menschen vom Throne zu stürzen. — Müssen nicht der zeitlichen Repräsentation Christi alle jene Prädicate (mit Ausnahme der Gottheit), zukommen, welche dem Erlöser selbst eignen, ihm nemlich als dem Menschensohne; die Prädicate des königlichen, hohenpriesterlichen und prophetischen Amtes? — Darum hat die Stellvertreterin Christi als des Menschensohnes die Vollmacht der Gesetzgebung; die Vollmacht zu opfern das unblutige Kreuzesopfer, die Sünden zu vergeben, die heiligen Sacramente auszu-

spenden; darum stellt sie unter der Leitung des heiligen Geistes die Idee des Wahren in der Glaubenslehre, die Idee des Guten in der Sittenlehre, die Idee des Schönen im Culte dar. Nur die Kirche, welche das Alles leistet, ist die Fortsetzung Christi, sie ist die alleinseligmachende, denn: extra Christum non est salus. — Daß diese Kirche einen unverwüstlichen Bestand bis zum Abschluß der Weltgeschichte haben müsse, damit so sich der Leib Christi durch freies Eingehen der Gemeindeglieder in das Leben Christi, unter Vermittlung der von Christus gesetzten Hierarchie der Kirche, ausgestaltet werde, kann keinem Zweifel unterliegen. — Welche nun unter den bestehenden Kirchen die Trägerin der Erlösung sei, das zu entscheiden, braucht man nur Augen. —

Einen Zug der Schrift Noak's kann ich nicht unberührt lassen; ich meine das ungebührliche Hervorheben des Ethos auf Kosten des Dogmas, des Willens auf Kosten der Vernunft; überhaupt ist das mehr oder weniger Sache der neuern protestantischen Werke im directen Widerspruche zum Urprotestantismus. Solches findet sich bei Schleiermacher, Vatke und in der christlichen Dogmatik von Liebner. — Eine Aeußerung, wie z. B. Vatke's: „Die Religion selbst ist ein wesentlich praktisches Verhältniß," ist und bleibt einseitig, die Dogmatik ist und bleibt die Basis des Moral! —

Wie wir gesehen haben, „so kann sich nur die Idee mit dem Christenthume verständigen, nicht aber der Begriff." Von ihm gilt was der Weltapostel schreibt: „Sie gaben sich für Weise aus, waren aber Thoren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichnisse und Bilde des vergänglichen Menschen, — darum überließ sie Gott den Lüsten ihres Herzens, — sie, welche die Wahrheit mit der Lüge vertauschten und mehr das Geschöpf anbeteten, als den Schöpfer, welcher gepriesen sei in Ewigkeit. Amen." (Rom. 1, 22—25.)

Egerer.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

6.

Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen vom dreizehnten Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. Mit besonderer Rücksicht auf Baron **Heerion** bearbeitet von Dr. **Patricius Wittmann.** 1. Band. Augsburg 1846. Druck und Verlag der K. Kollmann'schen Buchhandlung. 291 S. 2. Band 1850. 590 S. 12°.

Der Verfasser des vorliegenden Werkes hatte anfänglich eine Bearbeitung der „histoire générale des missions catholiques" des Baron Heerion zu unternehmen beabsichtigt. Im Verlaufe seiner Arbeit überzeugte er sich jedoch, daß die blos annalistische Methode Heerion's den Anforderungen der heutigen Geschichtschreibung nicht genüge. Da ihm außerdem das Werk des genannten französischen Kirchenhistorikers einerseits sehr wenig darbot, was er nicht besser und vollständiger aus den ihm zu Gebote stehenden Quellen hätte schöpfen können, und dasselbe anderntheils manche Bestandtheile gar nicht enthielt, welche ihm sehr bedeutsam schienen, so ist der zweite größere Band nach Plan, Stoffsammlung und Form durchaus freie Originalarbeit desselben. Schon in einem frühern Werke: „Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen" hatte sich der Herr Verfasser theilweise mit demselben Stoffe beschäftigt. Während er sich aber bei der Behandlung desselben vorzugsweise rednerisch verhielt, ging sein Streben in dem vorliegenden dahin, „die amerikanische Missionsgeschichte möglichst vollständig, gründlich, überzeugend und übersichtlich in der Weise und zu dem Behufe darzustellen, daß sie ebensowohl streng historischen Anforderungen entspreche, wie auch ein Ehrendenkmal der heiligen katholischen Kirche bilde." Sehen wir, wie der Herr Verfasser den an sich gestellten Forderungen entsprochen habe.

Das erste Buch, dessen Umfang mit dem des ersten Bandes zu-

sammenfällt, enthält die Geschichte der Missionen von der ersten Hälfte des 13. bis zu dem Schlusse des 15. Jahrhunderts. Vorherrschend treten hier auf dem Schauplatze die Orden der Franciscaner und Dominicaner auf, ohne daß jedoch die Thätigkeit der Trinitarier und Mercenarier geringgeschätzt werden dürfte. Was den Franciscanerorden betrifft, so schickte schon dessen Stifter Missionäre nach Nordafrika und Syrien ab, ja, wie bekannt, schiffte er sich selbst im Jahre 1219 nach dem Oriente ein. (S. 4 ff.) Wenn auch seine Bemühungen um Gewinnung der Seelen für Christum einen ziemlich geringen Erfolg hatten, so erhielten doch seine Ordensgenossen „gleichsam durch sein Apostolat in dem heiligen Lande das herrliche Vorrecht, die heiligen Orte und den katholischen Glauben in demselben zu bewahren." (S. 6.) Auch der heilige Dominicus hatte bei sich beschlossen, nach Afrika zu gehen, um dort den wahren Glauben zu predigen, und zugleich die Palme des Martyrthums zu erlangen. Zwar wurde er in der Ausführung dieses Vorhabens verhindert, doch sandte er bald darauf ausgezeichnete Ordensmitglieder zur Bekehrung der Mauren nach Spanien und Afrika. (S. 12 ff.) Einen größeren Aufschwung nahm das Missionswesen unter den Päpsten Gregor IX. und Innocenz IV., welche zuerst bis in die entferntesten Gegenden Asiens Glaubensboten sandten. Begünstigt wurden diese Missionen bald durch die Verbindungen, welche mehrere mongolische Herrscher mit den abendländischen Königen gegen die Türken einzugehen wünschten, und wegen welcher auch einige eine Geneigtheit zur Annahme des Christenthums an den Tag legten. (S. 24—55.)

Um die Thätigkeit der Missionäre fruchtbarer zu machen, faßte schon der dritte General der Dominicaner, Raimund von Pennaforte, den Plan, die Wissenschaft zur Verbreitung des Glaubens zu benützen. „Er bat den in der Kirche damals schon hochgeehrten Thomas von Aquin ein Werk zu fertigen, das eine beweisführende, klare und methodische Auseinandersetzung der Wahrheiten der christlichen Religion nebst der Entgegnung auf die Einwürfe der Ungläubigen enthielte. Der heilige Lehrer ergriff alsbald die Feder und schrieb seine „vier Bücher von dem katholischen Glauben" oder „die Lehre gegen die

Heiden.“ „Raimund von Pennaforte war der Erste, der dieses Werk, und zwar wie ein Geschenk vom Himmel empfing.“ (S. 82.) Außerdem führte derselbe in den Häusern seines Ordens das Studium des Arabischen und Hebräischen ein. Einige Jahrzehnte später widmete sich ein Franciscaner, der berühmte Raimund Lullus, mit großem Eifer ebensowohl dem Studium der Wissenschaften, besonders der morgenländischen Sprachen, als dem eigentlichen Missionswerke. Seinem Einflusse war es zu verdanken, daß das allgemeine Concilium von Vienne vorschrieb, es sollten fünf Collegien zum Studium der orientalischen Sprachen, nämlich zu Rom, Bologna, Paris, Salamanca und Oxford gegründet werden, und zwar auf Kosten des Papstes oder der betreffenden Bischöfe, mit Ausnahme des Collegiums von Paris, dessen Dotation der König von Frankreich übernahm. Noch als achtzigjähriger Greis reiste er abermals in die Länder der Ungläubigen ab, nach Egypten, von dort in's gelobte Land, dann wieder nach Tunis in Nordafrika. Trotzend dem drohenden Tode, begab er sich voll christlichen Heldenmuthes in diese Stadt, um seine ehemaligen Schüler zur Beharrlichkeit im Glauben und zur Aufopferung für denselben anzuspornen und gleicherweise von Tunis nach Bugia. Hier hielt er sich anfangs verborgen, um sich von der Treue der Christen Kunde zu verschaffen, dann aber trat er offen vor die Ungläubigen und erklärte ihnen, daß er aus Liebe zu ihrem Seelenheile trotz der über ihm schwebenden Todesdrohung zurückgekommen sei und predigte ihnen voll hoher Begeisterung den Eingebornen Sohn Gottes.“ Sein Eifer entflammte den moslemischen Fanatismus. Er wurde von dem wüthenden Pöbel aufs Furchtbarste mißhandelt und dann als todt liegen gelassen. Christliche Kaufleute wollten nach Anbruch der Nacht ihn zur Erde bestatten. Als sie zu ihrem größten Erstaunen bemerkten, daß er noch athme, brachten sie ihn unverzüglich auf ein Fahrzeug, um ihn in sein Vaterland Majorca zurückzuführen. Ehe jedoch das Schiff sein Ziel erreichte, starb der edle Glaubensheld, geschmückt nicht blos mit der Krone des Martyrthums, sondern auch mit dem Ruhme der umfassendsten Gelehrsamkeit und tiefer Wissenschaft. Mit Recht sagt von ihm Delecluze: „Wenn man erwägt, mit welcher Unermüdlichkeit dieser fromme

Gelehrte so oft Meere und Länder durchzog, so scheint die Zahl seiner gelehrten Werke wunderbar. Denn diese belaufen sich auf mehr als fünfthalb hundert Abhandlungen über die verschiedensten Zweige des menschlichen Wissens und bilden gleichsam einen wundervollen Baum, dessen Wurzel und Krone die Wissenschaft des Glaubens ist, zu welcher alle einzelnen Zweige eine innige Beziehung haben." (S. 82 – 87.)

Inzwischen nahmen die Missionen in dem östlichen Asien einen immer größeren Aufschwung. China, in dessen Hauptstadt Peking Clemens V. im Jahre 1307 einen erzbischöflichen Stuhl errichtete (105 f.), Persien und Indien wurden von den Glaubensboten durchzogen (107—131.). Nicht wenige derselben gaben, besonders zu Tana auf der ostindischen Insel Salsette, mit ihrem Blute für Christo Zeugniß.

S. 132 ff. gibt der Herr Verfasser eine übersichtliche Darstellung der unter der Custodie der Franciscaner stehenden Klöster und Missionshäuser Palästina's. Den Verunglimpfungen dieser Ordensmänner werden die rühmlichen Zeugnisse berühmter Reisender, z. B. eines Schubert, Visino, Geramb, gegenübergestellt. Ueber das Verdienst dieser Custoden wird (S. 152.) folgendes Urtheil gefällt, „Was das eigentliche Bekehrungswerk anlangt, so haben die Franciscaner im heiligen Lande allerdings, namentlich unter den Muhamedanern, die überhaupt am allerschwersten zu bekehren sind, im Verhältnisse zu der langen Zeit ihrer Wirksamkeit nur sehr geringe Resultate erzielt; allein sie haben zahlreiche Schismatiker, griechische, koptische und armenische für die Kirche gewonnen, und was für sich allein schon von großer Wichtigkeit ist, die in dem Gebiete der palästinischen Ordensprovinz befindlichen Katholiken, deren Zahl sich auf viele Tausende beläuft, in der Treue gegen die Kirche erhalten. Zudem haben sie unter Gottes Beistand und mit Unterstützung glaubenseifriger christlicher Fürsten und Wohlthäter die jedem Christen hochehrwürdigen heiligen Orte für die katholische Kirche unter allen Stürmen der Jahrhunderte standhaft bewahrt und die gerechtesten Ansprüche auf den Ehrentitel: „Wächter des heiligen Grabes und des heiligen Landes" sich erworben. Sie verdienen also auch die fortwährende Unterstützung der katholischen Christenheit, damit sie

ihren eben so wichtigen, als ehrenvollen Posten fortan behaupten mögen."

Das 15. Capitel erzählt die Missionsthätigkeit der Kirche in Beziehung auf die Wiedervereinigung der schismatischen Bewohner Armeniens, der unteren Donauländer, Griechenlands, Rußlands und Polens (S. 166—232.). Auch den Juden wandte die Kirche ihre Fürsorge zu. Bekannt ist, daß die Päpste sich zu allen Zeiten ihrer, gegenüber den Gewaltthätigkeiten der Christen, edelmüthig annahmen, und wenn sie ihre Bekehrung auch noch so sehr wünschten, dieselbe doch nie auf dem Wege der Gewalt herbeigeführt wissen wollten. In Spanien wurden vielfache Versuche gemacht, die Juden durch Disputationen zu bekehren. Am erfolgreichsten trat gegen sie der berühmte Missionär Vincentius Ferrerius auf (S. 242 ff.), welcher in Spanien 20,000 Kinder Israels dem Lichte der Wahrheit zuführte. Nachdem dann noch der Bekehrungseifer der Kirche in Bezug auf die Muhamedaner in verschiedenen Ländern während des 14. und 15. Jahrhunderts geschildert und der Thätigkeit des Cardinals Ximenes rühmlich Erwähnung gethan worden, wird in dem 24. Capitel der Verdienste der Trinitarier und Mercenarier mit Nachweisung der Zahlen der von ihnen losgekauften Christensclaven gedacht. (268—88.)

Das 2. Buch umfaßt den Zeitraum von dem Ende des 15. bis zu dem Ende des 18. Jahrhunderts. Diesen reichhaltigen Stoff hat der Herr Verfasser naturgemäß in folgende Hauptpartieen zerlegt: Erstens Missionen unter rohen, an die Natur verfallenen, verwilderten Völkerschaften, oder unter den Wilden im weiteren Sinne des Wortes. Zweitens Missionen unter Heidenvölkern mit falscher, hohler Cultur. Drittens Missionen unter Abtrünnigen und Irrgläubigen.

Unter dem Begriffe der Wilden werden jene Völkerschaften zusammengefaßt, welche in Folge des Fluches der Sünde so sehr von der Höhe der Menschlichkeit herabgesunken sind, daß sie mehr in der Weise von Heerden, als in der Weise von menschlichen Gesellschaften leben, indem sie gleichsam zur Unmenschlichkeit verwildert sind, so daß die thierähnliche Roheit in ihren häuslichen, geselligen und religiösen Beziehungen die vorherrschende Eigenthümlichkeit bildet; also

keineswegs Naturmenschen, wie man sie fälschlich genannt hat, sondern Widernatur-, Unmenschen. Diesem Begriffe gemäß gehören alle jene Völkerschaften zu den Wilden, bei denen das Familien-, Staats- und religiöse Leben, freilich in verschiedenen Abstufungen mehr oder weniger entgeistet, ja bis zur Unnatur verzerrt erscheint, also inwieweit solche in den Bereich der 2. Periode dieser Missionsgeschichte gehören, alle amerikanischen, sodann die west- und süd-afrikanischen Nationen und Stämme, sowie ein großer Theil der Bewohner afrikanischer und asiatischer Inseln."

Den Inhalt des 2. Bandes nun bildet die Geschichte der Missionen in Amerika. Mit Recht suchte der Verfasser zuerst den Boden seiner Darstellung durch die Beleuchtung der der katholischen Kirche gewöhnlich zur Last gelegten schweren Schuld der Knechtung der Indianer zu ebnen (S. 11—15.). Besonders große Verdienste um die Urbewohner Amerika's erwarb sich der edle Dominicaner Bartholomäus de Las-Casas. »Las-Casas," sagt der Herr Verfasser am Schlusse seiner schönen Schilderung dieses merkwürdigen Mannes (S. 17—38.), „entschlief als ein Greis von 92 Jahren (1566) ruhig und sanft als ein echter Nachfolger seines göttlichen Meisters. Es ist wahr, der große Kampf seines Lebens wurde nicht mit dem gewünschten Erfolge gekrönt; aber nichtsdestoweniger leuchtet er mit seiner blühenden Liebe, seinem unauslöschlichen Eifer, seiner Selbstaufopferung als ein glänzender Stern über jenem Meere von Ungerechtigkeit, Härte und Grausamkeit. Die Geschichte betrachtet ihn nur nach dem, was er erstrebt, nicht nach dem, was er erreicht. Wäre auch all' sein Streben, all' sein Dulden und Kämpfen ganz vergeblich gewesen, was übrigens keineswegs der Fall ist, immerhin bliebe der Großartigkeit seines Wollens und Wirkens Bewunderung, Verehrung gewiß, immerhin nähme er einen der ehrenvollsten Plätze unter dem wahrhaft hohen Adel der Menschheit ein; gleichwie er wohl auch jenes unvergänglichen Lohnes sich erfreuen wird, den der Heiland den Barmherzigen und denjenigen verheißen hat, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden." Uebrigens ist sein Bild gewissermaßen das Bild des katholischen Priesterthums in Amerika überhaupt. Wie nämlich Las-Casas zunächst für die Rettung und Erhaltung der

Indianer, für Gerechtigkeit und Menſchlichkeit in Amerika kämpfte und ſich aufopferte, ſo Hunderte von Miſſionären, ſo das katholiſche Prieſterthum im Allgemeinen. Die Grundſätze, nach welchen **Las-Casas** handelte, waren, wie ſelbſt der proteſtantiſche Geſchichtſchreiber Robertſon bezeugt, und wie aus zahlreichen Entſcheidungen des päpſtlichen Stuhles in Betreff Amerika's hervorgeht, „die herrſchenden bei den Miſſionären, gemäß dem Geiſte der Religion, die ſie predigten."

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewannen den Bettelmönchen die Jeſuiten den Vorrang ab, welche ſich als unerreichte Meiſter der Errichtung und Fortführung von Miſſionen erwieſen. Welchen Grundſätzen dieſelben folgten, iſt aus dem Werke des vieljährigen Miſſionärs P. Johannes **A. Costa** „über die Verkündigung des Evangeliums bei den Barbaren, oder die Begründung des Seelenheiles der Indianer" erſichtlich, aus welchem der Verfaſſer (S. 42—49.) intereſſante Auszüge mitgetheilt hat. — Von S. 50. an folgt nun die beſondere Geſchichte der amerikaniſchen Miſſionen, und zwar 1. in Neuſpanien (S. 50—146.); 2. in Mittelamerika (S. 146—183.); 3. in Neugranada (183—243.); 4. in Venezuela (243—271.); 5. in Ecuador oder dem ehemaligen Reiche Quito (271—324.); 6. in Peru (324—62.); 7. in Bolivia (362—84.); 8. in Chile (384—408.); 9. in den vereinigten Provinzen des **Rio** de la **Plata** (408—26.); 10. in Paraguay (427—86.); 11. in Braſilien (486—544.); 12. in Guyana (544—52.); 13. auf den Antillen (552—73.); 14. im Gebiete der nordamerikaniſchen Freiſtaaten und in Canada (573—590.).

Die Art und Weiſe der Behandlung dieſes Stoffes von Seite des Verfaſſers iſt nun aber folgende: Zuerſt wird jedesmal die Geſchichte der Eroberung und Coloniſirung der einzelnen, ſo eben angegebenen Länder, ſodann die mehr oder weniger durchgeführte Chriſtianiſirung durch die Miſſionäre dargeſtellt. Darauf folgt eine Aufzählung der einzelnen Diöceſen, deren ſämmtliche Biſchöfe ſeit ihrer Gründung bis in die neuere Zeit herein ſammt andern ſtatiſtiſchen Notizen angeführt werden. Nicht ſelten werden Schilderungen der einzelnen Gegenden und des Culturzuſtandes ihrer Bewohner einge-

flochten, die nicht wenig dazu dienen, den Reiz des Werkes zu erhöhen und den Leser für andere, weniger anziehende Partieen zu entschädigen. So heben wir als besonders interessant die Beschreibung des ehemaligen peruanischen Reiches, welches unter allen amerikanischen Staaten die höchste Stufe der Bildung erreichte, heraus, indem wir es uns ungern versagen, mehrere Auszüge aus derselben unsern Lesern mitzutheilen. — Was die Geschichte der Eroberung der amerikanischen Provinzen betrifft, so bietet dieselbe uns fast durchgehends das Bild großer Habsucht, Härte und Grausamkeit der europäischen Abenteurer dar, und zwar standen in dieser Beziehung die andern Nationen den Spaniern in keiner Beziehung nach. So ist bekannt, daß der Augsburgische Handelsherr Bartholomäus Welser (1528) eine Colonie Deutscher nach Venezuela sandte. Hören wir, wie der Herr Verfasser über dieses Unternehmen sich äußert: „Unter jenen Eroberern Venezuela's spielten leider die deutschen Söldlinge des Augsburger Handelsherrn Bartholomäus Welser, die großen Theils zur Lehre Luthers sich bekannten, eine Hauptrolle. Nachdem nemlich jenem Kaufmanne die Venezuelische Colonie Coro sammt den von derselben aus zu machenden Eroberungen von Carl V. als eine Art von Lehen übertragen worden war, sandte er eine Schaar von 400 Fußgängern und 80 Reitern unter den Anführern Ambros von Alfingen und Bartholomäus Seiler in jenes Land, um es durch sie zu erobern und nutzbar zu machen. Diese Leute waren aber zügellose Freibeuter, die ihrem wilden Golddurste alle edleren Belange opferten und durch Raub, Mord und Schändlichkeiten aller Art die traurige Thatsache bestätigten, daß die Goldgier ihre Knechte in gleicher Weise entmenscht, ob sie nun diesem oder jenem Lande entsprossen sind, ob sie diesem oder jenem Religionsbekenntnisse angehören; weßhalb keine Partei viel Grund zum Selbstruhme hat. Selbst Robertson sagt in Uebereinstimmung mit den verschiedensten Schriftstellern von jenen deutschen Abenteurern: „„Im Verlaufe von wenigen Jahren wurde durch ihre Habsucht und ihre Plackereien, im Vergleiche zu welchen jene der Spanier gemäßigt waren, die Landschaft so völlig verheert, daß diese kaum die nöthigen Lebensmittel für jene liefern konnte, und daß die Welser (1557) ein Besitzthum,

welches in Folge jener unsinnigen Handlungsweise ihrer Söldner durchaus keine Aussicht auf Gewinn gewährte, gänzlich aufgaben.““ Die Missionen in Paraguay, eine der interessantesten und wichtigsten Partieen der amerikanischen Missionsgeschichte, wurden von dem Herrn Verfasser schon in seiner frühern Schrift weitläufig geschildert. Er beschränkte sich daher in diesem Werke darauf, die Vorwürfe verschiedener Schriftsteller über dieselben anzuführen, und durch das Urtheil entschiedener Auctoritäten, unter welchen wir besonders Chateaubriand nennen, zu widerlegen. Als der Aufmerksamkeit unserer Leser werth, heben wir ferner besonders auch die auf die Berichte von Reisenden aus der neuesten Zeit, z. B. des Herrn von Martius und des Prinzen von Neuwied sich stützende Schilderung der Zustände der Sclaven in Brasilien hervor. Der Verfasser faßt das Ergebniß dieser Berichte in folgende Sätze zusammen: „In Brasilien hatte die Sclaverei stets einen milden Charakter, und dieß verdankte man nicht etwa blos dem Naturell der Sclavenbesitzer, sondern vornehmlich dem Einflusse der katholischen Religion. Eben deßhalb konnte das Evangelium trotz allen Hemmnissen, welche die Sclaverei gleichsam aufthürmt, bei den brasilischen Negersclaven Eingang finden und hat solchen auch bei sehr Vielen in erfreulicher Weise gefunden, indem die Taufgnade bei einem großen Theile der Getauften zur lebendigen Wirksamkeit sich entfaltete. In Brasilien wurden fortwährend sehr viele Negersclaven freigelassen, was gleichfalls vornehmlich dem Einflusse der katholischen Religion zuzuschreiben, und unter diesen Freigelassenen konnte die Kirche viele gute Kinder gewinnen und hat sie gewonnen. Somit hat Gott vermöge seiner geheimnißvollen Rathschlüsse den Fluch der Negersclaverei in diesem Lande durch die Vermittlung seiner heiligen Kirche zum Heile der schwarzen Menschenart gelenkt, die gleich einer wilden Pflanze in ein besseres Erdreich versetzt, unter sorgsamer Pflege des Gärtners, wenn auch langsam, doch sicher veredelt wird.“ Ueber den kirchlichen Zustand der früheren Republik und des jetzigen Kaiserthums Hayti sagt der Verfasser: „In dem sechsten Abschnitte der Verfassung vom Jahre 1806 wurde ausdrücklich bestimmt: Da die römisch-katholisch-apostolische Religion die Religion der Haytier, und also die Staats-

religion ist, so soll sie und ihre Diener eines besonderen Schutzes genießen. — Alle anderen Gottesverehrungen sind in der Republik erlaubt, insofern sie nichts Gesetzwidriges enthalten. Die Verfassung ermächtiget den Präsidenten, bei Seiner Heiligkeit dem Papste um Ernennung eines Bischofes anzusuchen, um die jungen Haytier, welche sich dem geistlichen Stande widmen wollen, zu Priestern zu weihen. Allerdings enthielt derselbe Abschnitt auch die willkürliche Bestimmung, daß die Regierung jedem Diener der Religion die Grenzen seiner geistlichen Wirksamkeit anweise; hingegen auch eine schöne Anerkennung der hohen sittlichen Bedeutung der Ehe. Diese Thatsachen beweisen, daß in den 49 Kirchspielen des ehemals französischen Hayti unter der großen Mehrzahl der Sclaven der katholische Glaube feste Wurzel gefaßt. Sonst wären Erscheinungen, wie die angeführten, unerklärlich und rein und unbegreiflich, wie die Civilisation der ersten Abkömmlinge dieser Sclaven das Lob finden könnte, das ihr Pater Justin spendet. Jedenfalls dürfen wir annehmen, daß der freie Neger- und Mulattenstaat Hayti, wenn auch die kirchlichen Verhältnisse wegen der Ungunst der Zeitumstände nicht nach Wunsch geordnet werden konnten, ja sogar von 1820—43 gänzlich zerrüttet waren, doch mit seiner zahlreichen schwarzen und farbigen Bevölkerung auf immer für das Christenthum gewonnen sei." Die Schilderung der Missionen in Nordamerika und den zweiten Band seines Werkes überhaupt schließt der Verfasser mit den Worten: „Das war das Senfkörnlein der Kirche in Nordamerika, mitten unter den üppig wuchernden Disteln, Dornen und Schlingpflanzen des mannigfaltigsten Sectenthums. Weil von Gott gesegnet, bedurfte das Körnlein nichts, als die Sonne der Freiheit, um zu einem lebendigen Baume heranzuwachsen, der mit seinen blüthenreichen Aesten und Zweigen herrlich emporragt. Diese Thatsache allein vermag den Schmerz zu lindern, mit welchem wir von Nordamerika scheiden müßten, wenn wir nur daran denken dürften, wie verderblich der Abfall Englands von der katholischen Kirche auch in Amerika gewirkt, wie der englische Protestantismus, schlechthin unfähig, selber die Ureinwohner des Landes zu retten, die Errettung derselben durch die katholische Kirche nicht nur vielfach gehemmt, sondern fast durch-

aus unmöglich gemacht und den Untergang jenes unglücklichen Geschlechtes, so viel an ihm lag, herbeigeführt hat. Die göttliche Vorsehung hat dieses zugelassen; aber der Abfall der vereinigten Staaten von England hat den Fluch jenes Abfalles gedämpft, hat der katholischen Kirche die Freiheit und damit die Möglichkeit gegeben, auch über das nördliche Amerika den Segen ihrer Mutterliebe auszubreiten, wie sie es im südlichen und mittleren gethan hat und noch thut."

Durch unsere bisherige Darstellung glauben wir unsere Leser hinlänglich in den Inhalt des vorliegenden Werkes eingeführt zu haben. Dasselbe zeichnet sich durch eine warme, echt kirchliche Haltung aus. Die einschlägige alte und neuere Literatur ist stets sorgfältig benützt worden. Die so häufig von Anders- oder Ungläubigen gegen die katholischen Missionäre erhobenen Vorwürfe sind mit gründlichem Eindringen in deren Beweisführungen widerlegt. Da außerdem die Darstellung durch edle Einfachheit und Popularität sich auszeichnet, so kann dieses Werk darauf Anspruch machen, auch unter dem mittleren Stande weitere Verbreitung zu finden, um so mehr, als der Preis desselben bei einem so großen Umfange außerordentlich billig gestellt ist (beide Bände, welche zusammen 76 Bogen enthalten, kosten nur 1 fl. 42 kr. rhein.). Noch gelungener würde das Werk sein, wenn dasselbe nicht, besonders im ersten Bande, öfters einen zu skizzenhaften Charakter an sich trüge und sorgfältiger, mehr in Einem Gusse durchgearbeitet wäre. Das Streben, einen so umfangreichen Stoff so viel als möglich zusammenzudrängen, macht nicht selten zu sehr den Eindruck einer mühsam zusammengetragenen Arbeit, in der sich der Geist des Verfassers nicht immer Durchbruch verschaffen konnte. Statt daß eine so große Menge Namen von Missionären, sowie die sämmtlichen Bisthümer sammt den Bischöfen aufgezählt wurden, wäre es vielleicht vorzuziehen gewesen, die hervorragendsten Männer mit mehr Ausführlichkeit zu schildern, da ja doch in ihnen die Thätigkeit fast aller andern Glaubensboten sich abspiegelt. Kleine Unrichtigkeiten, wie z. B. daß I, 14 die Mozaraber christliche Abkömmlinge von Mauren und spanischen Christen genannt werden, oder I, 81 Papst Martin IV. mit Martin V. verwechselt wurde, wollen wir nur im Vorbeigehen, als kaum der Rüge werth, erwäh-

nen. Dagegen wollen wir gegen den Verfasser den Wunsch aussprechen, den nachfolgenden Bänden, durch deren baldige Ausarbeitung er sich ein bleibendes Verdienst um die Kirchengeschichte erwerben wird, ein Inhaltsverzeichniß und ein Register beizufügen, die besonders in dem ersten Bande bei der geringen Uebersichtlichkeit der Behandlung nur ungerne vermißt werden.

Dr. Brischar.

7.

Dogmengeschichtliche Literatur.

1. Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpunct. Eine dogmatisch-exegetisch-historische Abhandlung von Dr. Joh. Bapt. Kraus, z. Z. Prediger an der St. Michaels-Hofkirche zu München. Regensburg 1850. Pustet 100 S. 8.
2. Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Eine historisch-dogmatische Abhandlung von Dr. E. Ramers. Trier 1851. Linz 78 S. 8.

Es gehört zu den erfreulichen Erscheinungen auf dem Gebiete der neueren katholisch-theologischen Literatur, daß man nun auch jenen Theil derselben im allmäligen Anbaue begriffen findet, welcher viel zu lange her im Ganzen der katholischen Wissenschaft vernachlässiget worden war. So wie überhaupt jene Theile der katholisch-theologischen Wissenschaft viel zu wenig in Beachtung genommen wurden, welche zu einer Erweiterung und tieferen wissenschaftlichen Begründung derselben wesentlich beitragen müssen, um sie ihrer Idee immer näher zu bringen, und durch sie Geist und Leben im kirchlichen Organismus zu schaffen, so war auch der dogmengeschichtliche Theil derselben viel zu sehr dem Gesichtskreise katholischer Theologen entschwunden, und bei der praktischen Richtung, auf die man nur immer einseitig in den theologischen Studien drang, als etwas Ueberflüssiges, wenn nicht gar Bedenkliches erachtet worden. Daß auch das Dogma seine Geschichte habe, und seinen geschichtlichen Verlauf des Lebens, von da, wo seine Lebenskeime beginnen bis zum vollkommenen Ausdrucke in der Sym-

bolik der Kirche, wollte man auf dem Standpuncte, auf welchem man das Dogma einseitig betrachtete als begriffliches Object und nicht als Idee, nicht recht einsehen, und zitterte aus Mißverständniß für seinen positiven Charakter. Den großen Einfluß aber, welchen die Dogmengeschichte auf ein wahrhaft wissenschaftliches Verständniß des Gesammtgebietes der Theologie, insbesondere aber auf die Dogmatik als Wissenschaft hat, welche aus ihr erst zum vollen Verständnisse der geistigen Bewegungen auf ihrem Gebiete kommt, wollte man darum nicht anerkennen, weil man viel zu sehr nur bei der Bildung des Theologen das im Auge hatte, was er für das praktische Wirken in der Kirche, als das, was er für sich selbst brauche, um mit voller Ueberzeugung und mit auf wissenschaftlich begründeter Ueberzeugung beruhender Begeisterung in jeder kirchlichen Stellung seine Wirksamkeit als Theolog segensreich zu machen, und den von Gott angewiesenen Platz mit Ehren einzunehmen und mit Gewissenhaftigkeit auszufüllen. Die Klarheit und Gründlichkeit, mit welcher der Lehrbegriff der katholischen Kirche vor dem Geiste des Theologen schwebt, wird jederzeit die Größe und Güte seiner Wirksamkeit in der Kirche bestimmen, und wodurch könnte diese Klarheit und Gründlichkeit besser errungen werden, als durch ein wissenschaftliches Eingehen und Eingeführtwerden in die Geschichte dieses Lehrbegriffs, durch eine klare geschichtliche Entfaltung der Entwickelungen des katholischen Bewußtseins, wie sich diese im Verlaufe der Zeiten unter günstigen und ungünstigen Einflüssen mannigfaltig herausstellen, durch ein lebendiges und geistvolles Erfassen aller der Formen, in welchen dieses Bewußtsein im Leben der katholischen Kirche hervorgetreten ist, und durch eine tiefere Erkenntniß der Berührungen und Kämpfe, in welche das katholische Bewußtsein getreten ist mit der Subjectivität ganzer Völker sowohl, als auch einzelner Persönlichkeiten. Die Dogmengeschichte ist die Geschichte der Bewegungen des geistigen Lebens in der Kirche! Leben muß Leben erzeugen und erwecken. Aber so wie überhaupt großartig ist der Bau des heiligen Doms katholischer Wissenschaft, so auch groß der jedes einzelnen Theiles desselben, und insbesondere jenes Theiles, den wir hier eben im Auge haben. Die Dogmengeschichte

fordert zu ihrem Ausbau viele und vereinte Kräfte, und nur aus vielen und gründlichen Vor- und Mitarbeiten, aus gewissenhaft und im wahrem Interesse der Wissenschaft unternommenen Detailuntersuchungen vermag sich ein solides dogmengeschichtliches Gebäude zu erheben. Jeder zu diesem Ausbaue taugliche und gedeihliche Beitrag muß auf dem Gebiete katholischer Wissenschaft willkommen geheißen werden.

Von diesem Standpuncte aus betrachten wir die beiden oben bezeichneten Abhandlungen, die sich selbst als historisch-dogmatischen Inhaltes einführen, als nicht unbedeutende, ja vielmehr als sehr schätzenswerthe Bausteine zum Mit- und Ausbaue einer katholischen Dogmengeschichte, und bringen sie gemeinschaftlich, als sich auch dem Stoffe ihres Inhaltes nach nahestehend, zur Anzeige.

Das Gemeinschaftliche, was diese beiden Abhandlungen in eine nähere Beziehung bringt, ist die Wahl des Stoffes. Dieser betrifft die dem Christenthume, als göttlicher auf Christum dem Erlöser beruhenden Erlösungsanstalt, als dauernde Präsenz und Wirksamkeit des Erlösers selbst, inhärirende Idee von der einstigen Wiederherstellung und Verherrlichung der durch die Macht der Sünde in der Creatur eingetretenen Folgen. Darin jedoch gehen sie beide ihren besonderen Weg: daß die Eine speciell von der Auferstehung des Fleisches nach Auffassung und Lehre des Origenes handelt, während die Andere überhaupt die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpuncte, also die Apokatastase der unfreien Creatur nach katholischer Lehre zur Behandlung bringt. Wir heben das zur Charakteristik einer jeden Einzelnen Eigenthümliche in Folgendem heraus, um unsere Leser auf die Wichtigkeit und den Werth dieser dogmengeschichtlichen Mitarbeiten hinzuweisen.

Wir beginnen mit den der Zeit nach früher erschienenen, dem Inhalte nach allgemeineren Abhandlung des Herrn Dr. Kraus über die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpuncte. Wenn der Verfasser zur Wahl dieses Stoffes sich auch dadurch berufen erklärt, daß gerade dieser Gegenstand in der neueren und

neuesten Literatur sehr vernachlässiget worden sei, so kann man dieses sein Motiv gewiß nur anerkennend in Erwähnung bringen, da, mit Ausnahme Weniger, die Theologen wirklich viel zu sehr von diesem Gegenstande Umgang genommen haben, obschon sie die Gegensätzlichkeit der neueren pantheistischen philosophischen Systeme auch in diesem Puncte hätte daran erinnern sollen, was ihre Pflicht und Schuldigkeit ist, da sich nun einmal mit vornehmthuendem Ignoriren die Sache der Gegner durchaus nicht abthun läßt, und die Zeit von den Theologen eine ihr gemäße Vermittlung fordert.

Die Schrift, welche einen eben so wichtigen als in den Gesammtorganismus der katholischen Lehre eingreifenden Gegenstand behandelt, bewältiget diesen auf eine eben so wissenschaftlich befriedigende, als in formeller Beziehung anziehende Weise. Der Verfasser läßt in ihr eine Einleitung der eigentlichen Abhandlung des Gegenstandes vorangehen.

Was zuerst die Einleitung anbelangt, verständigt sich der Verfasser in ihr über zwei wichtige vorfragliche Puncte. Es sind dieß: der Begriff und die außerkirchliche Auffassung der Apokatastase im Heidenthume, Judenthume und in den ältesten christlichen Häresien. Mit der Abhandlung steht er auf christlichen Grund und Boden, und entwickelt auf demselben die Apokatastase in drei Artikeln und zwar: 1. aus dem Wesen der christlichen Naturbetrachtung; 2. aus der Lehre der heiligen Schrift; und 3. aus der Lehre der Tradition über sie, und schließt das Ganze mit einer Symbolik derselben. Ein genauer Ueberblick dieser Behandlung des Gegenstandes läßt eben so sehr eine allseitige, als auch eine gründliche Auffassung desselben erwarten, und der Leser findet sich in seiner Erwartung nicht getäuscht, wenn er auch vielleicht in der systematischen Anordnung der Theile des Ganzen nicht ganz einverstanden sein dürfte, da denn doch nach dem Titel der ganzen Abhandlung der katholische Standpunct bei der totalen Entwicklung der Apokatastase der unfreien Natur der systemisirende ist, wie denn auch der Verfasser selbst sogleich im §. 1. in der Begriffsbestimmung das pantheistische Element ausscheidet als un-

zulässig auf katholischem Standpuncte, und wie sich denn hieran sogleich hätte der katholische Nachweis so anschließen sollen, daß das Außerchristliche der Bestimmung der Apokatastase als einer ἀποκατάστασις τῶν πάντων und auf einer ganz andern Grundanschauung beruhend, als Gegensätzliches hätte hervortreten müssen, wobei dann die unter C. gegebene außerkirchliche Auffassung in den ältesten christlichen Häresien, als doch auch schon in die Zeit des Christenthums, und im Grunde in dieselbe Kategorie wie die S. 56. und 62. behandelten nicht orthodoxen Anschauungsweisen fallend, ihren richtigeren Platz gefunden haben würden. Doch sei dieß wie immer, wenn nur die Sache selbst befriedigend dargethan ist; an das Zurechtlegen, wie es am besten erscheint, oder wie es der Subjectivität am besten zusagt, mag ein Jeder selbst denken.

Die Einleitung behandelt den vom Verfasser ihr zugewiesen Stoff als Theil des Ganzen auf eine klare und zum richtigen Verständnisse der Sache führende Weise. An der Spitze steht die Entwicklung des Begriffes ἀποκατάστασις. Gestützt auf Etymologie und Sprachgebrauch, wie solcher im N. T. und bei den LXX. vorkommt, ergibt sich jener „als eine Zurückversetzung in einen ehemaligen Zustand, als Reintegration gedrückter Verhältnisse und Erhebung zu etwas Vollkommneren.“ Auf diese Grundelemente baut die theologische Schule ihren Begriff der Apokatastase „als der einstigen, durch die volle Manifestation der Erlösungskraft zu vermittelnde Aufhebung der in der gesammten Creatur gesetzten Folgen der Sünde, und die damit verknüpfte Erneuerung des geschaffenen Universums.“ Da es sich jedoch frägt: ob diese Apokatastase unterschiedslos auf die gesammte Creatur, die unfreie sowohl als die freie, bezogen werden kann, eine Beziehung auf die Letztere aber als eine Begnadigung und Beseligung der durch schlechten Gebrauch ihrer Freiheit Verdammten, vom Standpuncte des katholischen Dogmas über die Ewigkeit der Höllenstrafen absolut unzuläßig ist, so mußte der Verfasser nothwendig das Element einer ἀποκατάστασις τῶν πάντων, welche wohl allerdings mit den Principien des modernen Pantheismus als All- und Wiederkehr, All-Einigung der Men-

schen mit ihren Schöpfer zusammenhängt, inwieferne etwa noch ein Pantheismus ein Jenseits gestattet, aus seiner Begriffsbestimmung ausscheiden und unter der von ihm verstandenen Apokatastase, wie sie auf christlichem Grund und Boden, und auf dualistischem Standpuncte möglich ist, „die Aufhebung der durch den Sündenfall in der unfreien Creatur (inwieferne nemlich diese zunächst im Menschen, dann aber auch außer den Menschen wegen der Harmonie im Weltorganismus an der freien Thätigkeit des Geistes Antheil genommen und mit ihr mitgewirkt hat) eingetretenen Folgen und ihre einstige Verherrlichung einbegreifen, wie auch schon ältere Lehrer der christlichen Kirche, z. B. Clemens von Alexandrien (Strom. III. c. 9.), Gregor von Nyssa (de anim. et resurr.) u. a. die Apokatastase bestimmten. An die klare und bestimmte Begriffsaufstellung reihet der Verfasser einleitungsweise noch eine geschichtliche Darstellung der außerkirchlichen Auffassung der Apokatastasis, wie sie im Heidenthume, dann im Judenthume und endlich in den ältesten christlichen Häresien sich findet. Was zuerst das Heidenthum betrifft, erkennt der Verfasser §. 4. ganz richtig, daß dem heidnischen Mythen- und Sagenkreise eine gemeinschaftliche Tradition von einem verlorengegangenen besseren Zustande und einer successiven Verschlimmerung der Erde und ihrer Bewohner zu Grunde liege, und setzt eben so wahr hinzu: „daß sich hieran die Erwartung einer ἀποκατάςασις oder ανακύκλωσις aller Dinge reihe, indem es constanter Glaube der alten Völker war, daß Götter und Gestirne, Himmel und Erde in ihre anfängliche Seinsweise zurückversetzt, und eine neue, in unendlich oft wiederkehrenden Kreisen sich verlaufende Entwicklung der Dinge erfolgen werde." Woher der Grundton dieser gemeinschaftlichen Tradition seinen Ursprung habe, und woher es komme, daß mit dem Verfall der Menschheit des Alterthums in die Vergötterung der Natur und in das Festhalten der grellsten Immanenz die Zersplitterung Jener in die verschiedensten Formen der Mythen und Sagen stattgefunden habe, wäre eine nicht zu übersehende Vermittlung zur Darstellung jener einzelnen Züge gewesen, wie sich solche in den Religionssystemen der Egyptier, der Medo-Perser, der Griechen, Römer und auch der alten Deutschen

herausstellen, und auf welche der Verfasser treffend hingewiesen hat.— „Im Judenthume (hier = Israelitismus), das so ganz eine Religion der Zukunft war," sagt der Verfasser, „konnte es nicht fehlen, daß seine freudigen Erwartungen auch auf die den Hebräer umgebende Natur sich bezogen; denn Alles, was durch den Ungehorsam des ersten Menschen verloren gegangen, hoffte das Volk Israels zur Zeit des Messias wieder zu erlangen, daher die Idee von einer künftigen ungeheueren Körperkraft, einer überschwänglichen Fruchtbarkeit der Natur, einer Sabatsruhe im Genusse sinnlicher Genüsse, einem in Gold und Edelsteinen strahlenden Jerusalem." Von dieser althebräischen Auffassungsweise, wie sie aus dem Munde der Propheten laut wird, ist dann wohl die mehr jüdische zu unterscheiden, welche die Apokatastase mit dem Chiliasmus in Verbindung bringt. Reichlich ausgeschmückt und bis ins Abenteuerliche verzerrt erscheint dem Verfasser die Lehre von der Apokatastase in der kabbalistischen Literatur. Vom Judenthume geht der Verfasser zu den ältesten christlichen Häresien über, und weiset nach, wie durch fremdartigen Einfluß auch auf christlichem Grund und Boden die Auffassung der Apokatastase ausgeartet sei, wie dieß bei den judaisirenden Nazaräern, bei den theosophischen Cerinthus, in den gnostischen Systemen, im Systeme Valentinians und in der Naturanschauung des Manichäismus sehr anschaulich wird. Allerdings fallen diese häretischen Auffassungsweisen, sofern sie durch auswärtigen Einfluß bedingt und geschaffen waren, außerhalb der Kirche; allein sie tauchten doch schon in der Kirche selbst auf, und gestalteten sich nur auf eine der kirchlichen Grundanschauung nicht gemäße Weise, weil ihre Träger, wie der Verfasser §. 12. selbst sagt, sich der Eigenthümlichkeit außerkirchlicher Denkweise nicht entschlagen konnten.

Mit der Abhandlung selbst betritt der Verfasser den eigentlichen christlichen Grund und Boden in der Auffassung der Apokatastase der unfreien Natur. Den Nachweis und die Begründung der orthodox-christlichen Auffassung derselben zu liefern ist das Ziel, auf das er lossteuert. Auf drei Stufen wissenschaftlicher Forschung und Untersuchung erhebt er sich zur Erreichung seines Zieles.

Den Ausgang nimmt seine Forschung auf christlichem Gebiete auf eine sehr gründlich eingehende, und eben so anziehende Weise von der Gewinnung einer echt christlichen Naturbetrachtung, aus der sich dann eine eben so christliche Auffassung und Begründung der Apokatastase von selbst ergeben muß. Der Verfasser gewinnt eine echt christliche Naturbetrachtung, indem er vom christlichen Standpuncte aus zuerst das Wesen, das Verhältniß, den Zweck der Natur, dann die ursprüngliche Güte derselben, und endlich die Deteriorirung derselben durch den Sündenfall in genauere Untersuchung zieht. — Sehr anziehend und informirend ist die erste Untersuchung über das Wesen, Verhältniß und Zweck der Natur. Indem der Verfasser von der Grundanschauung ausgeht, die Creatur sei ein Reflex des immanenten trinitarischen Verhältnisses der Gottheit, und gliedere sich als solcher in die drei Reihen: der freie Geist, die unfreie Natur und der Mensch als Vereinswesen des Geistes- und Naturlebens, hebt er nun jenes geschöpfliche Sein dieser drei Glieder hervor, welches mit dem Gesammtgegenstande der Abhandlung in wesentlicher Verbindung steht, und erklärt die Natur als dasjenige vom Schöpfer gesetzte Sein und Leben, welches ist und lebt, aber nicht erkennt und will, als das intelligenzlose Sein, dem es am Selbstbewußtsein gebricht. So wahr und richtig das Letztere ist, daß es der Natur an jener Intelligenz gebricht, welche ein Selbstbewußtsein begründet, da sie nicht vordringt bis zum Denken des Grundes von den von ihr selbst ausgehenden Erscheinungen, und bei welchem Grunddenken sie auf den Ichgedanken als Grund des Selbstbewußtseins kommen müßte, — so ist es doch unrichtig, daß die Natur auch insofern intelligenzlos sei, als sie nicht einmal Bewußtsein, d. i. ein Wissen um die Erscheinungen ihres Seins habe, da doch der Verfasser ihr gleich darauf ein Streben, sich ihrer bewußt zu werden, zugesteht, wie denn doch auch dieß Streben in den höher organisirten Thieren nicht zu verkennen sei. Ueber die Fortdauer der Natur, so wie über die aller Creatur als von Gott gesetztes Sein, spricht sich der Verfasser consequent dahin aus, daß ihr Fortbestand ein von Gottes Willen bedingter sei, der sich aber

weniger auf die individuellen Erzeugnisse und accidentellen Formen, als vielmehr auf ihre Substanz beziehe, da sie, die Natur, ein Organismus ist, worüber auch die heilige Schrift sich in vielen Stellen, in deren exegetische Vindicirung mit Umsicht und guter Sachkenntniß eingegangen wird, klar und bestimmt ausspricht. Als Zweck der Natur stellt der Verfasser die Dienstbarkeit derselben an den Menschen hin, und charakterisirt ihr ursprüngliches Verhältniß zum Menschen als ein friedliches. — Die Erörterung über die ursprüngliche Güte der Natur, als zweite Stufe christlicher Naturerkenntniß, verbreitet sich negativ über das ursprüngliche Entferntsein alles Bösen von der Natur, positiv über das Entsprechen derselben in ihrer ursprünglichen Wirklichkeit nach der *Idee Gottes*, die nur eine *Idee des Guten* sein kann. — Endlich erhebt sich die christliche Erkenntniß der Natur auf ihrer dritten Stufe zur Erkenntniß ihres *gewordenen Zustandes* als eines Zustandes der *Deteriorirung* durch den Sündenfall des Menschen, der mit seinem Leibe als ein Individuum der Natur dasteht. Ueber das *Wie* dieses Vorganges erklärt sich der Verfasser sehr wahr und richtig so: „An die *Selbstentscheidung* des Menschen (als eines Doppelwesens) war nicht nur die Subjectivirung der objectiven Bestimmtheit seines Seins, die Vollendung des Geistes, sondern auch die Fixirung der Güte der Natur und ihre Clarification geknüpft. Die unfreie Creatur sollte durch einen selbstischen (freien) Gehorsamsactus ihres irdischen Beherrschers gegen den göttlichen Obereigenthümer zum freigewählten Eigenthume des erstern werden; er sollte mit der Vollendung *seines* Daseins vorangehen, damit auch sie mit *ihrer* Vollendung nachfolge. Bestimmt, die beseligenden Folgen des Gehorsams zu theilen, mußte sie vice versa auch an den fluchbeladenen Ergebnissen des Ungehorsams desjenigen, an den sie zunächst angewiesen war, participiren.“ Auf die Frage: *wie* die Resultate der Schuld eines *freien* Geistes auf die *unfreie* Natur refluiren, ist der Mensch selbst, als Vereinswesen von Geist und Natur die Antwort. „Participirt die Persönlichkeit des Geistes an dem Leben der Natur, so auch dieses an jener. Der Körper ward nach 1. M. 2, 7. aus der Natursubstanz gebildet, die Natur aber bildet einen Organis-

mus, und vermög dieser organischen Verbindung mußte die Sünde des irdischen Geistes auch die Natur mitberühren, und diese Berührung sich in gewissen Folgen zeigen, deren vorzüglichste jene der Verletzung der Einheit der Schöpfung, und des Verhältnisses des Menschen zur Natur waren. Aus dieser christlichen Naturbetrachtung leitet nun der Verfasser das Bedürfniß der Apokatastase der unfreien Natur ab. Dasselbe folgt aus der Fortdauer und dem Zwecke der Natur, und aus dem durch die Sünde verletzten Verhältnisse des Menschen zur Natur. „Diese Emanicipation der Natur," sagt er, „eine Folge des Abfalls des Menschen von Gott, wird enden zur Zeit der vollendeten Restitution des Geschlechts. Wenn die abgebrochene Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Einen höchsten Ziele einstens unauflösbar wieder angeknüpft sein wird, dann wird auch die Natur in ein Verhältniß freundlicher Harmonie zurücktreten. Ist der leibliche Tod und die Scheidung von der materiellen Schöpfung der Sold der Sünde, so wird einstens mit der Leiblichkeit auch die materielle Creatur dem verklärten Menschen vindicirt." Dafür bürgt das Wesen des Menschen, Natur und Geist.

Dem Verfasser steht aber zweitens für den christlichen Begriff der Apokatastase der unfreien Natur auch die heilige Schrift mit dem ganzen Gewichte ihrer Autorität ein. Vor allem sucht er das Princip, d. i. den Grund, die Wirkursache der Apokatastase auf, und er findet dasselbe in der heiligen Schrift reducirt auf die Thatsache und Kraft des Erlösungswerkes. Und in der That: concentrirt sich nach dem Sündenfalle nicht alles Leben und seine Entwicklung auf der Thatsache der Erlösung, und fließt nicht auch über der Mund der Propheten von einer künftigen Verherrlichung der Natur (Jes. 11, 6—9. Hos. 2, 18. 21. Jes. 65, 17. 66, 22.)? Kann die Natur noch bleiben in ihrer feindseligen Stellung zum Menschen, wenn dieser kraft der Erlösung wieder zum Herrn über Jene geworden ist? — Im Logos, lehrt das N. T. wiederholt, bildet die Gesammtschöpfung eine reale Einheit, an ihn ist sie angewiesen, an ihn ihre Entwicklung gekettet, der Logos ist das Centrum des Lebens, schon vor, besonders nach

und seit seiner Incarnation, er hat das unpersönliche Sein hypostatisch sich verbunden, und so durch die Annahme des Fleisches dieses als organisches Ganzes mitverschlungen in das Geheimniß der Erlösung, und dafür bürgt vor Allem die Thatsache der Auferstehung, in welcher das Todesgesetz aufgehoben und die Schöpfung von ihrem Fluche erlöset ist. Ueber alle diese Wahrheiten verbreitet sich der tief in die Schrift dringende Blick des Verfassers mit Umsicht und Sachkenntniß v. S. 32—46. — Nicht minder anziehend als die Entwicklung des Princips ist auch die des Processes der Apokatastase. Der Verfasser faßt diese in ihrer Verwirklichung als Palingenesie (πάλιν, γένεσις), Umgestaltung, Neugestaltung des ganzen Universums zur ursprünglichen vor dem Sündenfalle gewesenen und beziehungsweise noch größeren Vollkommenheit, und erweiset dieß aus Matth. 19, 28. Keine neue Schöpfung, sondern Umsetzung in eine höhere Gestaltung. S. 47—56. Nothwendig muß diese Umsetzung auch die unfreie Natur als Theil des Universums treffen, und ihre Vollendung in einer Clarification derselben erlangen.

Um die Apokatastase der unfreien Natur auf katholischem Standpunkte zur vollsten Erkenntniß zu bringen, betritt endlich der Verfasser auch noch das Gebiet der Tradition, als das Gebiet der Lehrentwicklung über die Apokatastase im lebendigen Worte der Kirche. Dieser Theil der Untersuchung fällt so ganz eigentlich ins Bereich der Dogmengeschichte, und hat für diese seine ganz besondere Beziehung. Nachdem der Verfasser zuerst auf kirchlichem Boden zwei Auffassungen näher besprochen hat, welche er als irrthümlich bezeichnen muß, wendet er sich zur orthodoxen, in welcher sich die christliche Wahrheit über diesen Lehrpunct darstellt. — Jene beiden irrthümlichen Ansichten, in deren Kategorie doch gewiß auch jene gehören, die der Verfasser zu den ältesten christlichen Häresien zählt, sind die chiliastische und dann die origenistisch-spiritualistische Auffassung. Was die Erstere anlangt, konnte dieselbe, nachdem einmal der Chiliasmus auf christlichen Boden durch Papias von Hierapolis aus judaistisch-sinnlicher Auffassung des Messiasreiches verschleppt worden

war und Boden gewonnen hatte, bei dem Umstande leicht entstehen, daß die von der Apokatastase handelnden Schriftstellen so allgemein gehalten waren, daß eine Ausdehnung der chiliastischen Idee auf sie und in sie hinein leicht möglich war, wozu ganz gewiß nicht wenig beitrug, daß der Chiliasmus auf ehrwürdige Traditionen, auf prophetische Andeutungen und selbst auch auf Aeußerungen des Heilandes sich stützen zu können schien. Der Verfasser urtheilt in diesem Bezuge allerdings billig, wenn er diesen Chiliasmus, wie er bei einigen Vätern widerhallt, für geläuterter erklärt, als er sich bei jenen Häretikern, die er oben im Sinne hat, herausstellt. Justinus im 80. Cap. s. Dialogs mit Trypho erklärt sich ohne Rückhalt dafür, obwohl er ihn für allgemeinen Kirchenglauben nicht ausgibt. Eben so tritt bei Irenäus diese chiliastische Auffassung der Apokatastase hervor, nicht minder bei Tertullian und Lactantius. — Dieser chiliastischen Auffassung gegenüber gestaltet sich die spiritualistische des Origenes. Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß diese Auffassung des Origenes, nach welcher die Apokatastase der materiellen Welt in einer nicht durch Einen momentanen Act, sondern auf dem Wege successiver Verklärung und Vergeistigung bestehenden Absorbirung zu suchen sei, nur aus dem Bildungsgange desselben, aus seiner Vorliebe für den Neuplatonismus und ganz besonders aus seiner allegorisch-mystischen Interpretationsweise der heiligen Schrift. Diese origenistische Deutung der Apokatastase rief in der Kirche tiefe Entrüstung hervor, und als erster Bekämpfer trat Methodius auf. Nun läßt der Verfasser nach Erörterung dieser unrichtigen Auffassungen die Darstellung der echt kirchlichen Lehre von der Apokatastase folgen. Diese findet er zuerst im kirchlichen Alterthume vertreten durch die ehrwürdigsten Autoritäten. Die Mehrzahl derselben spricht sich für eine Verherrlichung der Qualität der Natur auf dem Grunde ihrer durch den Sündenfall unberührt gebliebenen Substanz aus. Der Verfasser beginnt mit den apostolischen Vätern, und führt sein Zeugenverhör für die orthodoxe Lehre der Kirche während der ersten sechs Jahrhunderte mit einer Klarheit und Umsicht durch, daß wohl kaum Jemanden es ungewiß bleiben kann, was die alte Kirche über die Apokatastase der

Natur in ihrem Bewußtsein trug. — Wie die Scholastik, für die dieser Gegenstand ganz besonders von Interesse sein mußte, denselben verarbeitet haben möge, muß gewiß für jeden Theologen von Wichtigkeit sein. Der Verfasser läßt auch diesen Wunsch nicht unbefriedigt. „Die Scholastik," sagt er, „verfolgt diesen Gegenstand bis in die subtilsten Einzelnheiten, und geht von dem Grundsatz aus: Ist die materielle Schöpfung um des Menschen willen da, daß sie auf Gott hinweise, so muß sie, ist der Mensch in den Vollendungszustand erhoben, diesen Zweck in noch vollkommenerer Weise, als jetzt erfüllen. Ihrer Apokatastase liegt aber (nach Thomas von Aquin) kein in der Natur liegendes Fortentwicklungsprincip zu Grunde, sondern allein nur der göttliche Wille. Als die Vollendung der Apokatastase anbahnend gilt der Scholastik der Weltbrand als Läuterung, von der sie jedoch die Himmelskörper ausnahm, und eine bloße Erneuerung behauptete, die sie in das Aufhören der Bewegung und in die Vermehrung des Lichtglanzes setzte. Ob sie auch, die Apokatastase, das Reich der Thiere, Pflanzen, Mineralien treffe, darüber differiren zwar die Scholastiker, doch verdient volle Beachtung die Entscheidung des Scotus: „Non est amplius insistendum conjecturis, ubi ratio et auctoritas in supernaturalibus cessat in operibus Dei."

Im Anhange zu dem Erörterten fügt der Verfasser noch Einiges über die Symbolik der Apokatastase bei. Diese, auf der Erlösung als ihrem Principe ruhend, findet ihren symbolischen Ausdruck in der Kirche, als dem immerwährenden Menschsein des Erlösers im Geschlechte, und zwar im kirchlichen Ritus. Die Spendung der Sacramente ist an gewisse natürliche Substrate geknüpft. So geht der Geistesweihe die Naturweihe zur Seite, und am sprechendsten und wundervollsten zeigt sich diese Beziehung im eucharistischen Opfer.

Wir können diese Anzeige eines in der That sehr beachtenswerthen literarischen Productes auf katholisch-theologischem Gebiete nicht schließen, ohne dasselbe allen denkenden Theologen nachdrücklichst zu empfehlen. Zu welch' schönem Ziele ein festes Einhalten des ka-

tholischen Standpunctes im Vereine mit einer besonnenen Speculation führe, und wie sehr eine wissenschaftlich-gründliche Erfassung das Object des Glaubens zur größten Klarheit erheben und zu einem Heiligthume der Ueberzeugung machen könne, möge dieser gelungene Versuch an einem sonst vernachlässigten oder weniger beachteten, von so Manchen kaum gewürdigtem eschatologischen Objecte lehren, das es in der That verdient, auch fürs praktische Leben flüssiger gemacht zu werden.

Von nicht minder wissenschaftlichem Interesse stellt sich auch in der zweiten oben bezeichneten Abhandlung die Bearbeitung eines jedoch noch specielleren eschatologischen Gegenstandes heraus, welcher mit Jenem der Ersteren in naher Verbindung steht. Wenn dort von der Restauration und Clarification der materiellen Creatur überhaupt die Rede war, so hier von jener des menschlichen Leibes, der nach 1. M. 2, 7. von Jener genommen war, und mit ihr organisch verbunden ist, ja von dessen Restauration sogar um dieses organischen Verbandes willen auf jene der Natur überhaupt der Schluß gemacht wurde, also von der Auferstehung des Leibes oder Fleisches insbesondere. Das Unterscheidende Beider stellt sich jedoch darin heraus, daß, während dort die Auffassung der Apokatastase der Natur vom katholischen Standpuncte überhaupt, also die Auffassung der katholischen Kirche gegeben wird, hier nicht blos das specielle Object der Auferstehung des Fleisches, also des materiellen Theiles des Menschen, als zur Totalität der materiellen Creatur von dieser Seite gehörend, in Behandlung gezogen erscheint, sondern auch nur die Auffassung dieser Auferstehung von Seite einer einzelnen Intelligenz oder Capacität in der katholischen Kirche, nemlich des in seiner Auffassungsweise katholischer Lehrpuncte distinguirten Origenes. Die ganze Stellung dieses Mannes in der Kirche, die Schule, aus der er hervorging und der er angehörte, seine auf besonderen Grundlagen beruhende theologische Bildung und Denkweise und seine aus derselben sich ergebenden Schicksale, so wie die ihn über ihn erhobenen Bewegungen in der Kirche, machen es allerdings wichtig und werth genug, seine Auffassung des Lehrpunctes von der

Auferstehung des Fleisches zu einem Gegenstande specieller Untersuchung zu erheben, und in das Interesse der Verfolgung dieser näheren Untersuchung alle Jene zu ziehen, denen theologische Wissenschaft am Herzen liegt [1]).

Es muß daher im Vorhinein als Resultat solch' eines mit Interesse unternommenen Verfolgens der vom Verfasser gelieferten Bearbeitung angesetzt werden, daß diese nicht blos mit einem ausgezeichneten Fleiße, der keine Mühe sparte, jedes Resultat auf eigene mit klarer Einsicht unternommene Untersuchungen zu bauen, gepflogen erscheine, sondern daß auch in der Darstellung des Gewonnenen die größte Klarheit und jenes Leben herrsche, das den Leser sogleich ins richtige Verständniß leitet.

Der Verfasser theilt die Bearbeitung seines Stoffes in zwei Abtheilungen. Die erste gibt unter der Aufschrift „Historische Orientirung" eine gedrängte Darstellung jener origenistischen Streitigkeiten, welche in der alten Kirche so bedauerliche Bewegungen hervorbrachten; die zweite geht in das eigentliche Object der Abhandlung ein, und liefert die Entwicklung der origenistischen Auffassung des kirchlichen Lehrpunctes von der Auferstehung des Fleisches.

Was die erste Abtheilung (Abschnitt) anbelangt, soll sie nach des Verfassers Ansicht, die er in der Aufschrift klar ausspricht, zur historischen Orientirung, also als Einleitung zur nachfolgenden dogmengeschichtlichen Darstellung der origenistischen Auffassung des bezeichneten speciellen kirchlichen Lehrpunctes dienen. Die unter dem Namen der origenistischen Streitigkeiten in der alten Kirche aufgetauchten heftigen Bewegungen hatten zum Grunde die besondere Auffassungsweise mehrerer kirchlichen Lehrpuncte, welche bei Origenes aus dem Bestreben hervorgegangen war, eine wissenschaftliche

---

[1]) Die Wichtigkeit und das große Interesse an der Persönlichkeit der theologischen Stellung und Denkweise des berühmten Alexandriners förderten schon tüchtige Arbeiten über ihn, wie jene von Redepenning und Thomasius sind, zu Tage. Für dogmengeschichtliche Entwicklungen sind Studien über Männer, wie Origenes, welche Standpuncte in der Geschichte bilden, von größter Wichtigkeit.

Verständigung über dieselben zu geben. In einer Zeit, wo das kirchliche Dogma noch keinen scharf ausgeprägten Ausdruck gefunden hatte, war es leicht möglich, besonders wenn, wie das bei Origenes der Fall war, die subjective Bildung eine besondere Richtung genommen hatte durch Eingehen und Aneignen fremder Denkweisen, daß die Auffassung kirchlicher Lehren auf eine Weise sich ausprägen konnte, welche mit dem Geiste der Lehre, wie ihn das kirchliche Bewußtsein festhielt, nicht ganz übereinstimmte. Bei der Aengstlichkeit nun, mit welcher die Wächter in der Kirche das heilige Glaubensgut bewahrten, und bei dem Umstande auch, daß oftmals diese Wächter nicht Bildung genug hatten, um jenen Männern in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen zu folgen, ferner bei dem Eindrängen menschlicher Leidenschaften selbst in die heiligsten Gebiete des menschlichen Lebens, konnte es dann leicht geschehen, daß heftige Bewegungen in der Kirche sich erhoben, welche den innern Frieden derselben oft auf längere Zeit störten, andererseits aber wieder Manches dazu beitrugen, daß die Begriffe geläutert und gesondert wurden. Zu diesen Streitigkeiten und Bewegungen, wie sie öfters in der Kirche auftauchten, zählen auch die sogenannten Origenistischen, und der Verfasser hielt es für zweckdienlich, einen kürzeren Abriß derselben eingangsweise seiner eigentlichen Abhandlung voraus zu schicken. Obwohl die Abhandlung auch auf eine noch andere, und das vielleicht noch näher liegendere Weise, hätte eingeleitet werden können, wollen wir doch keinen Tadel gegen das, was er geleistet hat, aussprechen, da denn doch die Auffassung des Origenes von der Auferstehung des Fleisches mehr oder weniger zu den origenistischen Streitpuncten gehörte, und der Verfasser einleitungsweise darauf ausging, den Leser zur Verständigung über das Folgende in die Zeit der betreffenden Bewegungen hineinzuversetzen, um ihn wenigstens auch für das Interesse seines Stoffes aus einem lebendigen Bilde Jener zu gewinnen. Das Bild selbst ist ihm, bei aller Gedrängtheit, gut gelungen. Er zeichnet es von den ersten Anfängen der besagten Streitigkeiten bis auf die fünfte allgemeine Kirchenversammlung. Der Leser mag daraus besonders kennen lernen, was mit historischer Treue hervorgehoben ist, daß bei derlei Bewegungen menschliche In-

teressen und Leidenschaften immer einen nicht gar zu gering anzuschlagenden Antheil haben. Die Rolle, wie sie Johannes von Jerusalem spielt, und die spätere Einmischung des Hieronymus und Ruffinus, geben dem besonnenen Forscher immerhin Stoffe zu belehrenden Betrachtungen, und lassen ihm in der Geschichte des kirchlichen Lebens bis auf die jüngste Zeit herauf so manches Analogon finden.

Der zweite Abschnitt behandelt und entwickelt die Lehre des Origenes über die Auferstehung des Fleisches, oder vielmehr die Auffassung dieser kirchlichen Lehre. Die Behandlung des Gegenstandes verläuft einen gut geordneten Gang. Lehrte Origenes die Auferstehung des Fleisches, — wie erfaßte er den Proceß dieser eschatologischen Thatsache in seiner subjectiven Denkweise, welcher Gegensatz erhob sich gegen seine Auffassung, — welches ist das Resultat der gepflogenen Untersuchung als origenistischer Lehrbegriff, — Kritik? Da Origenes seinen Lehrbegriff nicht an einem bestimmten Orte systematisch entwickelt, so mußte der Fleiß des Verfassers das hierher Bezügliche sorgsam zusammensuchen, und hat schon auch deshalb gerechten Anspruch auf den Dank seiner Leser.

Was zuerst den Punct betrifft, daß Origenes wirklich eine Auferstehung der Todten gelehrt habe, erhebt der Verfasser, die Wahrheit desselben durch treffende Nachweisungen aus gelegenheitlichen Aeußerungen desselben, über jeden Zweifel. Er nennt sie (Lib. Orig. in epist. ad Tit.) geradezu ein dogma fidei, folgert sie aus dem Verhältnisse, in welchem der Leib zur Seele steht, und vertheidigt sie gegen heidnische und gnostische Läugnung. „Die Argumente," sagt er, „welche Origenes zur Vertheidigung der Auferstehungslehre vorbringt, sind hergenommen aus der Vernunft und der Erfahrung und gehen darauf hin, die Auferstehung als etwas darzustellen, was sowohl der Würde des Menschen als den Forderungen der Vernunft entspricht und eine Analogie in den Erscheinungen des gewöhnlichen Naturlebens findet."

Von den Beweisen für die origenistische Behauptung einer Auferstehung der Todten geht der Verfasser über zur theilweisen Dar-

stellung der origenistischen Auffassung des Processes dieser Auferstehung oder des Wie derselben. Zu einer festeren Begründung des nun Folgenden hätten wir erwartet, daß der Verfasser von einer Entwicklung jener Grundanschauungen ausgehen werde, welche bei Origenes nothwendig seine Auffassung der Auferstehung des Fleisches zur Folge haben müssen. Es sind dieß die Grundanschauungen von der Schöpfung, vom Wesen der Natur, vom Tode, von der Synthese des Menschen u. s. w., wobei sich schon das Eigenthümliche der Denkweise desselben, die in vielen doch auf platonischen Grundideen ruht, herausgestellt haben würde, und aus welchen, bei Voraussetzung consequenten Denkens, ein Maßstab zur Auffassung origenistischer Aeußerungen über die Auferstehung und ihr Wie gewonnen worden wäre. Allein er beginnt §. 8. mit dem Nachweise: daß Origenes eine Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen behauptet habe, die er in der Schrift und in der Auferstehung des Herrn gefunden, besonders darin entdeckt habe, daß es ungerecht sein würde, wenn die Seele in einem andern Körper, als in dem sie gesündigt oder für den Herrn gekämpft hat, sollte gezüchtigt oder gekrönt werden. Zur Erklärung dieses wunderbaren Vorganges gibt der Verfasser §§. 9. 10. die nöthigen Aufschlüsse aus Origenes Anschauungsweise von den Grundmomenten des menschlichen Leibes, deren er folgende findet und feststellt: die Substanz, das Materielle (ὕλη), eine träge, formlose Masse, jedoch jeder Umbildung fähig, — das formbildende Princip, das Principielle der materiellen Körpersubstanz, der Lebenskeim, λόγος σπερματικός, — und endlich die charakteristischen Züge des Menschen. Von diesen drei Grundmomenten behauptet nun Origenes, daß die materielle Substanz des Leibes seiner Ursubstanz der allgemeinen Materie angehöre, und daß, wenn die Seele vom Leibe scheide, dieser sich auflöse, und seine Theile zurückkehren zu den verwandten Elementen der Urmaterie, das Fleisch zur Erde, der Athem zur Luft, was flüssig ist zu dem Flüssigen, und die Wärme zum Aether; daß aber diese Theile des aufgelösten Leibes nicht vernichtet werden, sondern nur zerstreut und hingegossen in das Meer ihrer Ursubstanz. Was das zweite Grundmoment betrifft,

den Lebenskeim oder λόγος σπερματικός, so ist es des Origenes entschiedene Ansicht, daß dieser nichts Körperliches sei, wie die Stoische Schule vermeinte, sondern etwas Geistiges, eine Kraft, ähnlich der des Samenkorns, welche die Körpersubstanz durchdringt, zusammenhält und Form gibt [1]). Wohin dieser λόγος σπερματικός bei der Auflösung der körperlichen Materie im Tode des Menschen komme, darauf, bemerkt der Verfasser, gibt Origenes keine Antwort, es heiße blos (**L. II. Origen. de Resur. ex apol. S. Pamphil.**): er werde durch Gottes Macht erhalten und aufbewahrt bis auf den Tag des Gerichtes, bleibe in der Substanz als ratio insita unversehrt, und treibe auf Gottes Geheiß zur Zeit der Auferstehung aus dem Schooße der Erde einen neuen Leib hervor; es heiße also hierin, daß der λόγος σπερματικός in der Körpersubstanz durch Gottesmacht erhalten werde und bleibe. Ueber diese allgemeine Ausdrucksweise geht Origenes nicht hinaus. Auffallend sticht hier den Verfasser der Kitzel, weiter das Wo des Bleibens des Lebenskeimes zu erforschen in der Bedeutung der Körpersubstanz, die nicht vernichtet wird. Er ist der Meinung, diese könne doch unmöglich die Materie sein, die da vernichtet oder aufgelöst werde; sie sei vielmehr die Idee, welche das Eigenthümliche der Körpermaterie zusammenfasse, und als Idee etwas Fixes, jenes Fixe, was im Gedanken Gottes von dem Menschen war, und bei dieser Idee verbleibe denn der Lebenskeim bis zu seinem neuen Hervortreiben des Auferstehungsleibes. Zu solchen Fixirungen könnte man sich wohl versucht fühlen, wenn das Auflösen der Substanz ein Vernichten, ein zu

---

[1]) „Aehnlich," sagt der Verfasser, „dachte sich Origenes den göttlichen Logos in seinem Verhältnisse zur Welt. Er durchdringt und durchschreitet die ganze Schöpfung, damit alles Gewordene durch ihn werde und bleibe; er ist die Alles umfassende Kraft, welche, in sich mehrere Kräfte enthaltend, in den verschiedensten Gestalten des Werdens sich bewähren muß (*ἵνα ἀει τά γινόμενα δι ἀυτον γίνηται* in **Joann. IV. 22.**). In demselben Sinne ist es auch zu fassen, wenn der göttliche Logos als der allgemeine Offenbarer angesehen wird vom Anfange der Welt an, als der Vermittler zwischen Gott und der Creatur, welcher allein Gott verkünden kann, weil er allein seinem Vater gleich ist." (περι ἀρχ. **praef. 1**).

Grunde gehen wäre; allein das eben iſt es nicht, wie ſelbſt Origenes ſich ausſpricht. Eben ſo wie der Lebenskeim, bleiben auch die eigenthümlichen Züge des Menſchen, als drittes Grundmoment, bis zur Auferſtehung des Leibes bei der nicht zu Grunde gegangenen Körperſubſtanz aufbewahrt ganz und unverſehrt.

Obwohl es ſoweit nach der Auffaſſung des Origenes derſelbe Leib iſt, der auferſteht, als welcher früher gelebt hat, ſo iſt es doch gar nicht deſſen Anſicht, daß der Auferſtehungsleib nicht qualitativ verſchieden ſein werde. Dieſe qualitative Verſchiedenheit oder dieſes qualitative Andersſein behauptet Origenes, wie der Verfaſſer §. 11. richtig nachweiſet, gegen jene grelle Auffaſſungsweiſe in der Kirche, welche den Auferſtehungsleib im ſtrengſten Sinne ſich identiſch dachte mit dem irdiſchen ohne alle Differenz, und nennt ſie Denkende φιλοσαρκαι (Com. in Psalm I. v. 5.). Spätere Origeniſten nennen ſie homines animales. Huetius und Schnitzer glauben, es ſeien dieß Chiliaſten geweſen. Origenes behauptet an ſehr vielen Stellen ganz beſtimmt, daß der Leib in der Auferſtehung eine Veränderung erleiden werde, und findet dieß beſtätigt in der heiligen Schrift (1. Cor. 15, 42—51; 2. Cor. 5, 1. 2, 4; Tob. 12, 6. 7.), dann folgert er es auch aus der andern Lehre, daß ſich die Auferſtandenen auch an einem andern Wohnorte befinden würden, da es ſeine Anſchauung von der phyſiſchen Weltordnung iſt, daß der Wohnort der rationalen Creatur in einem homogenen Verhältniſſe zur Beſchaffenheit derſelben ſtehen müſſe, und ſchließt ſo von einem vollkommeneren Wohnorte auf einen veränderten Leib. Auf Gottes Geheiß, ſagt er, treibe der λόγος σπερματικός aus dem irdiſchen und animaliſchen Leibe einen geiſtigen hervor, der ſo beſchaffen iſt, daß er in den Sphären des Himmels wohnen kann. Origenes beruft ſich zur Unterſtützung ſeiner Lehranſichten geradezu auf die kirchliche παράδοσις, die ihm regula fidei iſt, der Prüfſtein chriſtlicher Wahrheit. — Unterliegt aber der Leib bei der Auferſtehung einer Umänderung, ſo mußte auch Origenes näher bezeichnen, was am Leibe einer Umänderung unterliege. Die Unterſuchung darüber läßt der Verfaſſer §. 12. folgen. Die Umänderung des Leibes bei der Auferſtehung kann nicht das Weſen desſelben treffen; denn in

solchem Falle litte darunter die Individualität, sie kann also blos die Erscheinungsform der Materie treffen, und diese gehört nicht zum Wesen, sie ist das Flüssige der Natur des Leibes, sie ist in der Hand des Schöpfers dienstbar zu jeder Form (μεταβολάς φαμεν γίγνεσθαι ποιοτήτων τῶν εν σωμασιν. contr. Cels. L. IV.). Auf dieser Basis nun entwickelt der Verfasser in den §§. 13. 14. 15. die positive Auffassung des Origenes über die Auferstehung des Fleisches. Auf Grund der fleißigsten Untersuchungen, die er in diesem §§. anstellt, stellt er im §. 17. Folgendes als gewonnenes Resultat hin: „Wenn nun beim Rufe des Erzengels die Gräber sich öffnen, dann treibt jener λόγος σπερματικός mit einem Male auf Gottes Geheiß den Auferstehungsleib aus sich hervor, indem er aus der umliegenden Materie solche Theile an sich zieht, welche hinreichen, um den Auferstehungsleib zu bilden. Diese Theile der Materie sind zwar nicht nothwendig dieselben, welche in dem früheren Leibe waren, aber insoferne die Materie nur Eine ist, wie verschieden auch ihre Form und Gestaltung sein mag, ist der auferstandene Leib dennoch identisch mit dem irdischen. Auch andere große Veränderungen werden mit dem Leibe bei der Auferstehung vor sich gehen; er wird nicht wieder jenes grob materielle Gefüge haben, welches der irdische Leib hat; Fleisch wird er sein, aber nicht jenes verwesliche Fleisch, das hinfällig und gebrechlich und mit allerlei Bedürfnissen beladen ist, sondern er wird geistiger und ätherischer Natur und frei sein von allen Gebrechen und Leiden des irdischen Leibes; was gesäet wurde in Verweslichkeit, wird auferstehen in Unverweslichkeit, was gesäet wurde in Schwäche, wird auferstehen in Kraft, und was gesäet wurde in Unehre, wird auferstehen in Herrlichkeit. In der Auferstehung wird kein Unterschied des Alters und des Geschlechts mehr sein, denn wir werden sein wie die Engel, und in dem anderen Leben wird man weder zur Ehe geben, noch zur Ehe nehmen, und nicht werden die Menschen wieder hervorgehen aus der Verbindung von Mann und Weib. Auch wird der Leib keine Glieder und keine Sinneswerkzeuge mehr haben; seine Gestalt wird eine kugelförmige sein. Zwar werden Alle auferstehen, aber nicht Aller Leiber werden gleich sein; die Gerechten werden je nach dem Maße ihres

Verdienstes glänzen wie die Sonne, der Mond und die Sterne, die Gottlosen aber werden dunkle und finstere Leiber haben und ihr Zustand wird ein mehr oder minder trauriger und trostloser sein, je nachdem ihre Schuld eine größere oder kleinere ist."

Dieß die Auffassung der kirchlichen Lehre von der Auferstehung des Fleisches, wie sie uns der Verfasser aus den zerstreuten Aeußerungen des Origenes hinstellt. Er kann es jedoch selbst nicht in Abrede stellen, daß Origenes in einem oder dem andern Puncte nicht ganz festgestanden zu sein scheint. So kehrt bei ihm allerdings die Behauptung wieder: daß einst die ganze Körperwelt und mit ihr auch die menschlichen Leiber würden vernichtet werden. Das war es denn auch, was Hieronymus ihm zum Vorwurfe machte, und wobei er (Epist. 5. Hieron. ad Avit. 94.) die Bemerkung macht: Wenn das so ist, so ist es klar, was Origenes von der Auferstehung denkt. Auch andere Gegner des Origenes greifen dieses in seinen Schriften auf, und bezeichnen es als irrig, besonders wenn er (περι ἀρχ. l. III. c. 6, n. 1.) die Vollendung aller Dinge in die Unkörperlichkeit setzt. Der Verfasser jedoch sucht Origenes dadurch vom Widerspruche zu retten, daß er diese Behauptung vor der mit der Vollendung aller Dinge eintretenden Unkörperlichkeit auf die allgemeine ἀποκαταςάσις bezieht [1], die, nach weiterer Lehre des Origenes, erst lange nach der Auferstehung erfolgen würde, und daß in die Zwischenheit hinein der auferstandene Leib bis zur völligen Vernichtung der Materie geläutert werden solle. Allein wir fragen: wie harmonirt das mit der Schriftlehre vom letzten Gerichte, wie damit, wenn Origenes den auferstandenen Leib einen e w i g e n nennt?

Der Verfasser schließt seine Forschungen mit einem Urtheile über das als origenistische Lehre von der Auferstehung des Fleisches gewonnene Resultat. Er spricht demselben im Wesentlichen kirchlich-orthodoxen Charakter zu. „Man wird," sagt er, „gestehen müssen,

---

[1]) Auch M e t h o d i u s und T h e o p h i l u s lassen jene Behauptung des Origenes auf die Katastrophe bezogen sein, welche bei der consummatio saeculi eintritt.

daß sie (die Lehre oder Auffassung des Origenes von der Auferstehung) in allen wesentlichen Puncten mit der katholischen Lehre übereinstimmt." Unterdessen muß er doch zugestehen, daß in ihr auch Einzelnes hervortrete, was unserer Anschauungsweise nicht entspreche, wie z. B. das Aufhören der Geschlechtlichkeit und der Verschiedenheit der Glieder, obwohl darüber die Kirche selbst noch keine Bestimmungen gegeben habe. Der Verfasser gesteht aber mit den Schlußworten seiner Abhandlung noch mehr zu. Er gesteht geradezu eine Inconsequenz von Seite des Origenes zu, da eine solche Auffassung der Auferstehung des Fleisches von Seite des Origenes unmöglich, wie schon Möhler richtig erkannte, zu seinem übrigen eschatologischen Systeme passe, denn sind die ursprünglich gleichgeschaffenen Geister durch Erkaltung in der Liebe Gottes aus ihrem ursprünglichen Zustande herausgefallen und in die Materie als den ihnen angemessenen Wohnort versenkt worden, und ist es Aufgabe der rationalen Creatur durch entgegengesetztes Streben zur ursprünglichen Reinheit alles Materielle wiederabzustreifen, besteht die Vollendung in der Apokatastase eben in der völligen Entkörperung, wie Origenes lehrt, so stellt sich dadurch ja eben die ganze Auferstehung des Fleisches in Frage, und sie erschien auch geradezu ihm, wie er sich in einer Stelle bestimmt ausdrückt, als nicht nothwendig. Nur die Annahme, daß Origenes die Zwischenzeit zwischen der allgemeinen Apokatastase, die er später hinausfetzt, und zwischen einer, wie der Verfasser sich ausdrückt, wegen seiner Glaubenstreue angenommenen Auferstehung noch in fortlaufenden Läuterungen verlaufen läßt, gestattete noch einige Ausgleichung, obgleich auch dabei noch Fragen über Fragen angebracht werden könnten, die entweder den Origenes in der Inconsequenz sitzen lassen, oder Vermuthungen Raum geben, die am Ende doch eine Conformität der origenistischen Auffassung mit der katholischen Lehre in allen wesentlichen Theilen in Frage stellen.

Uebrigens verdiente es diese ausgezeichnete Arbeit, daß ein bischöflicher Beschützer theologischer Wissenschaft seinen gefeierten Namen — Arnoldi an die Spitze derselben hinzustellen gestattete.

Dr. und Prof. Scheiner.

8.

Zur Charakteristik des heiligen Justinus, Philosophen und Martyrers. Von **Carl Otto**. Wien, aus der k. k. Hof- und Staatsdruckerei, bei Braumüller 1852. 8. S. 20.

Der schöne Gebrauch des gelehrten Deutschlands, bei verschiedenen jährlich wiederkehrenden feierlichen Anlässen Programme zu veröffentlichen, hat nicht nur die Studien und den Eifer der berufenen Pfleger der Wissenschaft stets wach und im Flusse erhalten, und so manche wichtige Vorarbeiten zu umfangreichern Werken geliefert, sondern auch unser deutsches Vaterland selbst im Laufe der Zeiten zu jener Stufe literarischer Thätigkeit erhoben, durch welche es sich vor andern Ländern noch lange vortheilhaft auszeichnen wird.

Auch Oesterreich steht gegenwärtig auf dem Puncte und im Besitze derjenigen Mittel, durch welche es ihm gelingen kann, in der Verbreitung wissenschaftlicher Ausbildung mit Erfolg zu wetteifern. Unsere katholischen Universitäten und Gymnasien geben gegründete Hoffnung, daß sie als würdige Söhne einer alma mater (alma kommt von alere) mit den Früchten ihres Unterrichts öffentlich auftreten und bewirken werden, daß wir nicht mehr lange, namentlich mit dem Bedarf an tüchtigen Lehrbüchern und anderer die Wißbegierde stillender anziehender Lectüre, so völlig von den Auswärtigen abhängen, als es bisher der Fall gewesen ist.

Wohl nur äußere Umstände haben Professor Otto bestimmt, die uns vorliegende Abhandlung nicht als ein Schulprogramm dem Druck zu übergeben, sondern in der kaiserl. Akademie der Wissenschaften als Gast vorzulesen und ihr die Aufnahme in deren Sitzungsberichte (Februarheft) zuzuwenden. Ehre und Dank gebührt dieser hohen Anstalt, welche mit Liberalität es sowohl den einheimischen als auswärtigen Gelehrten möglich macht, den Schweiß ihrer Arbeiten für das Publicum fruchtbar zu machen, welche in solcher Weise die sonst sich zerstreuenden Strahlen der Aufklärung in sich wie in einem Brennpuncte versammelt, und das gelehrte Oesterreich auf den Leuchter gemeinnütziger Wissenschaftlichkeit erhebt.

Der innere Beruf des Verfassers obiger Abhandlung trat nur mit schrittweiser Entschiedenheit auch äußerlich ans Licht. Der „im zweiten Studienjahr stehende Jüngling" fühlte im J. 1839 sich angetrieben, für die Aufgabe seiner Facultät über „die Schriften und die Lehre des bedeutendsten unter den altchristlichen Apologeten" um den Preis zu werben, und er hat ihn errungen. Dieß entschied seine Wahl für die Zukunft. In ihm hat Justinus seinen Bearbeiter gefunden. Schon 1842 und 1843 erschienen die ersten zwei Bände der Schriften dieses Kirchenvaters. Das immer tiefer eindringende Studium in seinen Gegenstand erweiterte den Gesichtskreis des Verfassers. Eine Umarbeitung des Herausgegebenen schien nöthig, die übrigen Schriften mußten zugefügt werden, diesen endlich sollten die Apologeten des zweiten Jahrhunderts sich anreihen, und so traten bis 1850 und zwar schon mit dem erweiterten Titel: Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi 5 Bände des Justinus ans Licht, dem 1851 als 6. Band sich Tatianus anschloß.

Der hier anzuzeigende akademische Vortrag ist ein überzeugender Beweis von der theologischen Tüchtigkeit des Herrn Verfassers derselben, von welchem zumal die Patristik noch manche gute Leistung zu gewärtigen hat. Vor allem bezeugt er eine der unentbehrlichsten Eigenschaften eines kirchenhistorischen Schriftstellers, nemlich die Liebe zu dem Gegenstande, zu der Persönlichkeit, in deren volles Verständniß er einzudringen, dessen Eigenthümlichkeiten er in den leisesten Spuren aufzufassen bemüht ist, dessen Schwächen er zwar nicht übersehen, den er aber gegen ungerechte Angriffe auch vertheidigen und schützen will. Dann ist es eine besonders jungen Gelehrten sehr wohlanstehende Pietät für die Erscheinungen des Alterthums, welches er nach dessen Standpunct und Maß zu würdigen versteht, daß er nicht mit dem Maßstabe späterer Zeiten verkleinern und entstellen läßt. Endlich zeigt er den anerkennenswerthen Muth, auch eine Ueberzeugung an den Tag zu legen, welche mit gang und gäbe gewordenen falschen Ansichten, mit beliebten Vorurtheilen und gelehrten Anmaßungen im geraden Widerspruche steht. Wir erhalten in der kleinen Schrift ein richtiges, sehr lebhaftes Bild von einem der wichtigsten Zeugen für die christliche Wahrheit, in geschmackvollem

Vortrag, der ebenso gedrängt und bündig, als reich an scharfsinnigen, selbst originellen Bemerkungen ist.

Professor Otto knüpft das Ganze an den Faden einer Lebensbeschreibung an, wie eine solche in Justin's Schriften sich darstellt. Justinus, welchen der Verfasser als „heiligen" bezeichnet, ein Heide von Geburt, aus der jüdischen Landschaft Samaria, frühzeitig vom Wissensdurst getrieben, suchte in gelehrten Schulen die Befriedigung seines tiefsinnigen Gemüths, welche er in dem hellenischen Götterdienst der Aeltern nicht gefunden. Nach vergeblichem Anlauf bei einem stoischen, dann peripatetischen, endlich pythagoreischen Lehrer hielt er sich an einen Platoniker, bei dem er in Kenntnissen dermaßen sich bereicherte, daß er schon ein „Weiser" zu sein sich dünkte. Da traf er in einsamer Gegend am Meere einen ehrwürdigen Greis, der ihn belehrte, daß, was er suche, das Verständniß der Welt und die ihr entsprechende Glückseligkeit diese philosophische Schule ihm zu gewähren nicht vermöge, dagegen ein unmittelbares Schauen der Dinge nur bei den Propheten zu erlangen sei, die älter als die hellenischen Weisen, vom Geiste der Gottheit selbst erfüllt, durch Weissagungen und Wunder sich beglaubigt hätten. Das eifrige Lesen ihre Bücher entzündete in seiner Brust ein göttliches Feuer der Liebe zu demjenigen, welchen diese Bücher verkündet, und überzeugte ihn, daß nur Christus Lehre die Philosophie enthalte, welche zugleich befriedigend und zuträglich sei. Die Gegend, in welcher er zu solcher Einsicht gelangt, war, nach des Verfassers Dafürhalten, im Jordanthal, unweit des Salzmeeres. Dort, kaum drei Meilen von Jerusalem, wohnten Christen jüdischer Ankunft, die bald mehr bald weniger von dem alten Glauben beibehalten hatten, sich in zwei Parteien theilend, deren eine selbst den übertretenden Heiden die Beobachtung der mosaischen Satzungen nicht erlassen wollten, und daher von der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurde. Zu den paulinisch milder Gesinnten scheint jener Greis gehört zu haben, den er übrigens nicht wieder sah. Obschon entschiedener Christ, bewahrte er doch eine Vorliebe für philosophische Strebung und Sitte, er zog ohne festen Aufenthalt herum als Lehrer, im „Philosophenmantel" den Zuhörern Unterricht in der Weisheit ertheilend, und wurde allge-

mein nur der „Philosoph" genannt. Auf seinen Wanderungen nahm er in seinem Eifer für die Wahrheit es auf, bald mit dem Juden Tryphon in Ephesus, bald mit dem Cyniker Crescens in Rom, bestrebt in öffentlichen Verhandlungen Allen seine Ueberzeugung von der christlichen Wahrheit einzuflößen. Auch mit dem gnostischen Häuptling Marcion in Rom nahm er es auf, um dessen zahlreiche Anhänger von der Nichtigkeit ihres Widerspruches mit der allgemeinen Kirche zu überführen. Seine auf so vielfältiger Wanderung erworbene Kenntniß, sowohl der heidnischen als der jüdischen Zustände, seine Erfahrenheit in den gelehrten Mitteln, die überwiegende Vorzüglichkeit des Christenthums ans Licht zu stellen, endlich das Ansehen, welches diese Gelehrsamkeit und dieser Eifer ihm allseitig gewann, sind es eben, die ihn zu einem so wichtigen Zeugen des christlichen Alterthums erheben. Da die Lehre der Kirche, wie es sich immer wiederholt, von den ihr abgewandten Parteien vielfach verläumdet und verfolgt wurde, was auch bei dem herrschenden Regimente nicht ohne verderbliche politische Folgen bleiben konnte, so wagte er es, öffentliche, umfassende Rechtfertigungen (Apologieen) selbst den Kaisern zu übergeben, und zwar eine größere im J. 139 den Antoninus Pius, eine kleinere zwischen 161 und 166 dem Marcus Aurelius. Der Verfasser erklärt „entschieden" diese zwei Aufsätze für verschiedene und getrennte, nicht wie man erst neuerlich wieder behauptete, für Theile eines einzigen, und beschreibt bei dieser Gelegenheit näher „das apologetische Verfahren," sowie die schmucklose und populäre Schreibart, die Justinus hiebei einhielt. Nicht blos die Monarchen hatte er bei diesen Aufsätzen im Auge, sondern das gesammte römische Publicum, um die schwer erfundenen Christenverfolgungen durch Aufklärung und Aufschluß von allen Seiten zu entfernen. Bei dieser Gelegenheit bemerkt der Verfasser, daß er der erste gewesen, welcher das von Justinus mitgetheilte Rescript Hadrians gegen die Christen im lateinischen Original mittheilte. Solche Verdienste konnten nicht verfehlen, dem edlen Manne auch die höchste Verehrung bei seinen Glaubensgenossen zu erwerben. Tatianus nennt ihn den „bewunderungswürdigen," Tertullian den „heiligen und ausgezeichneten," aus dem er sowie Irenäus ganze Stellen entlehnte,

Eusebius muntert zum Studium seiner Schriften auf, und Photius rühmt ihn als „den durch Fülle seiner Kenntnisse und Aufschlüsse Ueberströmenden;“ von der gesammten Kirche erhielt er den Beinamen des „Philosophen und Martyrers,“ denn im J. 166 fiel er auch mit andern Christen als Opfer der Aufregung zu Rom, welche der wüthende Crescenz geschürt.

Des Verfassers theologischer Standpunct tritt am bestimmtesten aus seiner Rechtfertigung Justins gegen verschiedene Anschuldigungen desselben von Seite der Gelehrten hervor. Er hält fest an der einfachen Ueberlieferung der Geschichte, ohne dieselbe spitzfindig zu deuten und einem beliebten System anzupassen. Justinus war infolge seiner Studien und Anschauungen vollkommen vertraut wie mit den Ansichten des Judenthums, so auch mit den Philosophemen der Platoniker und Gnostiker; auf das lebendigste aber durchdrungen von der Ueberzeugung, daß das Christenthum die *einzige* wahre Philosophie sei, die wirklich befriedige und zuträglich sei, die Wahrheit an sich, die Religion der Vernunft schlechthin enthalte. Dabei bewahrte er sich offener Sinne für die Beobachtung, wo etwa verwandte Anklänge und einstimmende Aeußerungen vorkämen, wie z. B. in den Speculationen der auch anderswoher schöpfenden Platoniker, in den ethischen Grundsätzen der Stoiker u. dgl. Allein die Sache, das Dogma selbst zu schöpfen aus diesen getrübten Quellen hatte derjenige keine Versuchung, welcher in den Büchern des alten und neuen Bundes, sowie in den geläufigen Lehren und Uebungen der Kirche selbst alles gefunden, dessen er bedurfte.

„Die Frage über den *Platonismus* der Väter, Justinus an ihrer Spitze, ist seit Ausgang des 17. Jahrhunderts viel verhandelt worden, und zwar meist *einseitig*.“ „Wenn in demselben das sittliche Verderben und die Erlösungsbedürftigkeit angedeutet gefunden wurde, so ist dies nur zum Theil richtig; denn die Erneuerung bei Platon ist mehr intellectueller als *moralischer* Art; sie ist Erneuerung durch *Wissenschaft*.“ Dasselbe gilt in der Lehre vom Logos. „Bei Platon ist der Logos nichts Transeuntes, sondern ein Immanentes; er ist nichts Selbstständiges, vielmehr das Denken Gottes selbst.“ Dort ist der νοῦς die Seele der Welt, zu welcher

die Menschenseelen gehören; hier (bei Justinus) ist der göttliche Logos nicht nur der Welterbauer, sondern auch der Herr und Verwalter der Geisterwelt. Justins λόγος σπερματικός entspricht auch dem Stoicismus nicht, denn erst ist bei ihm die durch die Vernunftwelt hindurchgehende (zerstreute) Gotteskraft, verwandt mit dem göttlichen Christus (σπαρεὶς λόγος), dort aber der aus Keimen sich entwickelnde Weltgeist (ὁ ἐν σπέρμασι λόγος). Auch ist Justinus kein Trichotomist, gleich den Stoikern, indem er zwischen ψυχή und πνεῦμα nicht unterscheidet. Diese Nichunterscheidung eines unvernünftigen und vernünftigen Theiles der Seele ist ganz im Sinne der lateinischen Kirche, welche schon durch ihre Sprache der Trennung eines doppelten seelischen Principes fern blieb. Sie ist hochbedeutend für die Gestaltung der christologischen Ansicht." So entschieden der Verfasser an den kirchlich tadellosen Vorstellungen seines Autors festhält, und folglich auch die Objectivität der kirchlichen Lehren gegen die Accomodations- und Verschwemmungslust neuerer Schulen, nach welchen die christlichen Dogmen bald ein Platonismus, bald ein Aristotelismus oder sonstige Philosophien werden, vertheidigt: so widerstand er dem modernen Glaubens- und Kirchenfeindlichen Pragmatismus doch so wenig, daß er von der Einwirkung (?) des Platonismus auf das Christenthum (!) redend zugibt, „es wären zuvörderst die Lehren von der Weltschöpfung, Trinität und vom menschlichen Geiste in der Kirche von dorther ausgebildet worden," und es seien „einige kirchliche Formeln ganz platonischen Ursprungs: Gott der unbegreifliche, unwesentliche (sic), überwesentliche." Zu allen Zeiten wird ein Katechet sich genöthigt fühlen, in persönlichen, mündlichen oder schriftlichen Verhandlungen mit Andern zur Vertheidigung seiner objectiven Lehren auch auf die Schulvorstellungen dieser Andern einzugehen, um die Bedenklichkeiten dieser Andern gleichsam mit ihren eigenen Waffen zu entkräften; aber zugebend, daß die Kirche in ihren Entscheidungen und die Masse der Gläubigen in ihren Ueberzeugungen, statt aus dem göttlichen Schriftworte und dem allgemeinen Bekenntnisse als ihren Urquellen zu schöpfen, sich an die wandelbaren, streitigen Zeitmeinungen angeschlossen habe, das hieße den Grund und Boden der vom heiligen Geiste selbst geschützten göttlichen Offen-

barung, und somit den specifischen Charakter des Christenthums untergraben und vernichten. Das ist um so verwunderlicher, je rascher er blos disciplinarische Eigenthümlichkeit zu „Ketzereien" zu stempeln geneigt scheint, wie z. B. in der Frage über die Verbindlichkeit der mosaischen Satzungen für Christen, indem er wenigstens das strengere Judenchristenthum als ein „schon damals als ketzerisch geltendes" erklärt, obwohl es später selbst zugeben muß, daß „die milden Juden damit noch nicht als Secte aus dem kirchlichen Verbande ausgeschieden worden waren." Sein Bestreben nach Gedrängtheit des Vortrages hat ihn zuweilen zweideutig, wenigstens unklar gemacht. Er gibt einmal zu, „die Kirche schwanke zwischen äußeren Logos und heiligen Geist," und „der Einfluß des Platonismus sei überhaupt mehr in der Sittenlehre (!), als in der Glaubenslehre vorhanden," und das anderemal formulirt er: „daß eine Verfälschung der christlichen Lehre durch den Platonismus nicht angenommen werden kann; denn einestheils ist aus ihm keine Idee ins Christenthum herübergekommen, welche sich nicht aus der ursprünglichen Idee des Evangeliums hätte entwickeln können, und anderntheils ist die Idee des Evangeliums durch platonische Einflüsse nicht verändert worden."

Im Verlaufe weiset der Verfasser von unserem Kirchenvater auch den Vorwurf des Ebionitismus ritterlich ab, den namentlich die neuere hyperkritisch schwebelnde Tübinger Schule ihm gemacht, weil Justinus einmal das Judenchristenthum mit großer Milde beurtheilt, dann weil er in seinen Schriften über den Apostel Paulus schweige, welcher den Judenchristen verhaßt gewesen, ja auf den eigenthümlichen Lehrbegriff des Apostels sich nie einlasse. Die beigebrachten Gründe dieser Vertheidigung eines alten Kirchenschriftstellers ließen mit gleichem Rechte sich wohl auf so manche andere Eigenthümlichkeiten der katholischen Kirche noch anwenden. Sehr schön ist übrigens, was der freimüthige Verfasser bei dieser Gelegenheit über „das kirchlich-traditionelle Taufbekenntniß," welche Justinus nebst der heiligen Schrift zur Grundlage seiner Darstellung der christlichen Lehre hat, beibringt.

Wenn die Dogmengeschichte, statt auszugehen von dem, „was die apostolische Verkündigung in die Gemeinden gelegt hatte

und die rechtgläubige Kirche festhielt;" was „anfangs flüssiger gehalten, im Laufe der Zeit aus den gegen die Häresien gerichteten Lehrbestimmungen der Kirche immer mehr Zusätze (eigentlich nur nähere Bestimmungen) erhielt, wobei man jedesmal die stillschweigende Beziehung auf etwas kirchlich Gegebenes merkt," und dann die communicativ aus dem Bewußtsein der Uebereinstimmung mit Andern, die gleich denken und glauben, hervorgegangenen Erweiterungen und Vervollständigungen durch die Kirche, die über alle Schulen steht, nach der Zeitfolge darzustellen, vielmehr sich bemüht, den Inhalt des kirchlichen Begriffs im Ganzen und in seinen Theilen als ein Ergebniß menschlichen Tiefsinns und zeitweiliger Gelehrsamkeit, mitunter wohl gar auch persönlicher Interessen, hierarchischer Speculation u. dgl. nachzuweisen: dann untergräbt sie nur die christliche Gesinnung, erschüttert den todesmuthigen Glauben, befördert sie die Krankheit unserer Tage, den Indifferentismus, welcher mit dem Aushängschilde der Gleichberechtigung alles gleichmacht, Himmel und Erde in einander mengt, Menschliches und Göttliches bis zur Unkenntlichkeit verwirrt und somit die festen Pfeiler der Sittlichkeit selbst und des Menschenglückes überhaupt vernichtet. Wie schön äußert der Verfasser sich über das „glaubwürdige Martyrologium" des Justinus, über das biblische „Taufmandat" als Grundlage des christlichen Bekenntnisses, über die „Glaubensregel" bei Tertullianus und Irenäus und überhaupt über die Kirche selbst als Trägerin der Offenbarungen Gottes! Aber wir fragen ihn, hat das alles einen Werth nur als historische Charakterisirung Justin's, oder fällt diese zusammen auch mit dem eigenen Bekenntniß des Verfassers? Und da ihm hiebei die „kirchliche Tradition" als Erkenntnißquelle gilt, wie lange nach Justinus gilt diese Quelle als eine echte und heilsame, und wie viele Lehren gibt es, die als „wesentlich" christliche gelten dürfen? In welchem Jahrhundert, durch welche Personen u. s. w. hat die Kirche aufgehört festzuhalten an der in die Gemeinden niedergelegten apostolischen Verkündigung?"

In der Darstellung des dogmatisches Standpunctes seines Autors beschränkt sich der Verfasser der Forderung seines Einzelgegenstandes gemäß auf die Besprechung der heiligen Schrift und des

Taufsacramentes. Als Protestanten ist jene dem Verfasser die einzige Quelle des christlichen Bekenntnisses, nebst der Taufe aber nur noch das Abendmahl ein wirkliches Sacrament. Wir möchten wissen, ob er mit diesen beiden oder drei Stücken den ganzen Inhalt des christlichen Bekenntnisses bei Justinus für erschöpft hält, und ob es nur diese sind, wegen deren er wünscht, daß die Christen von den heidnischen Obrigkeiten nicht schon als Christen bestraft und getödtet werden? Warum stand Justinus die Kirche so hoch, daß der Verfasser ihn selbst nur als ihren Sprecher und Zeugen darstellt? und wenn sie Justinus als eine katholische galt, welcher die Glieder der Gemeinde sich unterordnen müssen, in welchem Umfang nahm Justinus ihre Lehren und Uebungen an, daß sie ihn fortan als ihren „Martyrer" feiern konnte? mit welchem Kirchenvater endet die Reihe dieser Zeugen der apostolischen Kirche? gehört noch Gregor d. G. dazu? dieser Reformator der Liturgie und des Kirchengesangs. Nicht auch Gregor VII., dieser ritterliche Zerstörer der geistlichen Simonie und des priesterlichen Concubinates? Nicht auch Hilarius? Bernhard? Innocenz III.? der große Thomas von Aquin? u. a. Als der Patriarch des hinsiechenden Byzanz einen Thron aufrichtete gegen das kraftvolle, gesetzgeberische Rom, wurde da nicht eine Todeswunde geschlagen der apostolischen Kirche? Welche Berechtigung hatte das winzige Kirchlein der Waldenser gegen die allgemeine Kirche? welche der fanatische Urheber der Hußitengräuel? welche vornemlich das Häuflein Reformatoren, die erst im westphälischen Frieden an ein Ziel gelangten, das die Zerreißung der Einen Kirche auf Jahrhunderte hinaus erstreckte? Alle und noch viel zahlreichere wichtige Fragen stehen in gewisser Verbindung auch mit Justinus und mit allen großen Zeugen der Kirche durch Schrift und Blut. Es ist nicht möglich, Einen derselben erschöpfend zu würdigen, ohne mit der Gesammtheit aller übrigen im Klaren zu sein.

Unser Verfasser hält den protestantischen Standpunct fest; wir tadeln dies nicht, denn er erklärt sich für die dogmatische Grundlage des Protestantismus gegen die gewissenlosen Schwindeleien und auflösenden Trugbilder der neuen philosophischen Kritik, und mit den positiven Theologen ist noch immer ein

ehrenhafter Kampf möglich über die christliche Wahrheit. Ja er hat, wie er es am Schlusse seines inhaltreichen Vortrags wünscht, „das Verständniß und die Würdigung Justin's, des Philosophen und Martyrers einigermaßen gefördert."

M. J. Fesl.

9.

Pastoraltheologie. Durch **Dr. Joseph Amberger**, Regens im Clericalseminar zu Regensburg. Zweites Buch. Pastoralamt. Regensburg, 1851. Pustet.

Zur gebührenden Würdigung des vor Kurzem erschienenen zweiten Buches der Pastoraltheologie durch Dr. Joseph Amberger dürfte wohl ein etwas mehr als oberflächlicher Ueberblick erforderlich sein; darum mögen denn diese Zeilen dazu dienen, einen solchen Ueberblick zu gewähren. — Der Herr Verfasser hat im ersten Buche seines Werkes, welches im zweiten Bande dieser Zeitschrift angezeigt worden ist, unter der Aufschrift „Grundlegung" eine Einleitung zur Pastoraltheologie geliefert, und hat nach der Feststellung des richtigen Begriffes vorzüglich auf die Quellen dieser Wissenschaft hingewiesen. Das vorliegende zweite Buch aber, mit welchem der erste Band dieses Werkes vollendet ist, enthält bereits die generelle Pastoraltheologie, oder die Lehre vom Pastoralamte im Allgemeinen. Das ganze Buch zerfällt in drei Capitel, von denen das **erste** der Vorstellung oder Schilderung des Pastoralamtes gewidmet ist. Zuerst wird im §. 55. der Begriff des Pastoralamtes aufgestellt mit den Worten: Das Pastoralamt ist die Fortsetzung des dreifachen Amtes unsers Herrn Jesu Christi in der Kirche, und durch die Kirche zum Heile der Welt. Bei der näheren Beleuchtung dieses Begriffes sind besonders erhebend die Bemerkungen, daß das Pastoralamt so alt ist, als die Kirche selbst, daß es sich über alle Theile der Erde erstreckt, und sich nicht blos auf das Menschengeschlecht bezieht, sondern auch die Bestimmung hat, die ganze Natur der Verklärung

entgegenzuführen. Ebenso beachtenswerth sind auch die Bemerkungen, daß das Pastoralamt über die Gränzen der irdischen Zeit, in die Region der Abgestorbenen hinüberreicht, und daß bei der Verwaltung desselben die streitende Kirche von der triumphirenden oder himmlischen unterstützt wird. Nebstdem weiset der Herr Verfasser darauf hin, daß die Kirche ihr Amt nur durch sichtbare Organe ausüben kann, denen zusammen der ebenso bedeutungsvolle als ergreifende Name: Clerus, d. i. sors, beigelegt worden ist; denn die Cleriker selbst sind der Antheil oder das Loos des Herrn und ebenso ist der Antheil oder das Erbe der Cleriker nichts Geringeres, als der Herr.

Nach dieser Darstellung des Pastoralamtes zeigt der Herr Verfasser im §. 56. des ersten Abschnittes durch eine geistreiche Erklärung des Gleichnisses vom Weinstocke und von der Rebe, daß das wesentlich nothwendige Erforderniß zur Seelsorge in der Vereinigung mit Christo durch den Glauben, die Liebe und die heilige Communion besteht. Hierauf folgt im §. 57. eine ergreifende Betrachtung über den hohen Werth der menschlichen Seele und über die Gründe, aus denen der Seelsorger sowohl andere Seelen, als auch seine eigene zu retten sich bemühen soll. Zur Erreichung dieses erhabenen Zieles jedoch wird im §. 58. ein geregelter Pfarrverband als sehr nützlich und den Wünschen, ja sogar den Befehlen der Kirche entsprechend dargestellt. In einem solchen Verbande ist jederzeit der Pfarrer als Hauptseelsorger zu betrachten; aber auch jene Priester, die als Lehrer oder bei einem Amte angestellt sind, sollen vermöge ihrer Weihe und allgemeinen Sendung sich bereitwillig der Seelsorge widmen. In dem §§. 59. 60. und 61. wird die Wichtigkeit der Pfarrkirche, in der das geistige Leben der Gemeinde größtentheils vermittelt wird, dann die Heiligkeit des Tabernakels als einer reichlichen Gnadenquelle für den Seelsorger und die Pfarrkinder, endlich die schöne Bedeutung des ewigen Lichtes geschildert.

Da es ferner nicht geläugnet werden kann, daß das Seelsorgeramt in unserer Zeit von der Welt gering geschätzt, und selbst von vielen Clerikern nicht nach Gebühr geachtet wird, so redet der Herr Verfasser im zweiten Abschnitte in den §§. 62. und 63. mit den Worten des heiligen Ephräm und anderer Kirchenlehrer aus-

führlich über die Würde und den Rang des Seelsorgers, der da ist ein Abgesandter Gottes und Stellvertreter Christi, ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, dann ein Vorsteher im Hause Gottes, ein Anführer im Streite wider die Feinde des Heiles, ein Steuermann und Hirt, endlich ein Vater und Arzt, und wenn auch an Jahren noch jung, dennoch als presbyter der Aelteste in der Gemeinde, ja sogar ein Engel. Ebenso wird im §. 64. die Erhabenheit des Seelsorgeramtes auf ergreifende Weise geschildert, und im §. 65. wird auf die Vorgänger im Seelsorgeramte hingewiesen, sowohl auf jene des a. B., als auf die des n. B., unter denen nach Christo, dem besten Hirten, besonders der heilige Paulus hervorragt. Damit jedoch kein Seelsorger durch die Betrachtung seiner hohen Würde sich zum Stolze verleiten lasse, wird im dritten Abschnitte auf die Gefahren der Seelsorge aufmerksam gemacht, und zwar zuerst im §. 66. nach den Aussprüchen der Kirche selbst, die es deutlich bestätigt, daß der Erzfeind des Menschengeschlechtes weit mehr das Haupt, als die Glieder, weit mehr die Heerführer als die andern Soldaten, und weit mehr die Hirten als die Heerden der Schafe zu überwältigen sucht. Ueberdieß liegt dem Seelsorger nicht blos die Sorge für sich, sondern auch für so viele andere ob, und seine Sünden haben schon in dieser Welt die traurigsten Folgen, jenseits aber erwartet ihn, wie im §. 67. gezeigt wird, ein überaus strenges Gericht. Ferner werden im §. 68. die drei Feinde genannt, gegen die der Seelsorger zu kämpfen hat, nemlich: die Welt, der Satan und das eigene Fleisch, welche Feinde ihn zum Stolze, zum Geize und zur verbotenen Lust reizen. Nach den §. 69. und 70. sind aber die Gefahren des Seelsorgers desto größer, je tiefer gewöhnlich sein Fall und je schwerer seine Buße ist. — Hierauf folgen im vierten Abschnitte in den §§. 71. 72. 73. und 74. wieder Muth einflößende Betrachtungen über die Frucht der Seelsorge und zwar für die Gemeinde, deren größter Segen ein guter Seelsorger ist, dann für die ganze Kirche und für den Hirten selbst nicht blos jenseits, sondern auch schon hiernieden, ungeachtet aller Beschwerden, die ein Seelenhirt zu ertragen hat.

Im zweiten Capitel wird die Führung des Pastoralamtes ge-

schildert, und da wird im ersten Abschnitte vom §. 75. bis zum §. 80. mit tiefer Einsicht das Opfer als der oberste Grundsatz der Seelsorge aufgestellt. Im zweiten Abschnitte aber werden die nothwendigen oder doch wünschenswerthen Eigenschaften eines Seelenhirten angegeben. Zuerst wird im §. 81. gezeigt, daß die Wissenschaft, Frömmigkeit und Klugheit im Seelenhirten mit einander vereinigt sein müssen; denn die Wissenschaft ist vorzüglich zum Lehramte erforderlich, die Frömmigkeit hingegen entspricht besonders dem Priesteramte, und die Klugheit dem königlichen Amte. Ferner wird im §. 82. das Hirtenlicht oder die dem Seelsorger nothwendige Wissenschaft ausführlich beschrieben und eindringlich empfohlen. Der Herr Verfasser weiset nach, daß die Unwissenheit der Priester zu allen Zeiten tief beklagt worden ist, und daß sie Papst Gelasius I. sogar für eine Irregularität erklärt hat; desgleichen weiset er nach, was für traurige Folgen aus der Unwissenheit eines Seelsorgers für die Gemeinde, für die ganze Kirche und für ihn selbst entspringen; endlich zeigt er auch, daß die Kirche bei ihren Organen keine todte, kalte, oder stolze und unfruchtbare Wissenschaft wünscht, sondern vielmehr die wahre, lebendige, deren Anfang, Mitte und Ende Jesus Christus ist. — Im §. 83. werden die dem Seelsorger entweder nothwendigen oder doch nützlichen Wissenschaften als Strahlen des Hirtenlichtes geschildert, und ganz besonders wird die gründliche Kenntniß der heiligen Schrift, der kirchlichen Satzungen in den Concilien und Synoden, wie auch die Kenntniß der Väter empfohlen. Nebstdem wird auch gezeigt, daß man zur wahren Wissenschaft nur durch fleißiges Studium, durch inständiges Gebet und durch das Erleben gelangen kann.— Ebenso beherzigenswerth ist auch Alles, was der Herr Verfasser in §. 84. über die Hirtenliebe oder Frömmigkeit und im §. 85. über den wahren Seeleneifer sagt. Ganz besonders jedoch verdient der §. 86. beachtet zu werden, in welchem der Herr Verfasser unter der Aufschrift: „Hirtengeist" die wahre Pastoralklugheit beschreibt; denn es dürfte kaum geläugnet werden können, daß diese dem Seelenhirten so nothwendige Tugend oft unrichtig aufgefaßt wird. —

Weiter werden im dritten Abschnitte die Hindernisse

einer erfolgreichen Seelsorge angegeben, und zwar im §. 87. die Hindernisse auf Seite der Hirten, dergleichen sind: Mangel des lebendigen Glaubens, Kälte und Gefühllosigkeit, Eitelkeit, Eifersucht, Menschenfurcht, Parteilichkeit, Habsucht, Unüberlegtheit, Laxismus oder Rigorismus und schlimmer Wandel; ferner im §. 88. die Hindernisse auf Seite der Heerde, wie z. B. Unwissenheit, Rohheit und Gleichgültigkeit, Aeußerlichkeit oder Mechanismus, Schwäche und Verkehrtheit des Willens, Geist der Widerspenstigkeit, des Ungehorsams und der Zwietracht; endlich im §. 89. die Hindernisse, die aus besondern Verhältnissen entspringen. So z. B. bleibt die Seelsorge nur zu häufig erfolglos, weil die Hirten nicht zusammenwirken oder verschiedenen Grundsätzen huldigen, oder auch zu oft ihre Stellen wechseln. Ebenso wird die Frucht der Seelsorge vereitelt durch die Unterdrückung der kirchlichen Freiheit, durch das üble Beispiel oder durch die Nachlässigkeit der weltlichen Vorgesetzten, und durch den schlechten Zeitgeist. Indessen, wenn auch die Hindernisse noch so zahlreich und noch so groß sind, so darf der Seelsorger dennoch nicht verzagen; denn es wird ihm, wie der Herr Verfasser im vierten Abschnitte nachweist, Hilfe geleistet und zwar nach §. 90. von Christo, dem Haupte der Kirche, dann nach §. 91. durch unsere liebe Frau, die nicht umsonst als die Königin der Apostel gepriesen wird, ferner nach §. 92. durch die Engel und Heiligen, endlich nach den §§. 93. 94. und 95. durch die ganze streitende Kirche hienieden und nach §. 96. sogar durch die leidende Kirche im Reinigungsorte. Was besonders die streitende Kirche anbelangt, so hilft sie den Seelsorger unter Andern durch Bruderschaften, kirchliche Vereine und durch Volksmissionen. Ueber die kirchlichen Vereine sagt z. B. Herr Dr. Amberger: „Wie ohne solche Vereine eine gründliche und dauernde Verbesserung in den Gemeinden bewirkt werden möge, ist nicht leicht abzusehen. Unsere Zeiten zumal erfordern außerordentliche Mittel; wer zu diesen nicht greifen will, darf auf einen segenreichen Erfolg in seinem Wirken schwerlich hoffen." Ueber die Volksmissionen aber wird gesagt: „Manche Gemeinde ist so verkommen und verhärtet, daß es den gewöhnlichen Seelsorgern fast unmöglich ist, den hartgetretenen Boden aufzulockern. Deßhalb kommen ihnen ganz im

Geiste der Kirche andere Diener des Herrn zu Hilfe, um durch begeistertes Zusammenwirken den Keim eines neuen Lebens in der Gemeinde zu legen. Glücklich demnach die Gemeinde, welcher die Gnade einer Mission zu Theil wird. Ein Pfarrer wird durch die Gewährung einer Mission ein unvergeßlicher Wohlthäter seiner Gemeinde.“ — Zugleich zeigt der Herr Verfasser, was der gewöhnliche Seelsorger vor, während und nach der Mission zu thun hat. Endlich werden im fünften Abschnitte in den §§. 97. 98. und 99. die Vorbedingungen einer erfolgreichen Seelsorge angegeben, nämlich: die beständige Residenz, die gründliche Kenntniß der Gemeinde und eine aufrichtige Liebe zu derselben. —

Das **dritte Capitel** handelt von der Uebertragung des Pastoralamtes, und da wird im ersten Abschnitte vorzüglich der Beruf zum geistlichen Stande geschildert. Im §. 100. wird der Beruf als die von Christo und dem heiligen Geiste herrührende Neigung und Befähigung zum Eintritte in den geistlichen Stand dargestellt. In den §§. 101. und 102. aber wird auf die Nothwendigkeit, so wie auf die negativen und positiven Kennzeichen des Berufes hingewiesen. Der Herr Verfasser legt gleichsam einen Probirstein des Berufes vor, indem er zeigt, wie derjenige, der mit Beruf in den geistlichen Stand treten will, nicht beschaffen sein darf, und welche Eigenschaften er wirklich besitzen muß. Ferner bespricht Herr Dr. Amberger im zweiten Abschnitte die Vorbereitung zum geistlichen Stande, die nach §. 103. schon frühzeitig, wenn es möglich ist, in einem Knabenseminar beginnen, und nach §. 104. jedenfalls, wie es in der Kirche stets üblich war, und durch das Concilium von Trient vorgeschrieben ist, in einem Clericalseminar beim brüderlichen Zusammenleben vollendet werden soll. Weiter zeigt der Herr Verfasser im §. 105., daß die Vorbereitung zum geistlichen Stande eine dreifache sein muß, nämlich: die wissenschaftliche, die ascetische, und die seelsorgliche oder praktische. Im §. 106. aber wird daran erinnert, wie sich die Apostel auf die Herabkunft des heiligen Geistes und auf die Verwaltung ihres erhabenen Amtes vorbereitet haben. — Hierauf stellt der Herr Verfasser im dritten Abschnitte von §. 107. bis §. 117. die Wichtigkeit und Heiligkeit der Ordination dar, zugleich

weiset er durch die nach dem Pontificale romanum durchgeführte Schilderung der verschiedenen Weihungen deutlich nach, daß die Kirche selbst eine vortreffliche Lehrmeisterin der Pastoraltheologie ist, indem sie den Ordinanden sowohl durch eindringliche Anreden, als durch die heiligen Geräthe, Kleider und Ceremonien, die bei jeder Weihung vorkommen, ihre Pflichten an's Herz legt. — Endlich wird noch im vierten Abschnitte die kirchliche Sendung besprochen, d. i. der Auftrag und die Vollmacht, an einer bestimmten Stelle des kirchlichen Weinberges für die Erbauung des Reiches Gottes zu wirken. Der Herr Verfasser beweist im §. 118. die Nothwendigkeit der besondern Sendung, indem er daran erinnert, daß in unserer Zeit Niemand mehr für eine bestimmte Gemeinde geweiht wird, weßhalb dem Ordinirten erst nachträglich sein Wirkungskreis angewiesen werden muß. Nebstdem zeigt der Herr Verfasser, daß es zwar nicht verboten ist, sich um eine Stelle zu bewerben, daß aber auch ein Priester nie auf Schleichwegen oder durch unedle Mittel nach einem Amte streben darf. Ferner wird im §. 119. die Art und Weise der Einführung in ein kirchliches Amt, dann im §. 120. das Verhalten beim Antritte desselben, und endlich im §. 121. der große Nutzen des Verharrens in dem übernommenen Amte geschildert. Die Zugabe aber enthält die zweckmäßigen Regeln des Rosenkranzbundes sowohl für Jünglinge, als auch für Jungfrauen und für Eheleute.

Aus allem dem nun dürfte wohl ersichtlich sein, daß Herr Dr. Amberger ein für den katholischen Priester und für den Candidaten des Priesterthums sehr nützliches Pastoralwerk geliefert hat. Gewiß wird der zweite Band, der sich bereits unter der Presse befinden soll, dem vorliegenden ersten Bande an Gediegenheit nicht nachstehen. Dieser Band nemlich enthält unläugbar sehr Vieles, was dem Diener der Kirche nicht blos zur Belehrung, sondern auch zur Erbauung, zur Aneiferung und zum Troste dienen kann. Der Herr Verfasser bespricht so manchen für unsere Zeit überaus wichtigen Gegenstand, über den man in andern Pastoralwerken vergeblich Aufschluß sucht; wie z. B. die Bruderschaften, die Vereine und Volksmissionen. Hinsichlich der Form zeichnet sich das vorliegende Werk durch wissenschaftliche Einheit und logische Durchführung, wie auch durch Klar-

Zeitschrift
für die gesammte
katholische Theologie.

Herausgegeben
von der
theologischen Facultät
zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums

Vierter Band. 1. Heft.

Wien, 1852.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Druck von J. P. Sollinger's Witwe.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

I.

Das gegenwärtige Verhältniß des Matthäus- und Marcus-Evangeliums,

im Umfange von v. 1—20 des ersten Capitels des Marcus untersucht und erläutert auf Grundlage des beiderseitigen Textes und Inhaltes [1]).

Die Priorität des Matthäus-Evangeliums vor dem des Marcus ist im Ganzen nie mit irgend einer kritischen Gründlichkeit angestritten worden, und es hat auch die versuchte Umkehrung des angedeuteten Verhältnisses nur von Seite einer geringen Zahl tüchtiger Männer der biblisch-kritischen Wissenschaft Beifall und Vertheidigung gefunden [2]).

---

[1]) Der Verfasser liefert hiemit nur eine Probe einer umfassendern Arbeit, die er in Kurzem der Oeffentlichkeit übergeben wird unter dem Titel: Das gegenseitige Abhängigkeitsverhältniß und die Zeitfolge der drei synoptischen Evangelien, neu untersucht und erläutert auf Grundlage ihres eigenen Textes und Inhaltes. In diesem Werke wird das gegenseitige Verhältniß des Matthäus- und Marcus-Evangeliums Gegenstand des ersten Abschnittes, das Verhältniß des Lukas zu Beiden, besonders aber zu Marcus, Gegenstand des zweiten Abschnittes bilden. Diese Probe ist also blos ein Fragment aus dem ersten Abschnitte. Näheres über den Werth dieser Untersuchung, über die Wichtigkeit einer sichern Determinirung der gegenseitigen Verhältnisse der synoptischen Evangelien sowohl für die Exegese, als die Textkritik, will ich hier nicht auseinander setzen.

[2]) Storr, Wilke, Weiße.

Es gibt auch wohl mehr nicht als zwei Hauptgründe solcher Ansicht, wovon der eine auf einer willkürlichen Deutung der λογια des Papias beruht, wonach Matthäus nur eine Sammlung von „Lehraussprüchen des Herrn" verfaßt, Marcus aber der erste eine historische Darstellung von Jesu Thaten, Wundern, Leiden und Tod geliefert haben soll. Wie unhaltbar aber dieser äußere Hauptgrund sei, ist schon längst und trefflich nachgewiesen worden, so daß ich mich, da dessen Widerlegung sonst auch nicht in das Bereich dieser Arbeit fällt, einer Polemik dagegen gänzlich überheben zu dürfen glaube [1]).

Wichtiger ist der andere Hauptgrund, der innere, auf welchen sich die Vertheidiger des Marcus-Evangeliums als des Ur-Evangeliums fußen; es ist das Sprachidiom des Marcus. Marcus hat unstreitig das unreinste Griechisch unter den Synoptikern, ein Griechisch, das sich besonders enge an den hebräischen Sprachcharakter anschließt und in eigenthümlichen, originellen Worten, Formationen und Constructionen von der Ausdrucksweise der beiden andern Synoptiker und auch der κοινη διαλεκτος, oft sonderbar, wohl nirgends vortheilhaft absticht [2]). Soll nun dieß nicht auf die Priorität des Marcus-Evangeliums vor dem matthäischen, ja vor beiden andern Evangelien als gewichtiges Moment hinweisen? Oder soll man denn annehmen, daß Marcus, wenn er schon ein anderes griechisches Evangelium, das wenn auch nicht in völlig reinem, doch immerhin in besserem Sprachidiome verfaßt ist (es ist das griechische Matthäus-Evangelium gemeint), vor sich gehabt: deßungeachtet seine eigenen sprachlich-schlechtern Ausdrucks-

---

[1]) Ich verweise vorzüglich auf die gekrönte Preisschrift von Dr. Fr. J. Schwarz: Neue Untersuchungen u. s. f. Tübing. 1844, wo die Priorität dem Matthäus vor dem Marcus in jeder Hinsicht gründlich vindicirt ist, nur aber zu einseitig dem griechischen Matthäus Evangelium mit gänzlicher Uebersehung des widersprechenden sprachlichen Charakters.

[2]) Ich betrachte hier das Formelle blos an den Evangelien, ihr schriftstellerisches Moment, und dieß natürlich als menschliches Product. Das Göttliche ist nicht der Buchstabe oder die grammatische Form, sondern der objective Inhalt.

weisen und Wendungen — ich möchte sagen: eigensinnig [1]), — den in jenem andern Evangelium sich ihm darbietenden bessern gegenüber habe beibehalten und vorziehen wollen? Wenn man aber dieß nicht glaublich findet, so wird man also ja zur Annahme sich bestimmen müssen, daß Marcus noch kein (griech.) Matthäus- (oder auch Lukas-) Evangelium vorfand, daß er folglich als der erste griechische Evangelist angesehen werden muß.

Diesem Raisonnement räume ich nun wirklich die ganze und volle Wahrheit ein und zwar, wie diese Abhandlung es klar nachweisen wird, durch die triftigsten Gründe hiezu nicht blos berechtigt, sondern selbst genöthigt. Ja ich gestehe, es nicht begreifen zu können, wie eine Hypothese, die den Marcus nicht nur zum zweiten Evangelisten, dem das griechische Matthäus-Evangelium schon vorgelegen [2]), sondern selbst zum dritten stempelt, der auch noch von Lukas abhängig sein soll, — wie eine solche Hypothese jene allgemeine Aufnahme bei den Gelehrten erhalten konnte, welche ihr zu Theil ward und auch in unsern Tagen noch zukömmt [3]). — Allein deßwegen, daß Marcus in sprachlicher Hinsicht sich als unabhängigen, als Originalschriftsteller erweist, ist völlige Originalität und Selbstständigkeit desselben noch keineswegs nothwendige Annahme. Der Schluß hierauf aus obigem Raisonnement ist immerhin übereilt, und zudem auch solche Annahme völlig im Widerspruch mit der historischen Tradition und auch mit dem eigenen Charakter des marcinischen Evangeliums; denn so gut der sprachliche Ausdruck letzteren die Priorität vor unserm Matthäus-Evangelium vindicirt, so gut erweis't dagegen der materielle Inhalt, und

---

1) So wirklich de Wette in seinem exegetischen Handbuch Leipzig 1836 I. Band, nach dessen Ansichten Marcus selbst öfters geflissentlich incorrect oder gar Unsinn schreibt, nur um in Hinsicht seiner Vorgänger (Matthäus und Lukas) etwas Apartes zu haben.

2) Dieß die Hypothese Hug's, früher schon von Grotius näher begründet.

3) Grießbach, Saunier, Theile, Ammon, Paulus, Gfrörer, de Wette. Dann eben auch in der erwähnten Preisschrift von Dr Fr. J. Schwarz, durch den dieß sonderbare Verhältniß der Evangelien selbst in das katholische Kirchenlexikon von Wetzer und Welte Eingang gefunden.

zum Theil auch Anordnung und stylistische Darstellung, die Abhängigkeit des marcinischen vom Matthäus-Evangelium.

Bei solcher Bewandtniß -- und da jedenfalls auch aus bloßer Tradition [1]) die oft ins Minutiöse gehende, oft ganz Unwesentliches betreffende, oft in langer Fortsetzung sich hinziehende Sprach- und Sach-Harmonie der Evangelisten keineswegs erkärlich gemacht werden kann, — bleibt nur noch eine Annahme übrig, als die einzig mögliche bei Zugeständniß obigen Raisonnements und unter Adoptirung der sogenannte Benützungs-Hypothese; eine Annahme, die ich aber von der biblisch-kritischen Wissenschaft bisanhin beinahe ignorirt finde [2]), obwohl eine gründliche

[1]) Auch Guerike, der neuestens die Traditionshypothese (nach Gieseler's Vorgange) in Schutz nimmt, muß doch zugeben, daß jeder spätere Evangelist die vorausgegangenen Evangelien gelesen haben möge. — Wenn aber zur Tradition noch fragmentarische schriftliche Aufzeichnungen hinzugezogen werden, so kann freilich derweise eher das Nöthige erklärt werden, nur steht entgegen, daß die Sprache jedes Evangelisten durchschnittlich in seinem Evangelium sich gleichhält, während jene fragmentarischen Skizzen mehr Variation hätten erzeugen müssen (bei Lucas einzig ist dieß theilweise der Fall) oder dann Nichts erklären, wofern sie sprachlich nicht Norm gebend waren; ferner daß die Benützung solcher fragmentarischen Skizzen keineswegs das Zusammentreffen der Synoptiker in der Reihenfolge der Ereignisse (die doch nicht immer historisch begründet ist) aufhellen kann; und daß endlich einzig Lukas auf solche Aufsätze hinweist, die allem Vermuthen nach den beiden ersten Evangelien nicht vorausgingen, sondern als Ergänzungen und Umarbeitungen folgten.

[2]) Ich gelangte zu dieser Hypothese ganz unabhängig durch eigene vergleichende Forschung in der evangelischen Synopsis, und war bis kürzlich selbst des Glaubens, eine neue Ansicht mit dieser Abhandlung der Wissenschaft zur Prüfung vorlegen zu können. Kuinöls Prolegomena vor seinem Comment. in libr. hist. N. T. Lips. 1823 belehrten mich aber, daß die nemliche Hypothese, die mir im Gedanken lag, schon in den Jahren 1805 und 1806 in zwei Dissertationen von Seiler (in Erlangen) ist aufgestellt und begründet worden, jedoch mit einer nicht unbedeutenden Abweichung, welche mir gerade das Meiste beigetragen zu haben scheint, daß Seiler's Conjectur keine günstigere Aufnahme fand. Darüber alsobald das Nähere. Leider habe ich selber keine der beiden Seiler'schen Dissertationen zu Gesichte bekommen.

und unbefangene Würdigung der Gründe für und wider die Priorität des Matthäus so leicht zu ihr hätte führen können, ja um so eher hätte zu ihr führen müssen, als das eigentliche punctum saliens, eine nicht-griechische Urschrift des Matthäus-Evangeliums, worauf besagte noch übrige Annahme sich insbesonders stützt, durch die uralte kirchliche Ueberlieferung von dem ursprünglich-hebräischen Matthäus-Evangelium (eine Ueberlieferung, deren Zuverlässigkeit in neuester Zeit eher wieder allgemeinere Anerkenntniß findet, als vor ein paar Jahrzehnten) doch nahe genug gelegt war.

Es bestimmt sich nemlich jene Annahme dahin: daß das Matthäus-Evangelium das zuerst verfaßte sei, aber nicht ursprünglich in der griechischen, sondern in der hebräischen (aramäischen) Sprache; daß Marcus sein Evangelium unter Vorlage und Benützung des Matthäus-Evangeliums schrieb, — aber eben nicht unter Vorlage und Benützung unseres jetzigen griechischen, sondern des hebräischen Textes desselben, wonach also Marcus wohl in Hinsicht auf den historischen Stoff, erzählende Darstellung und chronologische Anordnung an die matthäische Schrift nach Belieben mehr oder minder genau sich anschließen konnte, dabei aber in Hinsicht der sprachlichen Diction als erster griechischer Evangelist in seiner Originalität keineswegs gehemmt war; daß dann aber bald nach Erscheinen des marcinischen Evangeliums [1]) auch dem Hebräischen des Matthäus jene Uebersetzung ins Griechische zu Theil ward, die nun unser canonisches Matthäus-Evangelium bildet, wobei der uns unbekannte Uebersetzer einestheils (Kleinigkeiten abgerechnet) genau an sein hebräisches Original sich anschloß [2]), anderntheils aber zugleich

---

[1]) Noch vor Abfassung des Lukas-Evangeliums, der des Matthäus griechischen Text schon benutzt, wovon die Beweisführung im zweiten Abschnitte meiner vollständigen Abhandlung.

[2]) Nur diese Annahme, daß unser griechisches Matthäus-Evangelium wesentlich und durchgängig identisch sei mit dem ursprünglichen hebräischen, gibt eine sichere Basis zu Nachweisungen ihrer Wahrheit aus innern formellen wie materiellen Momenten. Wofern man hievon abgeht, läßt sich

auch den griechischen Text des marcinischen Evangeliums berücksichtigte, derweise, daß er ihn (mit einiger Freiheit) gleichsam adoptirte, wo es immer das hebräische Original gestattete, besonders wo dieß letztere schon im marcinischen Evangelium getreu übersetzt sich fand, und wofern nicht Idiotismen, ungewöhnliche Originalitäten oder Incorrectheiten des Marcus den Uebersetzer, einen ziemlich gewandten Griechen, zur Wahl anderer Wendungen und Ausdrucke nöthigten. Man sieht, diese Annahme oder Hypothese ist in ihrem Wesen eine vermittelnde, oder vielmehr blos das Verhältniß des Matthäus und Marcus (abgesehen von Lukas) betrachtet, eine vereinigende, indem sie sowohl dem, was von den Vertheidigern der Priorität des Matthäus-Evangeliums, als auch dem, was von den Vertheidigern der Ursprünglichkeit des marcinischen Haltbares und Gewichtiges vorgebracht worden ist, oder vorgebracht werden kann, zumeist Anerkenntniß gewährt und somit beiderseitige Gründe zu ihrer eigenen Erweisung in Anspruch nehmen kann. Zudem schließt sie sich eben ganz enge an die historischen Ueberlieferungen vom Ursprunge der Evangelien an, bestimmt schon zum voraus jedes dem besondern Charakter der beiden Evangelien Angemessenes und löst't, wie diese Abhandlung es zeigen

---

aus einer Vergleichung des Matthäus und Marcus schon gar nichts mehr, wenigstens mit Ueberweisungskraft, folgern, weil man dann jedenfalls nur eine Basis mehr hat, auf welcher Alles (das Einzelne nemlich) angestritten, aber Nichts mit Bestimmtheit festgesetzt werden kann. — An diesem Fehler litt eben die Seiler'sche Conjectur, indem sie den Satz aufstellte, daß das syro-chaldäische Matthäus-Evangelium von seiner Gestalt, in der es dem Marcus vorlag, durch Zusätze und Umänderungen bis zu dem Zeitpuncte, wo es die jetzige griechische Uebersetzung erhielt, (die doch auch nach Seiler dem Lukas vorausging!), bedeutend verändert worden sei. Er wollte damit stattfindende Divergenzen und Weglassungen erklärlicher machen, aber was nun späterer Zusatz (etwa gar aus Marcus selber hineingeflossen!), was ursprünglich sei, und wie das Ursprüngliche jenem matthäischen Ur-Evangelium enthalten gewesen, darüber läßt sich nun bei solcher Annahme ohne Ende streiten, weil Alles nur vom subjectiven Meinen und Belieben abhängt.

wird, gar viele [1]) räthselhaften Erscheinungen in der Harmonie oder Divergenz der beiden ersten Synoptiker auf eine ganz natürliche Weise dem Verständnisse.

Nach dieser vorläufigen Erörterung meines Standpunctes bezeichne ich denn nun also als das Ziel dieses gegenwärtigen Aufsatzes, (in seinem ganzen ersten Abschnitte): die Nachweisung von der Wahrheit (Wirklichkeit und Nothwendigkeit) des in der genannten Hypothese festgestellten Verhältnisses [2]), eine Nachweisung, die aber blos die inneren Gründe beschlägt, solche nemlich, die im Bereiche eines vergleichenden Untersuchens des Textes und Inhaltes beider Evangelien selber, also in der Synopsis derselben liegen, oder auch aus dem Verhältniß citirter Stellen zu den alt-testamentlichen Schriften, denen sie entnommen sind, sich ergeben. — Es macht darum eben diese Arbeit, auch in ihrer vollständigen Durchführung (wovon das Dargelegte blos vorläufiges Fragment ist), nicht auf erschöpfende Beweisführung Anspruch, sondern will nur als Beitrag zur nähern Determinirung des Verhältnisses der synoptischen Evangelien gelten. Auch die Beweisführung kann der Natur der Sache gemäß keine solche sein, daß jeglichem Beweise einzeln für sich eine absolute Nöthigung innewohnte. Die Kraft der einzelnen Beweise oder Belege wird vielmehr besonders in der Natürlichkeit und einleuchtenden Erklärbarkeit der fraglichen Daten liegen, die ihnen in der vorgelegten Hypothese zukömmt; wo-

---

[1]) Natürlich wird immerhin noch manches Räthselhafte bleiben; denn alle Falten und Schwierigkeiten zu lösen wird wohl keiner Forschung je gelingen.

[2]) Auch die Hauptgrundlage desselben, der Anschluß des Einen an die schriftliche Arbeit des Andern, die Benützungs-Hypothese, wird ihre Erweisung hiebei zugleich finden; eben so die behauptete Identität des hebräischen und griechischen Matthäus-Evangeliums. In ersterer Hinsicht wird besonders die Unzulänglichkeit der bloßen Tradition zur Erklärung einzelner Consonanzen je an betreffenden Stellen in meiner größern Schrift vollkommen erwiesen werden. In diesem Probe-Fragment habe ich aber der Kürze wegen blos einige Andeutungen mir erlaubt, und überall mehr einen positiven als einen polemischen Standpunct eingehalten.

bei um so mehr für selbe erwiesen wird, als die gegentheiligen Hypothesen die Sache je gar nicht oder nur schief zu erfassen vermögen, oder zu Absurditäten führen. Dieß aber eben wird schon manchem einzelnen Beweise ein moralisch nöthigendes Gewicht verleihen; jedoch die zwingendste Ueberzeugungsgewalt wird auf der Menge der Belege beruhen, sofern ja beinahe jeder Vers jeden Capitels, wo Parallelismus stattfindet, sich als Beleg für unsere Hypothese benutzen läßt, und auf der Ueberschau des ganzen Verhältnisses nach gewonnener Einsicht in die einzelnen Belege. Eben darum bitte ich auch den geneigten Leser, allfällige Einwendungen gegen einzelne Erklärungen und Verhältnißbestimmungen bei sich noch zu suspendiren, bis das Ganze (wenn auch nur dieses Fragmentes) vor seinem Blicke steht. Ich vertraue, daß Manches, was anfangs beim cursorischen Durchlesen in seiner Einzelheit blos einige Probabilität zu besitzen schien, dann selbst bis zur Evidenz erwiesen sich zeigen wird. Uebrigens habe ich auch Sorge getragen, blos subjective Willkürlichkeiten und vage Spitzfindereien, wie deren mancher Kritiker in diesem Fach sich schon bedient hat, zu vermeiden.

Die Beweisführung für das in meiner Hypothese aufgestellte, im eigenthümlichen Sinne „gegenseitige" Abhängigkeitsverhältniß des Matthäus und Marcus (auf Grundlage von des Erstern hebräischen Urschrift) werde ich nun in folgender Ordnung leisten:

§. I. wird die Gründe vorführen, die, noch abgesehen von der Ursprache des Matthäus-Evangeliums (wofern nicht die Erörterung auf selbe Rücksicht nehmen muß), die Priorität desselben vor dem Marcus-Evangelium und des letztern Abhängigkeit vom matthäischen darzuthun geeignet sind;

§. II. wird dann die Belege liefern, welche dafür zeugen, daß dennoch der griechische Text des Matthäus-Evangeliums nicht der frühere, sondern der spätere sei als der Text des Marcus; Belege, die also das marcinische Evangelium als das erste griechisch verfaßte vindiciren, und folglich mit Rücksicht auf §. I. an sich schon zur Annahme nöthigen, daß das Matthäus-Evangelium in einer andern als der griechischen Sprache,

in der hebräischen also gemäß der Tradition, dem Marcus vorgelegen sei.

Diesen beiden §§. wird in meiner bald zu veröffentlichenden Schrift ein §. III. noch folgen, in welchem aus dem Texte sowohl des Matthäus- als des Marcus Evangeliums und ihrem gegenseitigen Verhältnisse jene Momente noch besonders hervorgehoben werden, welche in directer Weise für eine hebräische (aramäische [1]) Urschrift des Matthäus sprechen, an welche sowohl der Verfasser des griechischen Matthäus-Evangeliums als Uebersetzer, als auch Marcus als freier (aber immerhin abhängiger) Ueberarbeiter desselben sich anschlossen. — Die Schranken eines bloßen Probefragmentes in dieser Zeitschrift nöthigen mich jedoch hier zur Weglassung dieses §. III [2]), was ich um so eher thun darf, als im Allgemeinen und mittelbar sein Resultat schon durch §. I. und II. erwiesen wird, und als immerhin selbst dieser ganze Haupttheil erst mit und durch den zweiten vervollständigt wird, wo das Verhältniß des Lukas zu Beiden, insbesonders zu Marcus als ein nachheriges festgesetzt werden soll. Doch eben dieß dann in späterer Veröffentlichung. Für die gegenwärtig nun zu behandelnden beiden §§. soll uns Marcus zum Führer dienen, dessen Capitel I. v. 1—20. im Matthäus-Evangelium die Cap. III. und IV. v. 1—22. umfaßt.

Anmerkung. Ich habe mir übrigens hie und da auch noch andere Notizen beizusetzen erlaubt, die nicht gerade zum Thema gehören, deren Mittheilung ich aber nicht für unnütz hielt.

---

[1]) Mit dem Ausdrucke: „syro-chaldäisch“ kann ich mich nicht ganz befreunden, sondern ziehe den Ausdruck „hebräisch“ im Allgemeinen vor. Das Nähere davon jedoch gehört den §§. III. an.

[2]) So viel als zum Verständnisse nöthig, werden andeutungsweise auch aus §. III. mehrere Momente Berührung finden, sowie ich überhaupt die Scheidung nicht strenge eingehalten habe, wo sie immer für die Klarheit und Kraft der Beweisführung minder förderlich war, als die Behandlung an Einem Ort mitsammen. Auf das Lukas-Evangelium habe ich nur an wenigen Stellen kurze, jedenfalls nur andeutende Hinweisungen mir erlaubt.

§. 1.

Gründe für die Priorität des Matthäus-Evangeliums vor dem Marcus-Evangelium.

Marcus Cap. 1 [1]).

V. 2. (Mtth. 3, 3. 11, 10.).

Die offenbar richtige Lesart im Texte des Marcus: ἐν Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ zeigt, daß Marcus zuerst nur, mit Matthäus die Stelle des Isaias 40, 8: Φωνη βοωντος κτλ. anführen wollte, und des Malachias Worte (denn aus Mal. 3, 1. ist das Citat: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω κτλ. und nicht aus Isaias) erst später nachtrug, gleichsam einschaltete, nachdem er dem Anfange seines Evangeliums schon die fixe Form gegeben hatte. Vielleicht war diese Stelle (aus Malachias) von Marcus auch zuerst, ohne Angabe des Propheten, dem sie angehört, nur an den Rand seiner Handschriftrolle gesetzt worden, mit einem Zeichen etwa versehen, daß sie, wie des Isaias Stelle, ebenfalls hieher Bezug habe, und ist dann von den ersten Abschreibern schon, welche dieß autographe Manuscript des Marcus vervielfältigten, in den Text selber eingetragen worden, wodurch dann eben wieder andere Abschreiber veranlaßt wurden, auch die Worte: ἐν Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ umzuändern und beiden Citaten anzupassen mit: ἐν τοις προφηταις, oder auch das Citat aus Malachias hinter dem aus Isaias zu setzen. — Das sind also spätere

---

[1]) Warum Marcus wohl, wenn er das Matthäus-Evangelium, gleichviel in welcher Sprache, schon vor sich gehabt und berücksichtigte, die Jugendgeschichte Jesu oder die zwei ersten Cap. jenes Evangeliums so gänzlich überging? — Nicht deswegen, als ob etwa dieser Abschnitt dem Matthäus-Evangelium damals noch fehlte, wie schon oft geurtheilt worden; sieh unsern Erweis des Gegentheils in der Anmerkung zu v. 9. Der Grund liegt einzig im besondern Zwecke des Marcus, der blos das öffentliche, messianische Wirken und Leben Jesu dem Leser vorführen will, was schon deutlich genug die marcinische Ueberschrift selber v. 1. zu erkennen gibt: Ἀρχη του εὐαγγελιου — „Anfang der Heilsbotschaft" — der messianischen Lehre und Erlösung.

Correcturen; mit kritischer Sicherheit muß gesetzt werden: ἐν Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ, unmittelbar darauf das Citat aus Malachias: Ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω κτλ. und erst dann die Weissagung aus Isaias: Φωνὴ βοῶντος κτλ., und es ist somit die Stelle aus Malachias sichtlich eine Einschaltung, die Marcus selber nachträglich bei Abfassung seines Evangeliums machte [1]).

Nun aber wenn dieß, so läßt sich nach einem annehmbaren Grunde forschen, warum Marcus zuerst zur Hersetzung blos des Citates aus Isaias veranlaßt wurde, nachher dann aber zur Einschaltung auch des Citates aus Malachias.

Ein solcher Grund bietet sich gleichsam mit einer natürlichen Ueberzeugungsgewalt dar, sobald wir uns den Marcus in Abfassung seines Evangeliums als abhängig von dem ihm schon vorliegenden Matthäus-Evangelium denken. — Indem Matthäus, nach einigen Nachrichten über die Jugendgeschichte Jesu, auf dessen öffentliches Auftreten und Wirken übergehen will, leitet er dasselbe mit dem Auftreten und vorbereitenden Wirken des Täufers Johannes ein und erweiset dieß letztere durch Berufung auf Isaias 40, 3. als ein factisches Moment, das mit dem zu realisirenden Erlösungsplane Gottes in wesentlichem Zusammenhange stand, das somit auch, als in Johannes erfüllt, für die Messianität Jesu zeugt. Marcus, der mit Aufführung dieses auf das Evangelium einleitenden Factums (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου), dem Auftreten und Wirken des Täufers, die historische Darstellung seines Evangeliums beginnt, nimmt nun jene in Matthäus ihm dargebotene Weissagung Isaias 40, 3. passend als Proömium [2]) gleich-

[1]) Dieß auch das Urtheil von Grießbach und Eichhorn. Auch Dr. Fr. J. Schwarz S. 283. seiner oben genannten Preisschrift findet eine „Einschaltung“ an dieser Stelle und schließt hieraus auf Abhängigkeit des Marcus von Matthäus, wobei er auf Paulus theologisch-exegetische Conservat. S. 78. verweist, was ich nicht nachgelesen habe.

[2]) Man beachte, wie es unserer Erklärung gemäß nicht ohne Grund ist, daß bei Matthäus die Weissagung mehr auf die Person des Johannes (Οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς), bei Marcus mehr auf das Erscheinen und Wirken des Johannes sich bezieht (ὡς γέγραπται .... ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων ... καὶ κηρύσσων).

sam (Ὡς γεγραπται ist als Vordersatz wohl, wenigstens dem Sinne nach, mit v. 4. zu verbinden, sieh §. II. zu v. 1.) in sein Evangelium über. Dies das Eine. — Nun aber in weiterer Fortsetzung seines Evangeliums, bei der er das im Matthäus-Evangelium ihm Dargebotene fortwährend berücksichtigt, findet er Matth. 11, 10. auch wieder eine weissagende Stelle citirt, eben die malachische: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω κτλ. (gleichviel für jetzt in welcher Sprache), und zwar dort von Jesus selbst auf Johannes und dessen Verhältniß zu Jesu — als Vorläufer des Messias — bezogen. Marcus übergeht das Factische, das Matthäus vom Anfange des 11. Capitels an referirt, wie er auch sonst gar Vieles, was Matthäus erzählt, in seinem Evangelium unerwähnt läßt [1]). Aber die angeführte Stelle aus Malachias hat doch in seinen Augen eine Bedeutsamkeit, die ihre gänzliche Weglassung ihm so zu sagen verunmöglicht. Es will also Marcus doch wenigstens dies Citat, das auf Johannes und seinen Beruf so passend hinweiset und das Jesu eigener Mund auf Johannes bezogen, auch in sein Evangelium aufnehmen, aber eben nur das Citat, das er darum abgerissen für sich nicht mitten in sein Evangelium hineintragen kann, sondern an irgend einer passenden Stelle, wo er (Marc.) von Johannes gehandelt, einschalten muß. Und nun, wo konnte diese Einschaltung passender geschehen, als am Beginn seines Evangeliums, wo diese Weissagung mit der des Isaias verbunden werden konnte, mit welcher ja auch ihr Inhalt ganz parallel geht? Der Ausspruch selbst, den das Citat enthält [2]), auch die Form des-

---

[1]) Die nöthigen Erörterungen werden je an betreffenden Stellen gegeben werden. Was das Factische bei Matth. 11, 1. ff betrifft, so hat dasselbe nicht sowohl besondere Bedeutsamkeit für sich, sondern ist bei Matth. mehr als Anlaß zu den mit v. 7. beginnenden Aussprüchen Jesu über das Verhältniß des Täufers zu ihm (Jesu), und des Verhaltens der Juden gegen Beide erwähnt. Marcus aber, wo nicht besondere Gründe vorwalten, hält sich mehr an's Historische mit Nachsetzung des Didaktischen.

[2]) Praemittebat autem Malachiae dictum (Marcus) effato Isaiae, quoniam legatus, qui loquens inducitur (Φωνη βοωντος κτλ.) prius missus esse debet. Kuinoel. Comment. ad h. l.

selben (Ἰδου!) und dazu noch der Umstand, daß eben diese Weissagung durch Jesu Mund als eine auf Johannes bezügliche (gemäß dem Factum bei Matth. 11, 1—10.) autorisirt ist, begründete eine Einschaltung dieses Citats noch vor der isaischen Stelle: Φωνη βοωντος, κτλ. während hingegen doch an den unmittelbar vorausgehenden Worten: ἐν Ἡσαΐᾳ τῳ προφητῃ eben keine Veränderung vorgenommen ward, was um so begreiflicher, als auch bei Matthäus (11, 10.) der Prophet nicht genannt ist. Eben um dieses Umstandes willen läßt sich's auch vermuthen, daß Marcus selber es nicht näher achtete, welchem der Propheten das in Matthäus 11, 10. enthaltene Citat angehört: daß er somit die Weissagung hinter ἐν Ἡσαΐᾳ τῳ προφητῃ einschaltete, ohne es zu merken, daß er hiedurch dem Isaias einen ihm nicht angehörenden Ausspruch zuschrieb [1]. — Diese Lösung des Knotens hat wenigstens die ungezwungene Natürlichkeit für sich, wie keine andere, und eben darum die größte Wahrscheinlichkeit.

---

[1]) Es ist dies kein Irrthum im marcinischen Evangelium, sondern blos Ungenauigkeit, wie solche bei minderer Achtsamkeit auf Unwesentliches nicht nur entschuldbar, sondern selbst etwas ganz Natürliches und Unvermeidliches ist, wo Dinge von wahrer Wichtigkeit das Hauptaugenmerk auf sich lenken. Es ist also solche Ungenauigkeit in Nebendingen der Würde der heiligen Schriften keineswegs entgegen, und widerstreitet auch dem wahren Inspirationsbegriffe nicht. — Aehnlich wie hier mit der Einschiebung des Citates verhält es sich auch oft mit der pragmatischen Einreihung von Begebenheiten. Wenn irgend eine solche bei verschiedenen Evangelisten in verschiedener Stellung, und doch in enger Verbindung anscheinend mit dem Pragmatischen bei jedem derselben vorkömmt, so ist allerdings nur bei Einem das Historisch-Richtige. Aber nicht der historische Zeitpunct ist zumeist das Wichtige, das wahrhaft Bedeutsame, sondern das Factum selbst, von dem gar oft die Evangelisten selber genau den wahren Zeitpunct nicht mehr wissen mochten. Sie reihen also dann solche Begebenheiten nach einem subjectiven Gutfinden ein, ohne ängstliche Rücksicht auf Chronologie (Jesu Vortrag in der nazarethanischen Synagoge bei Lukas!) und ohne sich in dieser Hinsicht selbst auch durch den Vorausgang eines andern Evangelisten binden zu lassen. Eigentliche chronologische Verstöße finden darum eben auch hier nicht statt, weil die Evangelisten keine Chronik liefern wollen.

Dieselbe steigert sich aber noch. — Das Citat aus Malachias findet sich nemlich bei beiden Evangelisten Matthäus und Marcus, in wörtlicher Uebereinstimmung, aber in ziemlich bedeutender Abweichung sowohl von dem hebräischen Texte des Malachias selber, als auch vom griechischen Texte der Septuaginta. Jener hat einfach: הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי was die LXX. genau so übersetzen: Ἰδου, ἐξαποστελλω τον ἀγγελον μου και ἐπιβλεψεται ὁδον προ προςωπου μου. Diesem Wortlaute des alten Testamentes gegenüber citiren nun Matthäus und Marcus die Stelle so: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω τον ἀγγελον μου προ προςωπου σου, ὁς κατασκευασει την ὁδον σου (ἐμπροςϑεν σου). Nur letztere beiden Worte ermangeln bei Marcus einer sichern kritischen Beglaubigung.

Schon die Veränderung der ersten Worte des alttestamentlichen Citates: Ἰδου, ἐξαποστελλω in: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω ist auffallend, weil sie eben bei beiden Evangelisten gemeinschaftlich sich findet; doch könnte hier die Sache aus einer Variante im Texte der LXX. sich noch erklären lassen. Noch auffallender aber und wichtiger zugleich, und auch durch Varianten keineswegs mehr erklärlich, sind die folgenden Veränderungen, indem vorerst offenbar absichtlich eine neue angesprochene Persönlichkeit hineingeschoben sich findet, die selbst das προ προςωπου μου, welches Jehova gesprochen, nun von sich geltend macht durch Umwandlung προ προςωπου σου, welche Worte zudem jetzt gleich hinter τον ἀγγελον μου stehen. Ferner dann zeigt sich das zweite coordinirte Satzglied des Urtextes in einen Relativsatz verwandelt, indem ὁς statt και gesetzt worden, ist ἐπιβλεψεται mit κατασκευασει vertauscht, das Object ὁδον in την ὁδον σου erweitert und am Schlusse (bei Matthäus wenigstens) προ προςωπου μου zu ἐμπροςϑεν σου verändert worden; — und Alles dieß, wie gesagt, mit gänzlicher Uebereinstimmung zwischen Matthäus und Marcus (und auch Lukas) [1]), also auch mit evidenter

[1]) Von Lukas sehen wir aber jetzt noch ab. Daß jedenfalls nicht er der Urheber dieser Veränderungen ist, kann aber schon daraus abgenommen werden,

Erweisung einer stricten Abhängigkeit des Einen vom Andern, eines Verhältnisses, das immer auf traditioneller [1]) Grundlage beruhen kann, sondern Benützung der schriftlichen Evangelien je durch den spätern Evangelisten erweist.

Welcher von Beiden ist nun aber wohl der Abhängige? Welcher der Urheber dieser Veränderungen? — Ich sage: alle Wahrscheinlichkeit, — auch ohne Rücksicht mehr auf die eingeschaltete Stellung des Citates bei Marcus, — alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Matthäus die Stelle in seinem Evangelium zuerst mit diesen bezeichneten Veränderungen (die auch in seinem hebräischen Text schon ausgedrückt sein konnten) niedergeschrieben, daß aber

daß seine Citate aus dem alten Testamente, die er eigen hat, genau an den Text der LXX. sich halten. Einen evidenten Beweis seiner Abhängigkeit von Matthäus oder Marcus liefert gleich auch Lukas 3, 4., wo er das Citat Isaias 40, 3. mit jenen Beiden am Schlusse abkürzt, (αὐτου statt του θεου ἡμων אֱלֹהֵינוּ) und dann doch den Text, wörtlich mit den LXX. übereinstimmend, fortsetzt bis Isaias 40, 6

[1]) Die Grundlage der Tradition selber ist das Gedächtniß, die Reminiscenz. Wie wenig diese Reminiscenz bei den Evangelisten selber sich sclavisch an Wortformen und bestimmte Ausdrücke band, wie formell verschieden unter sich also, auch bei Aussprüchen von Wichtigkeit, der Wortlaut der Evangelien ausgefallen wäre, hätte nicht schriftliche Vorlage ihn fixirt, mag insbesonders eine Vergleichung von Matth. 3, 11. Marc. 1, 7. Joh. 1, 27. Luk. 3, 16. und Apostelg. 13, 25. zeigen. Gerade die Apostelgeschichte hat ja den gleichen Verfasser wie das Lukas-Evangelium, und doch wie verschieden nicht derselbe Ausspruch hier und dort. Man beachte besonders, wie Lukas im Evangelium 3, 16. mit Matthäus und Marcus das Wort ἱκανος gemeinsam hat, während er in der Apostelgeschichte ἀξιος dafür setzt, weil er eben hier aus bloßer Reminiscenz den Ausspruch hersetzt. Daß er aber im Evangelium ἱκανος wegen Abhängigkeit vom Matthäus- oder Marcus-Evangelium setzte, erhellt noch daraus, daß er selber ἱκανος nie in der Bedeutung „würdig" gebraucht, wohl aber noch 7, 6. (vergl. 7, 4.) wegen Matthäus 8, 8. — Aehnlich ist das Verhältniß von Joh. 1, 23. zu Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luk. 3, 4.

Marcus einfach dann die Stelle adoptirte — gerade so, wie er sie bei Matthäus vorfand. Alle Wahrscheinlichkeit, sage ich, spricht hiefür, denn ich sehe keinen Grund, der den Marcus veranlassen konnte, jene Aenderung des Urtextes (ohne sich der Willkür schuldig zu machen) vorzunehmen; die Anführung des Textes, wie ihn die LXX. geben, hätte ihm den gleichen Dienst gethan, den ihm jetzt das Citat mit seinen Veränderungen erweist. Wohl aber läßt sich für alle jene Veränderungen genugsame Begründung finden, ja die Nothwendigkeit zu selben einsehen, wenn wir den Zusammenhang des Citates mit dem Historischen betrachten, in das es bei Matthäus Capitel 11. sich verflochten findet.

Hier ist es Jesus selbst, der sich auf die Stelle des Propheten Malachias 3, 1. als ein Zeugniß für den Täufer Johannes beruft zu dem Behufe: dessen Vorzug über alle frühern Propheten darzulegen. In jener alttestamentlichen Stelle ist von einem „Boten," einem „Engel" (מַלְאָךְ) [1] die Rede, den Jehova verheißt „Seinem Angesichte" (dieß heißt hier: Ihm unmittelbar) vorangehen zu lassen, nemlich dann, wann Er einst zur Erlösung seines Volkes selber kommen werde. (Malach. 3, 1. Isaias 35, 4.) Eben dies will nun Jesus als in Johannes erfüllt aufweisen oder vielmehr setzt es als in Johannes erfüllt voraus, und gründet nun hierauf die alle Propheten überragende Würde des Täufers. Wie kann er dieß? Offenbar nur, indem er, Jesus, selber sich als jenen Jehova erklärt und gehalten wissen will, von dem es da heißt in jenen Propheten, daß Er selber kommen und sein Volk erlösen werde; sich selber erklärt und gehalten wissen will als Jehova, in Wirklichkeit nun gekommen, auf daß Er die verheißene Erlösung, die

---

[1]) מַלְאָכִי ist hier mehr als „Bote" oder „Herold," das zeigt die Verbindung, in welcher ihn der Ausspruch mit dem „Angesicht Jehova's" setzt. Es ist מַלְאָכִי hier eigentlich „Engel" und wird angedeutet, daß der Vorläufer des Messias durch sein unmittelbares Verhältniß zu diesem gleichsam des Messias angelus faciei מַלְאַךְ־פָּנִים sei.

vollkommene Erlösung seines Volkes, ja der ganzen Menschheit sofort vollbringe. Ohne diese Annahme, diese Auffassung hätte ja die malachische Stelle nicht von weitem eine nähere Beziehung auf Johannes, und könnte noch viel weniger eine Auszeichnung desselben vor allen frühern Propheten zur Ueberzeugung bringen. Johannes hat ja nicht einmal Wunder gewirkt oder durch höhere Visionen Anspruch auf ein vorzügliches Prophetenthum sich erworben; nur das eben hat er eigen, ist seine historische Auszeichnung, daß er aufgetreten ist unmittelbar vor Jesu Erscheinen, auf Jesum vorbereitend, daß er sogar auf Jesum als **gegenwärtigen**, erschienenen Erlöser hinweisen konnte und hingewiesen hat. Dies also war auch eben im Sinne Jesu des Johannes erhabenster Vorzug, der keinem der frühern Propheten zukam, und den Jesus nun also durch Anwendung des malachischen Citates auch dem umstehenden Volke, wenn nicht erweisen (denn dazu hätte der Glaube an Jesu Messianität schon vorhanden sein müssen), so doch fühlbar, bemerkbar machen wollte [1]).

Aber eben nun, wenn Jesus selber jener Jehova ist [2]), der zum Heile Israels, ja der ganzen Welt Selber gekommen in diese Welt, zu seinem Volke; wenn es also Jesus ist, von dem es da gemeint war im prophetischen Ausspruch: „Ich will meinen Engel aussenden, und er soll vor meinem Angesichte her den Weg bereiten;" wenn die unmittelbare Stellung des Täufers Johan-

---

[1]) Es ist sichtlich der Hauptzweck der Aussprüche Jesu in Matthäus 11, 7. ff. nicht das Lob des Täufers, und auch nicht darum nahm Matthäus diese Aussprüche in sein Evangelium auf, sondern weil in ihnen Jesus seine Messianität (das Hauptaugenmerk dieses Evangeliums) selbst darweiset und erhebt.

[2]) Ohne dieß wäre die Beziehung des Citates auf Johannes schon an sich Blasphemie gewesen in Jesu Mund gegen Jehova, weil schon durch diese Beziehung das προ προσωπου μου (Jehova's) nur von Jesu gedacht werden kann. Jesus spricht also dies Citat aus, — mit dem entschiedensten Bewußtsein seiner Gottheit.

nes zu Jesu — als Jesu Vorläufer, seine Auszeichnung ist, die geltend gemacht werden soll, — und zwar nicht blos als factische, sondern als hier in Malachias 3, 1. geweissagte, als solche, zu der Johannes also von Anbeginn her bevorzugt, bestimmt worden von Jehova: so fordert Alles dies, daß auch **die Persönlichkeit Jesu** Ausdruck, Bezeichnung finde in dem Citate, damit es eben die rechte Auffassung erhalte; einen Ausdruck, eine Bezeichnung finde, die vom Hörer schnell und richtig erfaßt zu werden vermochte, die daher durch formelle Umänderung des Textlautes einzig zu erzielen war

Nun, wie am besten und bündigsten zugleich diese Umänderung geschehen konnte, das konnte der unendlichen Weisheit zu finden nicht schwer fallen. — In der alttestamentlichen Stelle ist nur eine doppelte Personalbeziehung enthalten, die des redenden und zugleich sendenden Jehova (in erster Personalform), und die des verheißenen Boten oder Engels als besprochener Person (in dritter Personalform). Durch die Mitbeziehung Jesu (keine willkürliche, sondern im tiefsten Wesen des prophetischen Ausspruches schon ursprünglich gegründete, aber erst jetzt — mit dem Mysterium der Gottmenschheit Jesu — gleichsam im Citat realisirte und erfaßbare), durch Mitbeziehung Jesu also als des wahren und zugleich göttlichen Messias auf des prophetischen Ausspruchs Inhalt, wird nun eine **dreifache** Personalbeziehung in selbem existent, nicht als ob eine neue Person von außen herzutrete, sondern gleichsam in Entfaltung, in Auseinanderlösung nur der bisher in Einfachheit Ersten, — in Auseinanderlösung nemlich Jehova's des Sendenden von Jehova dem Erscheinenden, dem Selber Kommenden, oder vielmehr in Jesu nun Angekommenen — eine Auseinanderlösung der Personen also bei Einheit und verharrender Einfachheit der Wesenheit (darum eben die Umänderung des μου in σου doch wieder gleichsam eine Nicht-Veränderung!) — eine Unterscheidung des Vaters und des Sohnes, (des Menschgewordenen) — doch in Setzung derselben als Einer Gottheit mitsammen. Aber es tritt für jetzt die Einheit

des Wesens mehr in den Hintergrund [1]), und die bestimmte Auffassung Jesu als besonderer göttlicher Persönlichkeit und in dieser, der gegenwärtigen, menschlich-sichtbaren, als der verheißene und erwartete Messias (Gesalbte), darum im Unterschiede von dem ewig unsichtbaren, unveränderlichen (יהוה) Jehova dem Sendenden (und Salbenden), dem Vater: diese bestimmte Auffassung tritt hier in den Vordergrund.

Dies konnte nun nicht besser geschehen, als durch die Umänderungen, die wirklich das Citat in den Evangelien an sich darweist; Umänderungen, die geradezu die Absicht verrathen, daß, was auf Jesum in seiner Stellung als Jehova-Messias Bezug hat, von den beiden andern Personalbeziehungen auch sprachlich abzutrennen, den verheißenen Vorläufer Jehova's direct zu Jesu in's Verhältniß zu setzen, und dies Verhältniß dann als das Hauptmoment der Weissagung — ohne weitläufige Deduction, jedem Hörer verständlich hervorzuheben. Es zeigt nemlich das Citat nun auch in **sprachlichem** Ausdrucke **drei** Personalformen, wobei aber der möglichst genaueste Anschluß an den alttestamentlichen Textlaut beobachtet worden. Was nemlich auf Jehova den Sendenden und zugleich die Verheißung Aussprechenden sich bezieht, steht in der ersten Personalform, wie im prophetischen Text: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω τον ἀγγελον μου (Joh. ist der Gottgesandte Joh. 1, 6.); in Hinsicht auf Johannes ist ebenfalls die dritte oder besprochene Personalform beibehalten: τον ἀγγελον ... ὁς κατασκευασει ..; — aber die Beziehung auf Jesum selber, eben das neu hervortretende Moment der Weissagung, ist nun auch durch eine neu hinzukommende Personalform, im Unterschiede von beiden andern Personalbeziehungen in der zweiten Person ausgedrückt, die um so passender ist, als sie gerade trefflich die Aufmerksamkeit des Hörers

---

[1]) Die Wesenseinheit Jesu mit Jehova tritt nicht formell hervor, aber ist eben die einzige Berechtigung zur betreffenden Anwendung und zur Umänderung des Wortlautes des Citats.

auf das punctum saliens des Citates hinlenkt, und wozu das הִנְנִי = ἰδου des Urtextes selber überdieß noch in geeigneter Weise Anlaß bot. So besteht denn also das Wichtigste der ganzen Umänderung nun darin, daß die Verheißung Jehova's an das Volk Israel formell nun ausgedrückt ist, als eine Anrede Jehova's an den Messias, an Jesum selber, an den gottmenschlichen Erlöser. — So erklärt sich nun aber auch, ohne an eine Variante im Texte der LXX. zu appelliren, warum die Evangelisten statt des: Ἰδου, ἐξαποστελλω, das Jene bieten, Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω hersetzen: weil nun bei vermehrter und schärfer unterschiedener Personalbeziehung dem Angesprochenen gegenüber die redende und sendende Persönlichkeit mit Grund nachdrücklicher durch ein ἐγω [1]) hervorgehoben werden mußte.

Nachdem aber nun der Redende die Worte gesprochen: Ἰδου, ἐγω ἀποστελλω τον ἀγγελον μου (Sieh! Ich sende meinen (Jehova's) Engel), so geht eben von jetzt an die Beziehung auf Jesum, auf den Angesprochenen, über. Vor Jesu her wird der Bote, der Engel geschickt, auf daß er ihm, vor Jesu her — dessen (Jesu) Weg bereite. Darum kommt nun Alles dies in die zweite, in die neue Personalform; es steht also προ προσωπου σου = Jesu, statt μου, wie der Prophet in Jehova's Namen gesprochen, und es wird zugleich diese Bestimmung zur nachdrücklichern Hervorhebung der Stellung des Johannes zu Jesu direct schon mit dem Ausdrucke der Sendung verbunden, während sie beim Propheten erst am ἐπιβλεψεται ὁδον angeknüpft steht. Ebenfalls in gleicher Absicht wird der „Weg" in bestimmter Weise

---

[1]) Im hebräischen Matthäus stand freilich nach הִנְנִי wohl nicht noch ein אֲנִי oder אָנֹכִי; die Hervorhebung des ἐγω hat vielmehr jenen Evangelisten zum Urheber, der zuerst die Stelle in's Griechische übertrug und der jedenfalls hiebei einem richtigen Gefühle folgte. In Hinsicht der Weglassung von ἐξ beim Verbum der LXX. ἐξαποστελλω, so wäre wohl der Grund im Wohlklange zu suchen, nach Vorausgang von ἐγω: wenn nicht die meisten Citate, die Matthäus und Marcus aus dem alten Testamente anführen, es erwiesen, daß die Uebersetzung zumeist frei geschah und sich oft noch viel mehr vom Texte der LXX. entfernt.

als „Jesu, des Messias Weg" bezeichnet: την ὁδον σου (der Prophet blos ὁδον), und endlich im Anschluß an den alttestamentlichen Text (וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי) — jedoch mit veränderter Personalbeziehung (wie nothwendig) auf Jesum bezogen, — mit Wiederholung von לְפָנֶיךָ das Citat geschlossen, welches לְפָנֶיךָ der griechische Uebersetzer aber des Matthäus der Eleganz wegen, um nicht das fast unmittelbar vorausgehende προ προςωπου σου nochmals setzen zu müssen, nun hier mit ἐμπροςθεν σου gibt [1]).

Um also das bisherige Ergebniß zusammenzufassen, sage ich: nur dann hat die Veränderung, die mit der weissagenden Stelle Malachias 3, 1. in Hinsicht des Wortlautes von Matthäus und Marcus gemeinsam vorgenommen worden, einen vernünftiger Weise erklärbaren Grund, wenn diese Weissagung als Verheißung Jehova's nicht nur in bloßer Beziehung auf Johannes, sondern auch, was nicht im Urtext offen darliegt [2]), mit Beziehung auf Jesum

[1]) Ist die Priorität des Matthäus-Evangelium vor dem des Marcus anerkannt, so weiset gerade die in letzterm stattfindende Weglassung der beiden letztern Worte des matthäischen Citates (die weitaus überwiegende Autoritäten für sich hat), in nachdrücklicher Weise auf ein nicht-griechisches, ein hebräisches Matthäus-Evangelium hin, das einzig noch dem Marcus vorlag. Im hebräischen Texte nemlich, war eben der Ausdruck: לְפָנֶיךָ beide Male, fast unmittelbar nacheinander, der nemliche. Wie leicht mochte sich also nicht der spätere, der freie Bearbeiter dieser Vorlage an solcher Wiederholung stoßen, und einfach den wiederholten Ausdruck das zweite Mal wegschneiden! Vergleiche man nur, wie Marcus 1, 16. 19. (Matth. 4, 18. 21.) und Marcus 1, 15. (Matth. 3, 2. 17.) in Matthäus sich findende Wiederholungen unterdrückt werden, und besonders wie Citate des Matthäus (oder Redeanführungen Anderer überhaupt) in Marcus 1, 8. und 14, 27. (Matth. 3, 11. 26, 31.) in ganz ähnlicher Weise am Schlusse sich verkürzt finden. — Wäre dagegen das griechische Matthäus-Evangelium dem Marcus schon vorgelegen, und in ihm also der Ausdruck in Abwechslung, zuerst προ προςωπου σου, am Schlusse aber ἐμπροςθεν σου, so ließe sich des letztern Weglassung von Seite des Marcus wenigstens durch keinen besondern Grund erklärlich machen.

[2]) Erst die Enthüllung des Trinitätsgeheimnisses, die der vollendeten, persönlichen Offenbarung Gottes in Christo vorbehalten war, konnte die

und dessen Stellung zu Johannes aufgefaßt ist, und gerade diese Beziehung in den Vordergrund treten soll. Nun aber hat eben Matthäus, der das Citat dieser Weissagung in historischem Zusammenhange mit dem Factum Matthäus 11, 1. ff. vorbringt, und als zu dem besondern Zweck von Jesu selber ausgesprochen, des Täufers Prophetenthum in seiner Auszeichnung zu zeigen, hierin einzig eine objective Berechtigung sowohl für die Mitbeziehung der Worte des Propheten auf Jesum, als auch um deßwillen für die sprachlich-formelle Umänderung des Citates, die also ihre Quelle nicht sowohl im Evangelisten, als eben vielmehr in Jesu selber hat. Bei Marcus hingegen, wenn seinem Evangelium nicht das des Matthäus schon vorgelegen, fände sich keine Berechtigung, kein wahrhaft erklärendes Motiv irgend einer dieser Veränderungen und sowohl diese, als auch selber die besondere Beziehung der Stelle (wie sie ihm dann nur in jener Fassung bei Malach. 3, 1. vorlag), auf Johannes eigens als Vorläufer Jesu, müßten als ziemliche Willkür erscheinen; denn nach alttestamentlicher Ausdrucksweise kann von fast allen Propheten in gewisser Hinsicht gesagt werden, daß sie gesandt waren „vor dem Angesichte Jehova's her" und „Ihm Weg zu bereiten," als die Vorverkündiger und Anbahner nemlich besonderer providentieller Einschreitungen und Manifestationen der Gottheit. — Matthäus stellt sich also hiedurch wohl unstreitig als der frühere Evangelist dar, den Marcus erst folgt, von dem Marcus abhängt.

Als Bestärkung mag schließlich noch die doppelte Bemerkung beigefügt werden: die eine, daß in Matthäus vielfach, auch schon in den beiden ersten Capp., alttestamentliche Citate mit ähnlicher Freiheit behandelt sich finden, worunter besonders Matthäus 2, 6. [1])

Identität Jehova's des Sendenden und Jehova's des Erscheinenden (Jehova-Adonai und Jehova-Messias), in die Unterschiedenheit zweier Persönlichkeiten auseinander lösen. Ahnungen aber hierüber waren den einsichtigern Rabbinen schon vor Jesu Zeit nicht mehr fremde.

[1]) Matthäus gibt nemlich die Citation der versammelten Hohenpriester und Schriftgelehrten historisch getreu oder wenigstens wie er sie in ihrer Antwort ausgedrückt dachte. Wohl eben so historisch getreu ist das

das Citat aus Michas 5, 2. ebenfalls auf objectiver, factischer Basis verändert worden, die andere aber, daß überhaupt Marcus mit einiger Ausnahme von 15, 28. [1]) (ein ganz kurzes Gedächtnißcitat!) nirgends sonst selbstständig eine Weissagung aus dem alten Testamente anführt, und auf Thatsachen des Evangeliums bezieht, sondern gleichsam nur eine sparsame Lese jener Citationen bietet, die sich so reichlich bei Matthäus finden. Letzteres gewiß schon an sich ein gewichtiger Hinweis auf die Posteriorität des Marcus!

* * *

Um in diesem Abschnitte nicht mehr bei folgenden §§. auf diese etwas lange gewordene Erörterung zurückweisen und etwa Manches wiederholen zu müssen, will ich die nach dieser Stelle beizufügenden einzelnen Bemerkungen in Hinsicht des Textlautes gleich hier anreihen und man wird sehen, daß auch die verschiedensten Einzelheiten nicht nur Licht finden in unserer Hypothese, sondern selbst zu ihrer Annahme hindrängen.

1) Was zunächst das κατασκευασει betrifft, statt dessen die

Citat in Jesu Mund Matthäus 26, 31. — Uebrigens wirft unsere Hypothese von einer ganz getreuen Uebersetzung des hebräischen Matthäus, die unser griechisches Matthäus-Evangelium sein soll, auch ein erläuterndes und schönes Licht auf mehrere Citationen, in Hinsicht welcher in den Commentaren und kritischen Einleitungsschriften noch großes Dunkel herrscht. So sagt zur Stelle Matthäus 2, 18 (Citat aus Jer. 31,5.) de Wette: das Citat sei „weder nach den LXX., noch nach dem Hebräischen treu angeführt," und dann: „die Worte seien aus den LXX., die Construction aber nach dem Grundtext." — Ganz richtig. Aber warum so? Weil der griechische Uebersetzer des hebräischen Matthäus es sich zur Regel gemacht, sein hebräisches Original treu wiederzugeben, selbst wo dieses in den Citationen vom alttestamentlichen Texte abweicht. Dagegen berücksichtigt er, wo er nicht an Marcus schon einen Führer hat, doch auch, wenigstens zuweilen, die LXX., um sich der in dieser angesehenen Uebersetzung enthaltenen griechischen Ausdrücke zu bedienen.

[1]) Das marcinische Citat an dieser Stelle aus Isaias 53, 12. ist von bedeutenden Kritikern als unecht erklärt worden, und Tischendorf selber hat es aus dem Texte verwiesen. Ich werde im II. Abschnitte die Authentie dieser Stelle zu erweisen suchen.

LXX. ἐπιβλεψεται haben, so beruht vielleicht jener Ausdruck eben blos auf freier, von den LXX. unabhängiger Uebersetzung des hebräischen Urtextes. Hält man aber eine absichtliche Umtauschung der Worte für wahrscheinlicher, so läßt sich vor Allem auf Jesu eigenen Ausspruch zurückgehen, in welchem statt des פַּנֵּה aus Einfluß des aramäischen Volksdialectes etwa ein anderer Ausdruck gewählt sein konnte, (wie Matth. 27, 46: שְׁבַקְתַּנִי statt עֲזַבְתָּנִי aus Ps. 22 (hebr.), 2.) Uebrigens ist auch in dem bei Marcus unmittelbar folgenden Citat aus Isaias 40, 3: Ἑτοιμασατε την ὁδον Κυριου im Hebräischen dasselbe Wort (פַּנּוּ), welches eben in Malachias 3, 1. von den LXX. mit ἐπιβλεψεσθαι ist gegeben worden; und gerade mit hoher Wahrscheinlichkeit veranlaßte den Marcus eben der Umstand, daß er das malachische Citat mit dem isaischen unmittelbar verknüpft, zum Gebrauche des mit ἑτοιμαν sinnverwandtern κατασκευαζειν. Also dies würde für Marcus als ersten griechischen Evangelisten sprechen, von welchem der griechische Matthäus abhängig ist. — Oder es hat die Aenderung darin ihren Grund, daß jener Evangelist, der zuerst von Beiden (den Verfasser des griechischen Matthäus-Evangelium als Evangelisten gerechnet) griechisch schrieb, den Ausdruck κατασκευασει deßwegen für den andern setzte, weil er denselben für deutlicher, populärer in Hinsicht seiner Leser hielt als ἐπιβλεψεται, das hier eigentlich den Sinn von „Recognosciren" hat, und auf orientalische Hofsitte anspielt. Auch dies spräche wieder stark für Marcus als ersten griechischen Evangelisten, von dem der griechische Matthäus den Ausdruck entlehnte: weil eben Jener, Marcus, für Nicht-Orientalen, für Römer schrieb, während das Matthäus-Evangelium (was besonders denen entgegengehalten werden kann, die eine ursprünglich griechische Abfassung desselben behaupten), ja gerade im Orient und für Orientalen geschrieben ward, wo das ἐπιβλεψεται wohl verstanden worden wäre.

2) Die Veränderung des και in ὁς paßt trefflich zum Zwecke des Citats bei Matthäus 11, 10., weil die Relativpartikel das „Wegbereiten vor dem Messias her" viel enger, und nachdrücklicher

an die Person des ἄγγελος (Johannes) anknüpft und als dessen Aufgabe hervorhebt, als das in den LXX. gesetzte και. Eben darum stand wohl das Relativum schon im aramäischen Urtext des Matthäus um so glaublicher noch, als diese Sprache die Relativverbindungen mit דְ oder שֶׁ auch sonst liebt; und so kann also nicht eingewendet werden, daß der Umtausch von και in ὅς dem marcinischen Sprachcharakter wenig entspreche.

3) Endlich wenn kein hebräischer Text des Matthäus-Evangeliums dem griechischen Matthäus vorgelegen wäre, was hätte diesen wohl bewegen können, noch ein ἔμπροσθεν σου an's Ende nach so eben vorangegangenen προ προσωπου σου zu setzen? Nicht Marcus, in welchem jene beiden Schlußworte ja fehlen; auch nicht die LXX., nach deren Text er wieder προ προσωπου σου in Wiederholung hätte setzen müssen; und wohl auch nicht der hebräische Grundtext des Malachias, da in selbem לְפָנָי nur Einmal steht, also eher bloße Versetzung, wie die Sache nun bei Marcus sich ausnimmt, begreiflich wäre. Der griechische Matthäus konnte also wohl zur Hersetzung von ἔμπροσθεν σου am Schlusse nur dadurch bewogen werden, daß er sich eben an ein Original halten mußte, welches er nicht zu ändern, sondern zu übersetzen hatte und welches ihm eben, nachdem er aus Marcus die Uebersetzung adoptirt hatte, so weit sie dort reichte, noch ein לְפָנֶיךָ am Schlusse zu übersetzen darbot. — So stellt sich also auch ein hebräisches Matthäus-Evangelium, und der Vorgang des marcinischen Textes vor dem griechisch-matthäischen zugleich mit der Abhängigkeit des Marcus vom Matthäus-Evangelium aus dieser Stelle ziemlich deutlich der; unsere Hypothese hat schon in diesem einzigen Verse allseitig bedeutende Stütze und Erweise bekommen.

V. 4. (Matth. 3, 1. 2).

Matthäus:	Marcus:
1. Ἐν δε ταις ἡμεραις ἐκειναις παραγινεται	4. (Ὡς γεγραπται . . .), ἐγενετο
Ἰωαννης ὁ βαπτιστης κηρυσσων ἐν τῃ ἐρημῳ της Ἰουδαιας,	Ἰωαννης βαπτιζων ἐν τῃ ἐρημῳ και κηρυσσων
2. και λεγων· Μετανοειτε! ἡγγικε γαρ ἡ βασιλεια των οὐρανων.	βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων.

Nicht sowohl um geradezu eine Abhängigkeit des Marcus von Matthäus zu erweisen, als vielmehr nur, um gleich anfangs an einem deutlichen Beispiele zu zeigen, wie die sogenannte Benützungshypothese keineswegs, wie oft behauptet worden, unnatürlich oder der Evangelisten unwürdig ist, soll diese Stelle uns zu einigen Erörterungen Anlaß bieten, — Erörterungen auf dem Standpuncte unserer Hypothese, und es wird sich zeigen, daß sowohl jene als diese Annahme, und nur sie, das gegenseitige Verhältniß der beiden Parallelstellen in ein klares Licht zu setzen geeignet sind.

Mit ἐν δε ταις ἡμεραις ἐκειναις schließt Matthäus das, was er nun erzählen will, nur enger als fortlaufendes Thema seiner Geschichtserzählung an den Schluß von Cap. 2. an, daher Marcus diese Worte mit Recht in seinem Evangelium wegläßt, um so mehr, als er einerseits in v. 1: Ἀρχη του εὐ γγελιου κτλ. gleichsam auch eine Zeitangabe hat, die bezeichnend genug ist, und anderseits zwischen v. 4. und den in v. 2. und 3. vorangehenden Weissagungen eine solche Verbindung besteht, daß durch diese Weissagungen das Auftreten Johannes des Täufers so zu sagen als ein innerlich nothwendiges Factum dargestellt wird; es würde also die Beisetzung von ἐν ταις ἡμεραις ἐκειναις diese innere Begründung nur schwächen und das Factum wieder mehr in den pragmatischen Lauf der Ereignisse hineinversetzen.

Ueber die Differenz von παραγινεται und ἐγενετο mag hier vorläufig bemerkt werden, daß einmal Beides verschiedene Uebersetzung eines hebräischen Urtextes zu sein scheint (worüber in §. III.) und dann daß das ἐγενετο des Marcus als der simplere Ausdruck wohl auch der frühere war. Das Präsens des παραγινεται findet in §. II. Erörterung, die fernere Differenz von ὁ βαπτιστης (Matth.) und βαπτιζων και. (Marcus) in §. III., worin auch Aufhellung wird gegeben werden über den Matthäischen Ausdruck: ἡ βασιλεια των οὐρανων und dessen Nichtgebrauch in allen übrigen neutestamentlichen Schriften.

Aber noch sind drei Divergenzen zu betrachten:

Die erste besteht darin, das Matthäus ἐν τῃ ἐρημῳ mit

κηρυσσων verbindet, während Marcus mit βαπτιζων. Jenes legt sich wohl unstreitig als das Ursprünglichere dar durch die unmittelbar nachfolgende Stelle Isaias 40, 3.: Φωνη βοωντος ἐν τῃ ἐρημῳ, was um so klarer wird, wenn wir uns diese Verbindung in hebräischem Texte vor Augen stellen. In selbem nemlich waren die beiden Ausdrücke κηρυσσων und βοωντος einander völlig gleich; erzählend schrieb Matthäus ungefähr: וַיְהִי . . . . יוֹחָנָן טֹבֵל [1] וְקוֹרֵא בַּמִּדְבַּר יְהוּדָה, in der Weissagung aber wird nun „die Stimme“ aufgeführt, ebenfalls als קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר. Marcus hat diesen Parallelismus nicht beachtet, weil er sein Augenmerk blos auf das Weissagungsmoment der Stelle als solches richtete, was aus dem Umstand noch besonders erhellt, daß er eben noch eine Weissagung beifügte, ja selbst noch dazwischen schob.

Ferner schreibt Matthäus, daß „Johannes der Täufer predigend auftrat“ ἐν τῃ ἐρημῳ της Ἰουδαιας, während Marcus sich mit der Angabe begnügt: ἐν τῃ ἐρημῳ. Der Grund des beiderseitigen Verfahrens ist aber klar. Matthäus hat so eben am Schlusse des 2. Cap. davon geredet, daß die Aeltern Jesu nach Galiläa sich gewendet und dort in Nazareth ihre Wohnung aufgeschlagen. Er muß also die Leser nunmehr aufmerksam machen, daß sie für die folgende Darstellung der johanneischen Wirksamkeit sich in der Oertlichkeit wieder anders zu orientiren haben, daher eben der Zusatz: Ἐν δε ταις ἡμ. ἐκ. παραγιν. Ἰωαννης ὁ βαπτ. κηρυσσων ἐν τῃ ἐρημῳ της Ἰουδαιας, welches Judäa hier das besondere Stammgebiet Juda bezeichnet, im Gegensatz zum vorausgenannten Galiläa [2]). — Marcus hingegen, der hier mit dem Auf-

---

[1]) Daß dieß die ursprüngliche Fassung des Textes im hebräischen Matthäus-Evangelium war, die durch den griechischen Uebersetzer, der טֹבֵל zur Apposition: ὁ βαπτιστης machte, etwas verkünstelt worden, wird in §. III. nachgewiesen werden. Für κηρυσσων mochte anderwärts im hebräischen Evangelium öfters auch מכריז als Gräcismus gestanden haben. Siehe Schoettgenii hor. hebr. tom. I. pag. 13.

[2]) Hierüber eine wichtige Bemerkung unten zu v. 9. Anmerkung 2.

treten des Johannes das Evangelium als Historie erst beginnt, hat diese Specialisirung der Gegend nicht nöthig, da er bei seinen Lesern die Kenntniß wohl voraussetzen konnte, daß das im Evangelium Erzählte im „Judenlande" (Pälastina) vorgefallen, und anders denn als Name des ganzen Judenlandes hätten wohl wenige seiner (römischen) Leser die Bezeichnung της Ἰουδαιας aufgefaßt [1]). Zudem folgen ja bei Marcus unmittelbar (v. 5.) hinlängliche nähere Ortsangaben, während bei Matthäus durch einige Verse hindurch — stünde eben nicht: ἐν τῃ ἐρημῳ της Ἰουδαιας — der Leser ganz in Unbestimmtheit schweben würde, wo und ob nicht etwa gar zu Nazareth Johannes aufgetreten sei. — So ist immerhin jegliche Divergenz begründet und leicht erklärlich — auch bei Annahme stricter Abhängigkeit, wobei zugleich immer Benützung des Matthäus-Evangeliums von Seite des Marcus durchschimmert.

Endlich ist auch noch zu beachten, daß Marcus die μετανοια gleich mit der Taufe verknüpft: κηρυσσων βαπτισμα μετανοιας und das: ἤγγικε γαρ ἡ βασ. των οὐρ. wegläßt. Beides wieder leicht erklärlich. Der Ausdruck „Bußtaufe" war in Bezug auf den johanneischen Ritus unter den Christen üblich geworden (vergl. Luk. 3, 3. Apostelg. 13, 24. 19, 4.), darum konnte Marcus, nach Kürze strebend, wohl statt mit Matthäus zu sagen: και λεγων μετανοειτε! gleich setzen: βαπτισμα μετανοιας (εἰς ἀφ. ἁμ.); um so mehr, als auch Matthäus fast mit Wiederholung 3, 11. den Täufer selber sagen läßt: Ἐγω .. βαπτιζω ὑμας .. εἰς μετανοιαν. In Bezug aber auf die andere Verkündigung des Johannes von der „Ankunft des Himmelreiches," so schien es dem Marcus passender, diese Verkündigung erst in den Mund Jesu zu legen v. 14., wo parallel ohnehin auch Matthäus diese gleichen Worte des Täufers wieder als Predigt Jesu vorführt 3, 17. Gewiß, hätte Matthäus erst nach Marcus geschrieben und an ihn sich gehalten, es ließe sich nicht wohl denken, daß er, Matthäus, die Verkündigung, daß das Reich Gottes angekommen

[1]) Sieh auch zu v. 5 unter: zweitens.

sei — eine Rede, die eben bei Marcus Jesus selber spricht, — auch schon in die Predigt des Vorläufers aufnehmen zu müssen geglaubt habe; es liegt also auch hierin immerhin ein Hinweis auf die Priorität des Matthäus-Evangeliums vor dem marcinischen.

V. 5. (Matth. 3, 5. 6.)

Matthäus:	Marcus:
6 και ἐβαπτιζοντο ἐν τῳ Ἰορδανῃ, ἐξομολογουμενοι τας ἁμαρτιας αὐτων.	και ἐβαπτιζοντο ἐν τῳ Ἰορδανῃ ποταμῳ, ἐξομολογουμενοι τας ἁμαρτιας αὐτων.

Der ganze v. 5. des Marcus weist vorerst im Verhältnisse zu Matthäus 3, 5. und 6. wieder auf eine eigentliche Abhängigkeit auf schriftlicher Grundlage hin. Man beachte nur das Temp. Praes. des Particips ἐξομολογουμενοι! Das Sündenbekenntniß fand gewiß nicht während des Untertauchens statt, sondern ging der Taufe voraus. Wie nahe lag also nicht auch der Gebrauch des Aorists: ἐξομολογησαμενοι! Freilich ein Unterschied ist; Letzteres bezöge sich mehr auf die Einzelnen (singuli confessi baptizabantur); was Matthäus und Marcus bieten, stellt die Handlung mehr in der Allgemeinheit dar, wie wir z. B. sagen würden: man ließ sich unter Bekenntniß seiner Sünden taufen. Aber eben, daß Beide in so subtilem Puncte (und zwar dies häufig) [1]) übereinstimmen, das kann nur bei schriftlicher Vorlage vernünftig erklärt werden [2]).

---

[1]) Man lese die Schemate durch, die in §. 11. in Betreff der Uebereinstimmung und Divergenz der tempora und ihres Wechsels aufgeführt sind, besonders das Schema vom historischen Präsens bei Matthäus! Als ein dort nicht angeführtes, aber bedeutsames Beispiel, führe ich hier noch das Imperfect der Stelle Matthäus 27, 48. Marcus 15, 36: ἐποτιζεν αὐτον zur Erwägung vor, welches Imperfect an sich hier auffallen muß, da doch die Handlung nur eine einmalige ist und ohne Dauer, — und dann erst noch die beiderseitige Uebereinstimmung hierin.

[2]) Wohl konnte das hebräische Particip (activ) Anlaß gegeben haben, welches hinsichtlich der Zeit unbestimmter ist, weil der Hebräer eben nur Ein actives Particip hat; aber auch so ist wieder eine hebräische Urschrift als vorliegend postulirt und dazu noch die Sache erst bei Einem erklärt.

Nun sehen wir aber ferner, daß Marcus den Worten, die er im ganzen Satz durchgehends mit Matthäus gemeinschaftlich hat, die Bezeichnung ποταμῳ noch beifügt, was seinerseits wirklich nöthig ist, weil Marcus sein Evangelium in Rom verfaßte und herausgab [1]), während Matthäus, der in Palästina selber schrieb und auch besonders die Christen dieses Landes im Auge hatte, die Kenntniß bei seinen Lesern wohl voraussetzen konnte, daß der „Jordan" der Fluß dieses Landes, nicht etwa ein See oder Teich sei. — Gibt es also nur eine Wahl zwischen der Annahme, daß Matthäus den Marcus schon vorliegend gehabt (womit dann freilich das hebräische Matthäus-Evangelium wegfiele), er aber jene Apposition ποταμῳ zu ἐν Ἰορδανῃ als ein Wort zuviel erachtet und deßhalb weggelassen, — oder dann, daß Marcus den Matthäus vor sich gehabt (wenn auch nur im Hebräischen), aber das Bedürfniß gefühlt habe, für seine Leser der bloßen Angabe bei Matthäus ἐν τῳ Ἰορδανῃ noch ποταμῳ beizufügen: so hat gewiß letztere Annahme mehr den Schein des Natürlichen und Angemessenen, und darum auch die Priorität des Matthäus-Evangeliums hierin schon wieder einen nicht unbedeutenden Wahrscheinlichkeitsgrund. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber noch mehr verstärkt durch das gegenseitige Verhältniß des unmittelbar vorausgegangenen Satzes in den beiden Evangelien:

Matth. Τοτε ἐξεπορευετο προς αὐτον Ἱεροσολυμα, και πασα ἡ Ἰουδαια — —
Marc. Και ἐξεπορευετο προς αὐτον — — — πασα ἡ Ἰουδαια χωρα
και οἱ Ἱεροσολυ-
Matth } και πασα ἡ περιχωρος του Ἰορδανου· και ἐβαπτιζοντο κτλ.
Marc. } μιται παντες· — — — — — — — και ἐβαπτιζοντο κτλ.

Hier hat wieder Marcus allein begreifbare Gründe, den Text des Matthäus zu ändern, nicht aber umgekehrt. Denn Marcus hat eben Leser, die, mit der palästinischen Topographie nicht bekannt, zumeist wohl blos die Namen „Judäa" und „Jerusalem" kennen. Nun nimmt Marcus bei seinen Umänderungen des matthäischen

[1]) Oder wenn man darüber mit mir streiten wollte, wenigstens nicht in Palästina, ja unbezweifelbar nicht im Orient, sondern im Occident.

Textes in dreifacher Weise Rücksicht auf diese mangelhafte Ortskenntniß seiner Leser:

Erstens, indem er die dritte Ortsbestimmung des Matthäus: και πασα ή περιχ. του Ἰορδ. wegläßt. Die Beifügung dieser Angabe hat ja einzig dann Werth, wenn man weiß, daß ein ziemlicher Theil der Ufergegend (περιχωρος) des Jordans sich auf Galiäa, Peräa u. s. f. vertheilt, folglich in der Angabe: ή Ἰουδαια nicht schon mit eingeschlossen ist. Marcus läßt also diese Angabe weg, weil er diese Kenntniß bei seinen Lesern nicht vorfindet, und es überhaupt genügend erachtet, ihnen zu sagen: daß die „ganze Landschaft Judäa" und die Bewohner selbst „ihrer Hauptstadt" alle zu Johannes hinausgingen. Wenn aber Matthäus von Marcus abhängig wäre, so wäre das wahrlich eine minutiöse Genauigkeit von seiner Seite gewesen, wie sie sich sonst bei ihm nicht findet, diese an sich unbedeutenden Landstriche, die als Ufergegenden des Jordans im marcinischen Ausdrucke: ἐν Ἰουδαια χωρα nicht enthalten waren, noch besonders hinzuzufügen.

Zweitens, indem er, Marcus, der matthäischen Angabe: ή Ἰουδαια noch die Bezeichnung: χωρα beifügt, nicht etwa weil sonst die Leser „Judäa" für eine Stadt oder einzelne Ortschaft hätten nehmen können, sondern um zu verhindern, daß sie nicht „ganz Palästina" darunter verständen [1]), was römischen und griechischen Lesern des Occidents um so näher lag, als ja die Bewohner (jüdischer Religion) von ganz Palästina von ihnen mit dem allgemeinen Namen Ἰουδαιοι belegt waren, denn durch χωρα ist ein beschränkteres Gebiet, gleichwie in unserm deutschen Worte „Landschaft" schon hinlänglich bezeichnet. Durch diese Restriction des Gebietes Judäa ward nun auch der Leser des Marcus zugleich hingewiesen, daß „Galiläa," das mit v. 14. bald erwähnt wird, neben „Judäa" auch noch in „Palästina" gelegen sei.

Drittens, indem Marcus zuerst die Landschaft nennt

---

[1]) Man merke wohl, daß nur Marcus, nicht aber Matthäus diese Auffassung fürchten mußte, und um so weniger in einem hebräischen Evangelium.

und dann erst die Bezeichnung der Hauptstadt folgen läßt, wieder damit der fremde Leser sich um so eher und besser orientiren möge; denn durch des Marcus Text wird ihm deutlichst dargelegt, daß „Jerusalem" in „Judäa" liege und daß Judäa sich theile eben in die Hauptstadt „Jerusalem," und die „Landschaft (χωρα) Judäa." Gerade auch der Ausdruck: „Die Jerusalemiten" ist ganz hiezu passend, da er noch nachdrücklicher der Vorstellung wehrt, als ob Jerusalem außer Judäa könnte gelegen sein; denn indem nicht Ortsname mit Ortsname verbunden, sondern Bewohner eines Ortes mit der Benennung eines Gebietes, so wird derweise durchaus nicht mehr zweifelhaft gelassen, daß jener Ort zu diesem Gebiete und zwar als Hauptort (weil einzig specificirt), von dem das übrige Gebiet als χωρα sich unterscheidet, gehöre. — So findet also das Abhängigkeitsverhältniß des Marcus zu Matthäus auch an dieser Stelle durchweg bis auf's Einzelste eine genügende Begründung und es erhellt immer klarer, daß eben in der Harmonie wie in der Divergenz der Evangelisten Alles auf irgend einem besondern Grunde beruht, (der aber freilich für uns oft nicht mehr ergründbar sein kann).

Gerade dies ist auch in der verschiedenen Stellung leicht nachweisbar, welche beide Evangelisten der äußern Charakterisirung des Täufers angewiesen haben. Matthäus gibt diese Charakterisirung gleich mit dem Bericht vom Auftreten des Johannes, gewiß passend und für die Originalität seiner (Matth.) historischen Darstellung zeigend; Marcus verschiebt jene Angabe bis v. 6., aber gemäß seiner Darstellung nothwendig; weil er in v. 4. das Hauptgewicht auf die Taufe des Johannes gelegt hatte, mußte er das Zuströmen Aller zur Taufe (v. 5.) gleich an v. 4. anschließen. Hätte er (mit Matth.) jene Charakterisirung des Täufers zwischen v. 4. und 5. hineingeschoben, so würde er den Zusammenhang seiner Darstellung recht eigentlich durchbrochen haben.

V. 7. und 8. (Matth. 3, 11.)

Matthäus:	Marcus:
Ἐγω μεν βαπτιζω ὑμας ἐν ὑδατι εἰς μετανοιαν.	
ὁ δε ὀπισω μου ἐρχομενος	Ἐρχεται
ἰσχυροτερος μου ἐστιν	ὁ ἰσχυροτερος μου ὀπισω μου.
οὗ οὐκ εἰμι ἱκανος	οὗ οὐκ εἰμι ἱκανος
τα ὑποδηματα βαστασαι·	κυψας λυσαι τον ἱμαντα των ὑποδηματ. αὐτου.
	Ἐγω μεν ἐβαπτισα ὑμας ἐν ὑδατι·
αὐτος ὑμας βαπτισει ἐν πνευμ. ἁγιῳ κ. πυρι.	αὐτος δε βαπτισει ὑμας ἐν πνευματι ἁγιῳ.

Offenbar ist's, daß Marcus absichtlich das Antithetische zum Contrast zusammenstellt: des Johannes Wassertaufe und Jesu Geistestaufe, wobei durch den Aorist ἐβαπτισα noch das blos Temporäre, als blos vorbereitendes Moment mit Jesu Auftreten zu Abrogirende der johanneischen Taufe schön hervorgehoben wird. Bei Matthäus dagegen ist das Antithetische auseinandergehalten, ist vermittelt durch den Zwischensatz, daß der nach Johannes Kommende an Würde und Macht diesen weit überrage. Diese Vermittlung schwächt natürlich die Antithese als oratorische Figur, aber bereitet auf naturgemäße, logische Weise das Verständniß der folgenden Aussage, des antithischen Gegengliedes zum: ἐγω μεν βαπτιζω ὑμας ἐν ὑδ. εἰς μετ. vor. Ich appellire an jedes unparteiische Gefühl zu richten, wo hier die schlichte Originalität, und wo die schon mehr künstelnde Abhängigkeit sich finde.

1. Anmerkung. Auch bei Marcus 1, 10. vergl. mit Matthäus 3, 16. erscheint das ἀναβαινων als geflissentlich von Marcus in's Particip gesetzt, um zum folgenden καταβαινον eine Art Contrastes zu bilden. Eben so ist Marcus 2, 17. Bild und Gegenbild (des leiblichen Arztes, und des geistlichen (Jesu) Beruf) frappant zusammengestellt, während Matthäus (9, 12. 13.) ein Citat in ähnlicher Weise, wie hier, vermittelnd eingeschoben enthält. Auch Marcus 7, 7. 8. findet der Contrast sich auf-

fallender ausgedrückt als bei Matthäus. Sieh noch unten zu v. 13. Note 12.

2. Anmerkung. Neuere Exegeten zeigen sich mit Vorliebe jener Erklärung zugethan (de Wette, Fritzsche, selbst A. v. Berlepsch), welche dem Ausdruck *και πυρι* bei Matthäus eine Beziehung auf das göttliche Richteramt Jesu gibt, in selbem also eine Metapher für „Strafe," „Zorngericht" oder gar das „ewige Feuer" selber findet. Allein offenbar falsch. Nicht, was in Matthäus im folgenden Verse steht, darf für diesen gerade- zu maßgebend aufgefaßt werden, sondern gegenwärtiger Aus- spruch des Täufers ist zunächst aus dem eigenen inne- wohnenden Gedanken zu erläutern, und dieser hat auf das Richteramt Jesu noch gar keinen Bezug. Was Matthäus 3, 11. besagen soll, ist dies, daß dem Kommenden (ὁ ἐρχομενος) mehr Macht und Wirksamkeit zukomme in Hinsicht auf das, was der Täufer gegenwärtig zur Vorbereitung, zur Einleitung vollführt [1]. Er, Johannes, weckt Bußgesinnung und besiegelt sie durch das äußere Zeichen der Wassertaufe als einen Act, der nunmehr im „angekommenen" (als Futur. exact. gedacht) Reiche Gottes durch Sündevergebung [2], volle Begnadigung wird sein Complementum erhalten, aber eben also nicht durch ihn, den Vorläufer, sondern dann durch den Kommenden, den Messias. — Wohl ist nicht (im Sinne des sprechenden Johannes), wie eine ältere Exegese geglaubt, die sacramentalische Taufe der Johanneischen hiebei gegenübergestellt und verheißen; der Sinn ist allgemeiner: es ist hier die Erlösung und Heiligung des Menschen, überhaupt durch Christi messianische

---

[1] Eben darum steht die vorbereitende Wirksamkeit des Johannes bei Matthäus so natürlich der Erwähnung der größern Macht und Kraft Christi voraus (Ἐγω μεν βαπτ. ὑμ. ἐν ὑδ. εἰς μετ. ὁ δε ἰσχυροτερος μου ἐστι... αὐτος κτλ.)

[2] Eben dies will auch Marcus sagen v. 4. durch: *βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων.*

Wirksamkeit von Johannes geweissagt [1]). Somit ist also das βαπτιζειν ἐν πνευμ. ἁγιῳ κ. πυρι im Anschlusse an die Metapher wohl so zu geben: „Der wird euch eintauchen (βαπτιζειν) in den lebendigen Geist der Heiligung (erfüllen mit der heiligmachenden Gnade), und in ein Feuer, das alle Sünden gleichsam [2]) verzehrt (die sanctificatio mit der justificatio verbunden). — Nun beachte man, wie dieser Auslegung gemäß auch das και πυρι bei Matthäus in eine antithetische, oder vielmehr correlative Beziehung kommt, nemlich zu εἰς μετανοιαν im ersten Satze, ganz in gleicher Weise, wie daneben ἐν πνευματι ἁγιω zu ἐν ὑδατι (vergl. Joh. 3, 5.); es herrscht also in Matthäus eine Art Parallelismus — und gerade diesen fühlte Marcus gar wohl, indem er — εἰς μετανοιαν beim Vordersatz dieser Rede des Täufers weglassend (da er oben v. 4. die Johannestaufe schon ein βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων genannt), — nun auch im entsprechenden Gegengliede das και πυρι wegläßt [3]). — Wie viel schwieriger (und oberflächlicher

---

[1]) Aber eben die Erlösung und Heiligung des Menschen, die hier als Christi Wirksamkeit geweissagt wird in Metapher (als eine Geistes- und Feuertaufe), wird ja wirklich auch durch eine Taufe, die sacramentalische, je dem einzelnen Menschen (zur Aufnahme in die erlöste Menschheit) vermittelt und nur durch sie; daher immerhin mittelbar und objectiv hier auf das heilige Sacrament der Taufe hingewiesen wird, und die Metapher selbst durch göttliche Inspiration als in Johannes Mund gelegt anerkannt werden muß.

[2]) Somit ist also auch in Marcus eigentlich kein Gedanke unterschlagen, er sagt nur mit andern Worten, was Matthäus sagt. Das βαπτισμα μετανοιας Marcus 1, 4. entspricht dem ἐγω μεν βαπτιζω ὑμας . . . εἰς μετανοιαν, und das εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, eben dort, dem: αὐτος ὑμας βαπτισει ἐν . . πυρι bei Matthäus.

[3]) Wäre in ἐν πνευματι ἁγιῳ κ. πυρι ein Gegensatz wie zwischen „Begnadigung“ und „Strafe,“ oder (nach v. Berlepsch) zwischen „ewiges Leben der Seligkeit“ und „ewiges Feuer der Hölle,“ so ließe sich wohl auch nicht begreifen, wie Lucas, der im Evangelium (3, 16.) auch και πυρι

in Hinsicht des ausgesprochenen Gedankens zugleich) wäre es dagegen, im Gegensatz gegen unsere Annahme von des Marcus Abhängigkeit zu erklären, wie und woher Matthäus sich bewogen fühlen konnte, dem Ausspruche des Täufers, wie er bei Marcus steht, noch ein και πυρι anzuhängen? — Also auch hier wieder ein gewichtiger Hinweis auf des Matthäus Priorität. Aber auch noch die Verschiedenheit des Ausdruckes, mit welchem der Täufer seine „Unwürdigkeit [1]," dem „nach ihm Kommenden" gegenüber, behauptet, spricht für dies gleiche Verhältniß.

Des Marcus Quelle und Gewährsmann für vieles, wohl das meiste seinem Evangelium Eigenthümliche ist, wie die Tradition und selbst eine genauere Betrachtung dieses Evangeliums es erweiset, Petrus der Apostelfürst [2]). Dieser aber war selbst Johannes Jünger (Joh. 1, 41. 42.) vor seinem Anschluß an Jesum gewesen. Als solcher konnte Petrus den Ausdruck, dessen sich Johannes bediente, genauer wissen und angeben als Matthäus. Darum ist also gewiß die Angabe des Marcus: οὐ οὐκ εἰμι ἱκανος ... λυσαι τον ἱμαντα των ὑποδηματων αὐτου schon an sich die beglaubigtere und wird uns in ihrer Richtigkeit durch Johannes 1, 27. Apostelg. 13, 25. (auch Luk. 3, 16.) noch vollends verbürgt. Es erscheint folglich mit höchster Wahrscheinlichkeit die Textangabe bei Marcus als Verbesserung, als Rectificirung des matthäischen Ausdruckes nach der historischen Wahrheit [3]). Hätte Matthäus

---

wie Matthäus hat, dieses doch Apostelg. 1, 5. wegläßt, wodurch offenbar nun auch jener im Evangelium angenommene Sinn des ἐν πνευμ. ἁγιῳ ein ganz anderer würde.

[1]) De Wette läßt Johannes sagen: ich bin nicht tauglich = ἱκανος. Heißt denn etwa Matthäus 8, 8.: οὐκ εἰμι ἱκανος auch: Herr! ich bin nicht tauglich, daß du eingehest unter mein Dach?

[2]) Auch Dr. Schwarz in den: „neuen Untersuchungen" hält hieran fest. Ich werde in meiner vollständigen Abhandlung aus dem Geschichtsgange Marcus in diesem Cap. 1. den petrinischen Einfluß evident erweisen. Vergl. Note 2. unten zu v. 16—20.

[3]) Man kann aber auch annehmen, daß der Täufer mehrmals hievon geredet und folglich auch des matthäischen Ausdruckes neben dem bei Marcus, Lukas und Johannes enthaltenen sich bedient haben könne. Aber es gilt

dagegen den Marcus vor sich gehabt, so wäre wohl kein Grund zu denken, warum er, Matthäus, die richtigere, an sich schon auch viel bezeichnendere, des Johannes Demuth prägnanter hervorhebende Ausdrucksweise des Täufers bei Marcus — umzuändern sich bewogen gefunden hätte.

Dazu kommt noch ein doppelter Bestätigungsgrund. Bei Marcus ist von aller Verkündigung des Täufers einzig diese Rede, die auf den „nach ihm kommenden mächtigen" Erlöser hinweist, also zum Evangelium Jesu (v. 1: ἀρχη του εὐαγγελιου Ἰησου) in unmittelbaren Bezug steht, herausgehoben, während bei Matthäus die gleiche Aussage des Täufers mitten in einer längern Rede steht, und hier enge verflochten mit deren innerem (zugleich allgemeinerem) Gedankennexus selber. Auch dies deutet sichtlich auf die Priorität der matthäischen Darstellung und deren Benutzung durch Marcus. — Dazu kommt noch, daß das κυψας bei Lukas 3, 16. Apostelg. 13, 25. und Johannes 1, 27. nicht steht, also vermuthlich auch, wenigstens in dieser Verbindung, vom Täufer nicht gesprochen war. Nun gehört zwar die Beifügung solcher Umstände zur eigenthümlichen Schreibweise des Marcus, aber doch mag auch oft ein besonderer Beweggrund hiebei gewaltet haben, und wofern durch Annahme eines solchen bestimmten ein erläuterndes Licht auf die betreffende Stelle fällt, hat solche Annahme gewiß hohe Wahrscheinlichkeit für sich, mag wenigstens das Gewicht der übrigen Gründe bestärken. Nach einem subjectiven Gefühle, das aber vielleicht noch Mancher, darauf aufmerksam gemacht, mit mir theilen wird, scheint mir nemlich an gegenwärtiger Stelle Marcus zur Hersetzung dieses κυψας eben um der Vervollständigung des Matthäus willen veranlaßt worden zu sein, gleichsam als hätte Marcus bei Lösung der Angabe des Matthäus den Gedanken, oder besser: die Empfindung gehabt: (Nein!) nicht nur so sprach Johannes sich aus; nicht nur des nach ihm Kom-

immerhin, daß doch dieser letztere Ausdruck, so zu sagen, als der classische, stereotype, in der christlichen Kirche sich geltend machte, aber eben wohl dazumal noch nicht so bestimmt, als Matthäus sein Evangelium schrieb.

menden Schuhe wie ein Diener zu tragen, hielt sich Johannes für unwürdig, sondern selbst auch nur zur Erde gebückt, hingeworfen vor ihm (κυψας mehr als γονυπετων) die Schuhriemen ihm als niedrigster Sclave zu lösen. — Darum dann auch die Voraussetzung des Verbums λυσαι mit diesem Particip, während in Johannes 1, 27. und Apostelg. 13, 25 [1]). λυσαι am Ende steht; es ist solche Construction dem Affecte ganz eigen.

V. 9. (Matth. 3, 13.)

Da Matthäus schon in der Jugendgeschichte Jesu angegeben, daß derselbe bis zum öffentlichen Auftreten sich zu „Nazareth" in „Galiläa" (Matth. 2, 22. 23.) aufhielt, so genügt es ihm jetzt anzugeben, daß nun, nach des Johannes Auftreten, Jesus aus „Galiläa" an den Jordan kam, wobei der Evangelist wohl voraussetzen konnte, daß der Leser sich noch erinnern möge, Jesus habe in Galiäa zu Nazareth gewohnt. Marcus aber, der die Jugendgeschichte Jesu in sein Evangelium nicht aufgenommen, hat auch noch Nichts von „Nazareth" erwähnt, und da er doch diesen Heimathsort Jesu angeben mußte, weil er ja später auch in den Fall kommt anzugeben, daß Jesu „Nazarener [2])" beigenannt wurde (Marc. 10, 47; 14, 67; 16, 6.), so fügt er nun bei der Gelegenheit, da Matthäus, den er vor sich hat, sagt: daß Jesus „aus Galiläa an den Jordan kam," dieser allgemeinen Angabe noch die bestimmtere bei: ἀπο Ναζαρετ της Γαλιλαιας [3]), zu welcher

---

[1]) In Lukas 3, 16. steht λυσαι ebenfalls voran (doch ohne κυψας) wegen seines Anschlusses an Marcus.

[2]) Sieh die ähnliche Verbindung einer allgemeinern (durch Abhängigkeit von Matthäus veranlaßten) und einer speciellern Zielbestimmung in diesem Cap. bei v. 32.

[3]) Ich kann nicht umhin, hier anzumerken, daß es vielleicht nicht ganz unmöglich ist, die Beziehung der Weissagung Matthäus 2, 23.: ὁτι Ναζωραιος κληθησεται, nicht sowohl auf Jesum, als vielmehr auf den Nährvater Jesu, Joseph geltend zu machen. Darauf scheint schon die grammatische Construction des ganzen Satzes hinzuweisen, in welchem Joseph das Subject ist, von Jesu aber v. 22. 23. gar keine Erwähnung geschieht. Aber überdies findet nun auch die so räthselhafte Stelle eine klare Auf-

bestimmtern Angabe hier ihm das Bedürfniß sich aufdringen mußte (ähnlich wie schon vorhin zu den Epitheta *χωρα* und *ποταμος* v. 5.) während Matthäus, hätte er den Marcus vor sich gehabt, wohl keinen besondern Grund gehabt hätte, das *Ναζαρετ*

---

hellung, wobei zugleich die hebräische Urschrift des Matthäus mit erwiesen wird. — I. Moses 49, 26 heißt nemlich der Segenswunsch Jacobs über Joseph nach der Vulg.: fiant (benedictiones patrum) in **capite Joseph et** (ו explicativum „quippe") **in vertice Nazaraei inter fratres suos**; welch' letztern Satztheil freilich die **LXX.** geben durch: *και επι κορυφης ὡν ἡγησατο ἀδελφων*, aber der hebräische Text (in der Vulg. wörtlich genau gegeben) wirklich ausdrückt durch: וּלְקָדְקֹד נְזִיר אֶחָיו. Eben dieser Segenswunsch wird Moses 33, 16. von Moses wiederholt, daher Matthäus im Plural sagen kann: *το ῥηθεν δια των προφητων*. Wenn man nun bedenkt, daß Jacob und Moses den Juden auch als Propheten galten, daß נְזִיר zwar nicht Eins ist mit נֵצֶר, von welchem Wort (mit Hieronymus) der Name der Stadt „Nazareth" als abgeleitet angenommen wird, allein daß diese Ableitung keineswegs unbezweifelbar, und zudem auch die gewöhnliche Erklärung dieses Citats auf das Wort נְזִיר sich zu stützen für gut findet, ferners, daß ז und צ wohl fast gleichen Laut hatten (die **LXX.** geben Richt. 15, 3. u. a. O. *Ναζιρ*, nicht *Νασιρ*) und die Schriftzeichen י und ו häufige Verwechslung (die **LXX.** und auch Matthäus 15, 9. lasen wohl bei Isaias 29, 13.: וְתֹהוּ statt וַתְּהִי) erfuhren oder gar vielleicht ursprünglich Eins waren, weßhalb also so gut נזור wie נזיר gelesen werden konnte, welch' ersteres dem syrischen Ausdruck für „Nazarethaner" נזורי oder נצורי ganz nahe kam: so mag wohl die Herbeiziehung obiger Stellen (also nach dem Hebräischen) als Weissagung auf Joseph den Nährvater Christi, von Seite des Matthäus nicht mehr befremden. Es fand nemlich Matthäus in dem Umstand, daß dieser Joseph ein „Bewohner von Nazareth," ein נצורי wurde, ein wunderbares Eintreffen jener dem ägyptischen Joseph von seinem Vater Jacob und von Moses beigelegten Benennung נזיר Das *κληθησεται* ist also nicht so zu urgiren, als ob Joseph diesen Beinamen müßte geführt haben, sondern zu erklären: wie der ägyptische Joseph in jenen alttestamentlichen Aussprüchen „Nasiräer" (Nazarener) genannt ist, so läßt sich nun diese Benennung auch, als damals prophetisch gegeben, dem Joseph als Bewohner von Nazareth passend beilegen. (Noch einige Erläuterungen mehr in der vollständigen Ausgabe.)

zu unterdrücken, denn wenn es auch bei Matthäus hier nicht absolut nöthig mehr ist, so wäre doch auch die wiederholte Setzung nicht auffallend gewesen. Daher wieder letztere Annahme die weit unwahrscheinlichere.

1. Anmerkung. Die übrigen, jedenfalls unbedeutenden Differenzen dieser Stelle bei Matthäus und Marcus werden in §. III. Erörterung finden. Sieh' auch alsgleich im Folgenden.

2. Anmerkung. Schon oben zu v. 4. des Marcus in Hinsicht der matthäischen Angabe (3, 1.) ἐν τῃ ἐρημῳ της Ἰουδαιας, welch' letztere Bestimmung von uns als veranlaßt durch die Oertlichkeit, die in beiden letztern v. v. des 2. Cap. bei Matthäus vorkommt, nachgewiesen worden, oder auch schon zu: ἐν δε ταις ἡμεραις ἐκειναις ebendaselbst, als einer mit den vorausgegangenen Ereignissen pragmatisch verknüpfenden Angabe, — hätte auf etwas Wichtiges aufmerksam gemacht werden können, aber ich habe es verschoben zu thun, weil hier ein noch deutlicherer Erweis vorliegt. Da nemlich auch Matthäus, hätte er nicht in der Jugendgeschichte Jesu dessen Vaterstadt „Nazareth" schon erwähnt, wohl wie Marcus hier (Matth. 3, 13.) hätte diese Erwähnung thun müssen, so liegt hierin, daß Matthäus nur: ἀπο της Γαλιλαιας setzt, (und eben auch ähnlich in beiden zuvor erwähnten Umständen), auch ein starker Erweis, daß die so oft angestrittenen beiden ersten Matthäus-Capp. echt und vom selben Verfasser, wie das dritte Cap., seien.

V. 9. 13. (Matth. 3, 13; 4, 1.)

Es macht sich in diesem gleichen v. 9. des 1. Cap. bei Marcus noch ein Verhältniß Beider zu einander bemerkbar, welches v. 13. ähnlich wiederkehrt; ein Verhältniß, das ebenfalls auf eine Abhängigkeit des Marcus von Matthäus in Betreff der Darstellung hinführt. Matthäus nemlich führt hier die Handlung, die geschah, zuerst in der Absicht des Handelnden oder vom Standpuncte des zu Erfüllenden uns vor und dann erst folgt das Factum, objectiv, historisch dargelegt. Τοτε παραγινεται ὁ Ἰησους.. προς τον Ἰωαννην, του βαπτισθηναι ὑπ' αὐτου: dieß An-

gabe der Absicht; dann folgt die Erzählung, wie Johannes ihn hindern wollte, aber durch Jesu Berufung auf höhere Pflicht bewogen, die Handlung doch vollführte, v. 15. 16.: Τοτε ἀφιησιν αὐτον· Και βαπτισθεις ὁ Ἰησους κτλ. -- Marcus nun, der oft ausführlichere Erzählungen des Matthäus abkürzt, zieht hier die (so zu sagen) doppelte Angabe desselben Factums in Eine zusammen, indem er blos das Factum in seiner Objectivität hinstellt: ἠλθεν Ἰησους .. και ἐβαπτισθη ὑπο του Ἰωαννου. Aehnlich findet sich Matthäus 4, 1.: Τοτε ὁ Ἰησους ἀνηχθη εἰς την ἐρημον .. πειρασθηναι ὑπο του διαβολου, dann folgt v. 2.: Και .. ἐπεινασε. v. 3.: Και προςελθων ὁ πειραζων κτλ., woran dann die Erzählung der dreifachen Versuchung Jesu sich reihet. Marcus dagegen sagt einfach 12. und 13.: Και .. το πνευμα αὐτον ἐκβαλλει εἰς την ἐρημον. Και ἠν ἐν τῃ ἐρημῳ ... πειραζομενος ὑπο του σατανα, mit welchen Worten er, wie oben durch και ἐβαπτισθη als wahrer „Abbreviator" des Matthäus (jedoch nicht durchgängig!) das Ganze der Versuchungsgeschichte abthut. Gewiß kein geringes Indicium der Abhängigkeit des Marcus von Matthäus!

V. 10. (Matth. 3, 16.) — Sieh oben v. 7. und 8. Anmerkung 1. und unten v. 16—20. Anmerkung 2.

V. 13. (Matth. 4, 11).

Και οἱ ἀγγελοι διηκονουν αὐτῳ. Dieser Satz gehört ganz augenscheinlich zur Versuchungsgeschichte, die Matthäus erzählt, so zwar, daß man nothwendig zuerst mit derselben sich bekannt gemacht haben muß, um die wahre Bedeutung der Worte und des Factums selber in diesem Satztheil des v. 13. bei Marcus verstehen zu können.

In Hinsicht auf die Bedeutung des Factums an sich, daß Jesu in der Wüste der Dienst von Engeln zu Theil ward, so gilt nemlich, daß diese Auszeichnung nicht ohne Anlaß, ohne Grund eines Verdienstes geschah. Dies Verdienst erwarb sich Jesus [1]) nach der matthäischen Darstellung besonders

---

[1]) Man bedenke, daß die menschliche Natur in Christo hier vorzüglich in Rücksicht kommt, in sofern ja Christus hier handelt an unserer Stelle,

dadurch: daß er (um des Gehorsams willen gegen Gott und aus Liebe zu uns Menschen) einer so großen, vierzig Tage ausdauernden Enthaltsamkeit von aller leiblichen Nahrung unter fortwährendem Gebete sich unterwarf, und am Ende dann noch die lockendsten Anreizungen Satans zu gottversuchender [1]) Befriedigung seines Hungers zur Selbsterhebung vor den Menschen durch Erweis der Wundermacht und (was eben das eigentliche Ziel aller Versuchung war) zur Dienstbarkeit gegen Satan, welche ihm direct in der dritten Anforderung von Satan unter Verheißung des Besitzes aller Güter und Herrlichkeiten der Welt zugemuthet ward, mit unerschütterlicher Treue gegen Gott und bewährtester Demuth ausschlug, und dadurch aufs glorreichste den Geist der Unterwelt im Namen der ganzen zu erlösenden Menschheit besiegte. Das war die große Gegenthat für den Sündenfall der ersten Aeltern im Paradiese; wie dieser Himmel und Erde feindlich auseinander schied, so mußte also jene beide wieder einigen und die hergestellte Einheit des himmlischen und irdischen Gottesreiches (letzteres nur erst noch in Jesu selber real), auch factisch besiegeln. Darum eben das Kommen der Engel zu Jesu in der Wüste, die Auszeichnung Jesu, daß die Engel,

als der Repräsentant der Menschheit. Diese Repräsentation ist eben auch der bedeutungsvollste Moment der Taufe Jesu durch Johannes. Hier stellte sich Jesus zum ersten Male selber und solenn vor Gott dar, als der, der unsere Sünden auf sich genommen (daher Matth. 3, 15! In der Beschneidung Jesu war diese gleiche Repräsentation auch schon ausgedrückt, aber noch nicht (eigentlich) in Selbstthat, sondern mehr passiv (weil als Kind), daher nur von typischer Bedeutung); und ebenfalls durch die Stimme vom Himmel war die Repräsentation des Gottmenschen feierlich von Gott acceptirt worden. So beginnt denn eben von nun, von der Taufe an die wahre Genugthuung Jesu für uns in äußern, eigenen verdienstvollen Thaten, unter denen der moralische Sieg über die Versuchung zur Sünde die erste sein mußte.

[1]) Eben weil Jesus als Mensch versucht ward, hätte Gott durch ihn versucht werden können, wäre er überhaupt der Sünde zugänglich gewesen.

die Geister des Lichtreiches, denen er in treuem Kampf gegen Satan sich zum Genossen gemacht, (als ewiger Gottessohn ohnehin ihr Fürst und Haupt), sich ihm zum Dienste, zur Gesellschaft anschloßen, ja auf wunderbare Weise ihm auch leibliche Erquickung brachten. — Bei Marcus zeigt sich nun Nichts von solch' objectiver Begründung des Factums, indem er, blos bemerkend, daß Jesus in der Wüste von Satan versucht worden sei: πειραζομενος πο του σατανα, aber Nichts von dem mächtigen, wiederholten Andrang der Versuchung und der Festigkeit Jesu hingegen berichtend, nicht einmal erwähnt, daß Jesus den sieghaftesten Triumph über die Versuchung sich errungen, sondern, daß dies so geschehen sei, den Leser von selbst entnehmen läßt. Ja, es bringt Marcus den Dienst der Engel gerade aus dem Zusammenhange mit der Versuchungsgeschichte heraus, indem er dazwischen noch der Erwähnung werth findet, daß „Jesus unter den Thieren der Wildniß weilte [1]."

In Hinsicht dann auf die sprachliche Bedeutung der Worte, so konnte vorerst der Leser des Marcus aus dem Imper-

---

[1]) Was wohl Marcus mit diesem Zusatz hervorheben wolle, ist den Exegeten noch dunkel. Jedenfalls liegt es auch in seiner Absicht, die gänzliche Lostrennung Jesu von der menschlichen Gesellschaft, vielleicht auch, wie Fritzsche meint, die Unmöglichkeit, anders woher als durch den Engel gespeist zu werden, anzudeuten; wahrscheinlicher noch will er, wie oben v. 8. einen frappanten Contrast zwischen den „wilden Thieren" und „Engeln" zur Hervorhebung von Jesu Erniederung und Hoheit zugleich darbieten. Am wahrscheinlichsten ist es mir jedoch, daß Marcus bei dieser Versuchungsgeschichte sich ihres antitypischen Charakters zur ersten Versuchung im Paradiese bewußt ist, und nun auf die in Jesu realisirte Herstellung der ursprünglichen, harmonischen Beziehungen des Menschen nach Oben (den Engeln), und nach Unten zur Natur (repräsentirt durch die Thiere, vergl. I. Mos. 2, 19.) hinweisen will. Daher: ἠν μετα των θηριων, „und er weilte im Frieden mit den wilden Thieren der Wüste." — Schon Paulus faßt ja Christum als den zweiten Adam auf, Marcus aber war ja einige Zeit des Paulus Gefährte. Sollte also ähnliche Idee an ihm befremden? Sieh auch zu v. 14. Anmerkung §. II. v. 1. Anmerkung.

fecte διηκονουν [1]) leicht die Meinung schöpfen (abgesehen nemlich von der Relation des Matthäus), als ob die Engel während des ganzen vierzigtägigen Aufenthaltes Jesu in der Wüste ihm Gesellschaft und Dienste geleistet hätten. Daß dies Factum nur das Schluß-Ereigniß der Versuchungsgeschichte ist, nur das glorreiche Resultat der besiegten Versuchungen darstellt: das erhellt ja aus Marcus nicht im geringsten, ist aber bei Matthäus durchaus offenbar, um so mehr, als im historischen Zusammenhang dieses Factums mit dem Vorausgegangenen, besonders der ersten Versuchung der Ausdruck, διηκονουν bei Matthäus eigentlich den Sinn von „Bedienung mit Speisen" bietet. — Dies ist nun eben das Zweite, was in Hinsicht auf die sprachliche Auslegung diese Stelle bietet zum Erweise einer Abhängigkeit des Marcus von Matthäus. Das διηκονουν hat bei Matthäus den speciellen Sinn: „Sie bedienten ihn mit Speise," was aus dem vorhergehenden επειναςε und der Aufforderung Satans am Jesum, sich selbst „Brod" aus „Steinen" zu schaffen, klar hervorgeht, sowie auch übrigens dieser Sinn von διακονουν allen Evangelisten geläufig ist; vergl. nur Matthäus 8, 15; Marcus 1, 31; Lukas 4, 39; Johannes 12, 2. Bei Marcus ist nun allerdings auch dieser Sinn mit διηκονουν zu verbinden; aber er hat gar keine Andeutung davon gegeben, nicht einmal ja vorher angegeben, daß Jesus fastete, daß er hungerte. Deshalb verliert jenes Verbum bei Marcus (wenn er allein für sich berücksichtigt wird) ganz den speciellen Sinn, den es bei Matthäus offenbart, und kann nur in der allgemeinen Bedeutung von „Dienen," „zu Dienste sein," vom Leser

---

[1]) Freilich scheint von diesem Verbum das Imperfectum vorwiegend im Gebrauche gewesen zu sein, denn der Aorist kommt in den Evangelium einzig an der Stelle Matthäus 20, 28. Marcus 10, 45. vor, wo offenbar der Gleichklang diese Form veranlaßte: ουκ ηλθε διακονηθηναι, αλλα διακονησαι. Aber deßwegen kann doch immerhin das Imperf. hier zu falscher Deutung veranlassen. — Gelegentlich bemerke ich noch, daß auch die angeführte Stelle ihre griechische Fassung sichtlich dem Marcus verdankt; vergl. oben zur Stelle 1, 7. die 1. Anmerkung (αναβαινων — καταβαινον.)

aufgefaßt werden, was doch eben nicht der objectiven Thatsache (wenigstens genau) entspräche. Ich glaube, es könne nicht leicht stärkere Indicien für irgend eine schriftstellerische Abhängigkeit geben, als wie sie dieser einzige Vers enthält; Indicien, die durchaus zur Annahme nöthigen, daß Marcus eben eine ihm bekannte, die ihm in Matthäus vorliegende Versuchungsgeschichte Jesu mit beliebter Participial-Construction: πειραζομενος ὑπο του σατανα in Kürze abfertigen wollte [1]) und dann dem Matthäus folgend, doch am Schlusse noch den herrlichen wunderbaren Ausgang der überwundenen Versuchung mit der Angabe (die auch bei Matthäus) και οἱ ἀγγελοι διηκονουν αὐτῳ anzuführen für gut fand.

V. 14. (Matth. 3, 12. 17.)

Des Marcus Angabe: ἠλθεν εἰς Γαλιλαιαν κηρυσσων ist (grammatisch) ungenau, sie heißt ja: „predigend (auf dem Hinwege) kehrte er nach Galiläa zurück," was doch nicht gesagt werden will; denn auch bei Marcus ist für sicher anzunehmen, daß Jesus, in Galiläa angekommen, erst seine öffentliche Lehrthätigkeit begann [2]). Aber man sieht es diesem v. des Marcus bei einer Vergleichung mit der matthäischen Darstellung gleich an, daß Marcus eben den Matthäus abbreviren will, und so verbindet er nun durch gegenwärtige Participal-Construction halt ganz einfach die v. 12. und 17. des 3. Cap. von Matthäus mit Uebergehung des Zwischenliegenden, und sichtlich mit Anschluß an die hebräische Participal-Construction in Matthäus 3, 17.

---

[1]) Warum will Marcus diese Begebenheit nur in solcher Kürze andeuten? — Weil er zur eigentlichen ἀρχη του εὐαγγελιου, zu Jesu öffentlichem Lehren und Wirken hineilt: das ist die einzige Antwort, die ich geben kann. Marcus selber wüßte vielleicht mehr zu antworten.

[2]) De Wette weist auf die ähnliche Construction von πειραζομενος in Lukas 4, 2. hin. Allein hier ist diese Construction aus Marcus 1, 13. in Combination mit Matthäus 4, 1. entstanden, also ebenfalls, wie wir das κηρυσσων bei Marcus erklären werden, aus Abhängigkeit. Lukas 1, 9. (de Wette ebenfalls) gehört gar nicht hieher. Bei Marcus hingegen vrgl. 1, 40.: ἐρχεται ... γονυπετων (worüber aber im §. III. Aufschluß).

Matthäus.	Marcus.
V. 12. Ἀκουσας δε, ὁτι Ἰωαννης παρεδοθη,	Μετα δε το παραδοθηναι τον Ἰωαννην
ἀνεχωρησεν εἰς την Γαλιλαιαν.	ἠλθεν ὁ Ἰησους εἰς την Γαλιλαιαν,
V. 13. Και καταλιπων την Ναζαρετ, ἐλθων κατῳκησεν εἰς Καπερναουμ...,	
V. 14. 15. 16. ἱνα πληρωθη το ῥηθεν κτλ.	
V. 17. Ἀπο τοτε ἠρξατο ὁ Ἰησουσ κηρυσσειν (וַיְהִי קוֹרֵא יֵשׁוּעַ מֵאָז και ἠν κηρυσσων...)	κηρυσσων το εὐαγγελιον της βασιλειας του θεου
και λεγειν· Μετανοειτε!	και λεγων· ὁτι πεπληρωται ὁ καιρος
ἠγγικε γαρ ἡ βασιλεια των οὐρανων.	και ἠγγικεν ἡ βασιλεια του θεου· μετανοειτε κτλ.

Anmerkung. Ueber die Differenz zwischen: ἀκουσας δε ὁτι (Matth.) und Μετα δε το (Marc.) steht in §. III. eine Erläuterung. — Das ἀναχωρειν des Matthäus zeigt dem ἠλθεν des Marcus gegenüber auf genauere Reflexion (Matth. 3, 13.; Marc. 1, 9.); daher wohl Correctur, die der griechische Uebersetzer vornahm. Wie hätte Marcus nicht auch ἀνεχωρησε sagen wollen, statt des unbestimmtern ἠλθεν, wäre je es ihm im Matthäus schon vorgelegen? Uebrigens hat ἀνεχωρησεν bei Matthäus zugleich den Sinn von „sich zurückziehen" und hängt insofern enge mit ἀκουσας δε zusammen. Πεπληρωται ὁ καιρος ist ganz paulinisch, wie auch die Bezeichnung ἡ βασιλεια του θεου diejenige ist, die sich in des Apostel Paulus Briefen am häufigsten findet.

V. 16—20. (Matth. 4, 18—22.)

Die Berufung der ersten vier Apostel am galiläischen See, ist von Matthäus und Marcus mit solch' wörtlicher Uebereinstimmung gegeben, daß Benützung einer schriftlichen Vorlage, an die sich Beide hielten, hier wohl sicher anzunehmen ist. Daß aber die matthäische Darstellung der marcinischen vorausging, diese jedoch früher ist als der griechische Text des Matthäus, daß also dem Marcus die matthäische Darstellung in hebräischer

Sprache vorlag, dafür zeugen in diesen vier Versen folgende Momente.

Was vor Allem für die Priorität der Matthäus Darstellung (abgesehen von der speciellen Sprache) spricht, das ist der Pleonasmus, der sich in Matthäus 4, 18. und dann nochmals v. 21. findet. Dort heißt es: ειδε δυο αδελφους, Σιμωνα ... και Ἀνδρεαν τον αδελφον αὐτου; hier ειδεν ἀλλους δυο αδελφους, Ἰακωβον ... και Ἰωαννην τον αδελφον αὐτου. An beiden Stellen unterdrückt nun Marcus diesen Pleonasmus, indem er der erstern Stelle parallel (1, 16.) einfach sagt: ειδε Σιμωνα και Ἀνδρεαν τον αδελφον του Σιμωνος, wobei „Simon" wiederholt steht (wenigstens nach der gegründetern Lesart), um gleichsam das Bruderverhältniß des Andreas zu Simon als eine Auszeichnung des Erstern hervorzuheben; dann eben so v. 19. ειδεν Ἰακωβον ... και Ἰωαννην τον αδελφον αὐτου. Wie viel natürlicher wird wenigstens da nicht vermuthet, daß eben Marcus den Matthäus vor sich hatte und stylistisch verbesserte, als: daß Matthäus der an sich schon vollklaren Angabe des Marcus noch einen leeren Pleonasmus zuzufügen sich bewogen fand?

1. Anmerkung. Dagegen aber spricht die Differenz Beider in: Περιπατων δε und Και παραγων (sicher die echte L.A.!) wieder für die Priorität des marcinischen Textes vor dem griechischen des Matthäus, ebenso das ἀμφιβληστρον ἀμφιβαλλειν. Darüber in §. II.

Doch nehme ich meinen eben ausgesprochenen Vorwurf wegen leeren Pleonasmus bei Matthäus auch wieder zurück. Nemlich, wenn Matthäus als der frühere und originelle Darsteller dieses Factums angesehen wird, dann wird auch seine Fassung begreiflich, und wenn gleich immer ein Pleonasmus dasteht, so ist er doch nicht ohne besondern Grund. Dem Originalerzähler lag nemlich gleich anfangs im Sinne: Jesus sah zwei Brüder, Simon und Andreas, und wieder zwei Brüder Jacobus und Johannes. Er mochte nun aber denken, daß der Leser sie falsch zusammenverbinden könnte, als ob Simon und Andreas (nicht unter sich, sondern) Brüder seien zu Jacob und Johan-

nes, was um so leichter zu vermuthen war, als wirklich Matthäus 13, 55. ein Simon und Jacobus als Brüder und Beide als Brüder Jesu [1]) vorkommen. Nun also, wie Matthäus 4, 18. 21. die Angabe steht, ist keine Irrung mehr möglich: es ist somit erstere Angabe aus der lebendigen Originalität der Darstellung entflossen, die Beifügung aber, die dem je Zweitgenannten gegeben wird, daß er des Erstgenannten Bruder sei, ist mehr Frucht der Reflexion. Gerade nun, daß Marcus sich an letztere Angabe allein hält, erweist um so mehr seinen abhängigen Standpunct. — Zudem mochte bei Matthäus wohl auch das hebräische Sprachidiom zur Vorangabe: „zwei Brüder" „zwei andere Brüder" beigetragen haben; denn ohne selbe konnte im hebräischen Texte der Leser das Possessivum auch auf Jesum beziehen, der Subject des Satzes ist: רָאָה אֶת־שִׁמְעוֹן וְאֶת־אַנְדְּרֵאָס אָחִיו d. i. Jesus sah den Simon und seinen (Simons oder Jesu?) Bruder Andreas. Dieser Doppeldeutigkeit ward aber durch Voraussetzung von שְׁנֵי אַחִים vorgebeugt. Im griechischen Text bei Anwendung von

---

[1]) Das heißt: Geschwisterkinder. Jedenfalls in fernerem Verwandtschaftsgrade hätte die Bezeichnung als „Brüder" „Schwestern" nicht mehr stattgefunden. Stiefgeschwister Jesu sind sie auch nicht, etwa von Joseph in früherer Ehe erzeugt, denn sie werden nie zu ihm, sondern zu Maria, der Mutter Jesu, in nächste Verbindung gebracht, daher wohl mit dem heiligen Hieronymus anzunehmen, daß Jacob, Judas, Simon und Joseph Söhne der leiblichen Schwester von Jesu Mutter, die wie diese auch Maria (Joh. 19, 25.) hieß, waren. De Wette findet es freilich befremdend, daß zwei Schwestern gleich hießen; aber eine Angabe, welche die gottselige Katharina Emmerich macht, löst die Schwierigkeit vollkommen; nach deren Zeugniß ist nemlich die mit Alphäus verheirathete Maria zwanzig Jahre älter, als die Mutter Jesu; folglich war sie wohl auch schon verheiratet und außer Hause, als die selige Jungfrau zur Welt kam, die daher wohl wieder „Maria" genannt werden konnte. Ich vermuthe auch, daß Maria mit ihrem Sohne Jesu nach des heiligen Joseph's Tod sich zu ihrer Schwester begeben, und so beide einige Jahre mit des Alphäus-Familie in Einem Hause wohnten. Daher die Zusammenstellung beider Familien in Matthäus 13, 55. 56.

αὐτου findet die Doppeldeutigkeit nicht mehr statt, daher in selbem eben nun der Pleonasmus mehr hervorsticht.

2. *Anmerkung*. Schon oben v. 10. bei Marcus kam übrigens auch die Vermeidung eines Pleonasmus vor, der sich in Matthäus 3, 16. findet. Da heißt es nemlich: εἶδε (ὁ Ἰησ.) το πνευμα του θεου *καταβαινον* ὡσει περιστεραν και *ερχομενον* [1]) *ἐπ' αὐτον*. Dieß ist insofern pleonastisch gesprochen, als des Marcus *vereinfachte* Angabe vollkommen genügt: και (εἶδε) το πνευμα ὡς περίστεραν *καταβαινον* *ἐπ' αὐτον*. (Ferneres über diese Stelle in §. II. und III.) *Guerike* rechnet es mit Unrecht zu den Eigenthümlichkeiten des Marcus, daß er oft sinnverwandte Ausdrücke zusammenstelle. Dieß gilt nicht einmal ohne Einschränkung von Stellen, wie 4, 39; 8, 15. 17; 14. 6., ungeachtet hier überall *Imperativformeln* oder *affectionsvolle Ausrüfe* enthalten sind, wo solche Verbindungen der Lebendigkeit der Empfindung angemessen sind, im Uebrigen wird sich gar kein Beispiel finden lassen, außer in *Parallelen mit Matthäus*, also um der *Abhängigkeit* willen. Ueber Marcus 1, 42. worauf sich Guerike ebenfalls beruft, werden wir eine vollkommen befriedigende Lösung geben.

Ein nicht unwichtiges Moment zur Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses beider Evangelien liegt ferner im matthäischen Zusatze zu Σιμωνα, nemlich: τον λεγομενον Πετρον. Bei Matthäus ist nemlich dieser *Zuname* Simons auf kein *bestimmtes Factum* zurückgeführt, nicht einmal angegeben, daß er ihm *von Jesu* gegeben worden [1]). So ist es denn also ganz natürlich, daß Matthäus gleich bei der *ersten Vorführung* dieses Apo-

---

[1]) Hier 4, 18. und 10, 2. steht nun: ὁ λεγομενος Πετρος allgemein; in 16, 18. ist nur eine *Bekräftigung* des *schon gegebenen* (oder vielmehr nach Matthäus blos: *geführten*) Zunamen ausgesprochen. Aus dem Umstand jedoch, daß Matthäus die Urheberschaft dieses Namens nicht auf Jesum zurückgeführt, folgt nur, daß er bei seiner Darstellung nicht besondere Obacht hierauf nahm, nicht aber, daß er etwa Nichts darum wußte.

stets mit seinem eigentlichen Namen auch den Zunamen angibt; er hat ja keinen Beweggrund, mit der Angabe noch zuzuwarten [1]). Anders bei Marcus; er läßt ausdrücklich Jesum selber diesen Zunamen „Petrus" dem Simon ertheilen und knüpft diese Ertheilung an das bestimmte Factum seiner Ernennung zum Apostel [2]) (3, 14.). So schickte es sich nun eben dem Marcus nicht, schon jetzt 1, 16. (parallel mit Matth. 4, 18). dieser Zubenennung vorauszugreifen; daher zeigt sich bei Marcus eine geflissentliche Verschiebung des Beinamens „Petrus" bis 3, 16. vergl. Matth. 1, 16. (Matth. 4, 18.) 1, 29. (Matth. 8, 14.); 1, 36. aber von 3, 16. an nennt auch Marcus und zwar ausschließlich (mit Ausnahme von 14, 37. in Jesu Mund, wo, wie auch bei den andern Evangelisten gewöhnlich der Name „Simon" beibehalten ist), den Simon nur mehr „Petrus;" vergl. Matthäus 5, 37; 8, 29. 32; 9, 1. 5; 11, 21; 13, 3. u. s. f. — Dieser Umstand spricht gewiß kräftigst für die Priorität des Matthäus-Evangelium und (durch die übrige genaue Harmonie erwiesen) für die Rücksicht des Marcus auf dasselbe.

---

[1]) Vielmehr noch einen Bewegungsgrund zur Angabe beider Namen gleich mitsammen auch in Folgendem: Da es in Palästina und schon zu Jerusalem, wo Matthäus schrieb, viele Simone gab, auch mehrere unter den ersten Christen (Simon von Cyrene, der spätere Bischof von Jerusalem, Simon), ja selbst schon unter den Aposteln und Jüngern Jesu, so war von Seite des Matthäus einer Verwechslung vorzubeugen oder doch einer Unbestimmtheit. Marcus dagegen hatte Aehnliches nicht zu fürchten.

[2]) Marcus zieht zwei verschiedene Facta, die Ernennung Petri zum Apostel (3, 16.), seine allererste Berufung zur Jüngerschaft Jesu (Joh. 1, 43.) in eine Relation zusammen. Aber diese Zusammenziehung ist blos eine subjective, in der Intention des Schriftstellers an sich. Objectiv ist im Evangelium kein Irrthum, weil 3, 16. keine Zeitangabe mit Ausschließung eines frühern Zeitpunctes steht. Uebrigens nimmt also Marcus specielle Obacht (mit 3, 16) auf ein Moment, das Matthäus unbeachtet ließ: was nicht nur auf seine spätere Evangelien-Abfassung hinweist, sondern auch auf ein größeres Interesse des Marcus für Petrus.

Noch eines merkwürdigen Umstandes will ich aber auch gleich hier Erwähnung thun, eines Umstandes, der hinwieder für die Abhängigkeit des matthäisch-griechischen Textes vom marcinischen, ja für hebräische Urschrift des erstern direct zeugt. — Jesus gab dem „Petrus" diese Beibenennung, wie an sich schon klar, und dann durch Johannes 1, 43. vollends bezeugt ist, nicht in griechischer Sprache, sondern im aramäischen Dialecte, nemlich: כֵּיפָא. Mit diesem aramäischen Namen, gräcisirt in: Κηφας, ward auch Petrus als Apostel nach Jesu Tod von den Juden-Christen wohl allgemein genannt; vergl. außer Johannes 1, 43. noch I. Cor. 1, 12; 3, 22; 15, 5; Gal. 2, 9. — Nun also vorerst schließe ich: wäre das Matthäus-Evangelium, das offenbar in Palästina, ja in Jerusalem selber und für Christen, die aus dem Judenthum bekehrt worden, abgefaßt ist — wäre es ursprünglich schon griechisch gewesen, so würde wohl die Benennung Κηφας in selbem so allgemein vorkommen, als nur der Name Πετρος, was um so sicherer anzunehmen ist, als sicher Petrus selber seinen Namen Κηφας erst damals übersetzt hat in's Griechische (als: Πετρος); da er sich zur apostolischen Mission in die außer-palästinischen Gegenden [1] (Antiochia?) begab (um welche Zeit auch vielleicht das Matthäus-Evangelium schon verfaßt war), — als er also wohl in Judäa selber nicht diesen, sondern jenen Namen fortführte. — Nehmen wir nun aber ein hebräisches (aramäisches) Matthäus-Evangelium an, so scheint mir wieder die beständige Uebersetzung von כֵּיפָא in Πετρος, statt in Κηφας, nur von einem solchen zuerst ausgegangen zu sein, der für Heiden-Christen seine evangelische

---

[1]) Dieß ist auch das ganze Räthsel, warum von der ersten großen Mission an, die Paulus in die römisch-griechischen Länder von Antiochia aus über Cypern unternahm (Apostelg. 13, 4.) dieser Name statt „Saulus" vorkömmt. Es romanisirte seinen Namen der Völkerapostel zum gleichen Zwecke, zu welchem der Apostelfürst den seinigen gräcisirte: um durch barbarischen Namen nicht schon zum vorhinein Anstoß zu geben.

Darstellung schrieb, also von *Marcus*, der *dort* schrieb, wo Petrus *nur* mit *diesem Namen* (wenn auch den Lesern historisch der andere bekannt war) *genannt*, und unter *diesem* als Apostelfürst und specieller Oberhirt verehrt wurde: zu *Rom*. Der griechische Uebersetzer *adoptirte* dann seinerseits diese in *Marcus* ihm beständig dargebotene Benennung und zwar ebenfalls nun *durchgängig*, auch ohne Parallele in Marcus. (Hierin erkenne ich einen Wink dafür, daß die *griechische Uebersetzung* des Matthäus wohl nicht in Jerusalem oder in Palästina überhaupt geschah, wohl aber im Oriente (aus andern Gründen), vielleicht also zu *Antiochia*).

3. *Anmerkung.* Ueber die Einschiebung des γενεσθαι v. 17. im marcinischen Texte sieh' §. II. zu v. 16.—20.

Ein wichtiges Indicium für die reflectirende Rücksicht, welche Marcus auf Matthäus nimmt, finde ich endlich besonders im Verhältniß von Marcus 1, 18. 19. zu Matthäus 4, 21. 22., welche Stellen ich hier vorführe (Differenzen durch Weglassung sind durch Striche angegeben):

Matthäus.	Marcus.
Και προβας ἐκειθεν εἰδεν ἀλλους δυο ἀδελφους,	Και προβας (ἐκειθεν) ὀλιγον εἰδεν
Ἰακωβον τον του Ζεβεδαιου και Ἰωαννην τον	Ἰακωβον τον του Ζεβεδαιου και Ἰωαννην τον
ἀδελφον αὐτου — ἐν τῳ πλοιῳ *μετα Ζεβεδαιου του πατρος αὐτων*[1]), καταρτιζοντας τα	ἀδελφον αὐτου, και *αὐτους* ἐν τῳ πλοιῳ — — καταρτιζοντας τα
δικτυα *αὐτων*· και ἐκαλεσεν αὐτους.	δικτυα —· και ἐκαλεσεν αὐτους.
Οἱ δε εὐθεως ἀφεντες „το πλοιον“ και „τον πατερα αὐτων[2]),“ — ἠκολουθησαν αὐτῳ.	Και — ἀφεντες „τον πατερα αὐτων Ζεβεδαιον“ ἐν „*τῳ πλοιῳ*“ *μετα των μισθωτων*, ἀπηλθον ὀπισω αὐτου.

Ich finde hier vorerst auch wieder den Umstand, daß Matthäus *zweimal* angibt, daß der *Vater Zebedäus bei diesem Brüderpaar*, seinen Söhnen, *sich befand* [1) und 2)], also wieder eine Art Pleonasmus, den *Marcus* vermeidet, indem er diese Angabe nur *Einmal* macht und zwar gerade da, wo der

Nachdruck darauf liegt, und es zum Affecte der Bewunderung über der Brüder That mithilft, nemlich in dem Satze: „Und sie ließen ihren Vater in dem Schiffe zurück.“ Eben auch um das Großartige dieser That hervorzuheben, fügt er bei: μετα των μισθωτων. Freilich de Wette findet hier das Gegentheil: „Der Vater hat also doch noch Knechte, bedarf folglich der Söhne nicht so sehr!“ Wie elend! Was Marcus andeuten will, ist das, daß Jacob und Johannes die einzigen Söhne des greisen Zebedäus waren, (er scheint bald gestorben zu sein, da Salome, die Mutter dieser Söhne, sich später begleitend an Jesum anschloß (Matth. 27, 55. Marc. 15, 47)! Daß also kein anderer Bruder derselben etwa noch dem Vater zur Stütze verblieb, sondern nur Lohnknechte! — Und gerade auch wieder um der Erregung willen von Affect, von Bewunderung, gibt Marcus hier das וַיֵּלְכוּ אַחֲרָיו des Matthäus, das er zuvor mit: ἠκολουθησαν αὐτω übersetzt hatte, mit: ἀπηλθον ὀπισω αὐτου = Sie gingen weg [1]) vom eigenen leiblichen Vater, Jesu nachfolgend. — Alles dies zeigt gewiß deutlich den Standpunct der Reflexion, die, an eine vorliegende Darstellung sich anschließend, Einzelnes hervorhebt. Auch das και αὐτους vor καταρτιζοντας deutet auf Reflexion (in Hinsicht des v. 16. vom andern Brüderpaar gesagten ἀμφιβαλλοντας); eben so geht aus Reflexion und einer feinen Auffassung des Schicklichen hervor, daß Marcus nicht mit Matthäus sagt: sie verließen „das Schiff“ und (coordinirend!) „den Vater,“ sondern diesen hervorhebt: Und sie ließen „ihren Vater“ im Schiffe zurück und gingen weg, Jesu nach. Ja selbst die Weglassung von αὐτων (welches Matth. zu δικτυα setzt v. 21. und auch Marc. oben v. 17. bei den Netzen des Simon und Andreas gesetzt hatte),

---

[1]) Also nicht etwa aus einem Streben nach Abwechslung des Ausdruckes ist diese Setzung von ἀπηλθον ὀπισω αὐτου herzuleiten; ein solches Streben kennt Marcus nicht. Ἀκολουθειν ist aber der griechischere Ausdruck, während das ἀπελθειν ὀπισω τινος ein Hebraismus; daher der griechische Matthäus jenes beibehält, (letztern Ausdruck hat er nur in angeführten Reden).

ist in ähnlicher Weise absichtlich und begründet: weil ja diese Netze, da der Vater Zebedäus noch lebte und er eigentlich das Gewerbe trieb, nicht den Söhnen als Eigenthum zugeschrieben werden konnten, (bei Matth. steht der Vater auch zugleich angegeben, daher αὐτῶν auf den „Vater mit den Söhnen" gehend). — Wie hätte nun Matthäus nach Marcus schreiben und Nichts von dem Allem, was in der marcinischen Darstellung so treffend ist, merken können! — Nur der nach Marcus schreibende Uebersetzer des Matthäus ist entschuldigt, wenn er Nichts nach Marcus verändert oder aus Marcus aufgenommen, was ihm sein hebräisches Original nicht darbot, er übte eben darin nur die Pflicht eines treuen Uebersetzers.

(Fortsetzung folgt.)

Düret.

2.

Die Juden in Rom

unmittelbar vor und nach Christi Geburt.

Motto:

Ich komme, alle Völker und Zungen zu versammeln, sie werden kommen und meine Herrlichkeit schauen. Und ich will ein Abzeichen an ihnen setzen, und aus ihnen Gerettete senden zu den Völkern am Meere, nach Afrika und Lydien, zu denen, die den Bogen spannen, nach Italien und Griechenland, zu den Inseln der Ferne, zu denen, die von mir nicht gehört und meine Herrlichkeit verkünden, und alle eure Brüder herbringen aus allen Völkern zum Geschenke für den Herrn. Jesaias.

Dem Leser, welcher die Geschichte der Juden nach biblischen Quellen kennt und die Stellung dieses Volkes zum ganzen Menschengeschlecht in seiner Tiefe erfaßt hat, mag auch eine zumeist nach classischen Quellen bearbeitete Darstellung des Lebens und Treibens der Juden in Rom, ungefähr 100 Jahre vor und 100 Jahre nach Christi Ge-

burt, als ein nicht unwichtiger Beitrag zu Aufklärungen auf theologischem Gebiete von Interesse sein.

Vor den Griechen kannte schon Pythagoras die Schriften der Juden; Hermippus nemlich erzählt, von den Sitten und Lehren der Juden und Thracier, unter welchen letzteren man wahrscheinlich die Kabiren zu verstehen hat, sei Manches in die Lebensweise der Pythagoräer, welche zur Zeit des Tarquinius Superbus blühten, übergegangen. Theophrastus 300 Jahre v. Chr. kennt den Eid der Juden, Corban genannt. Herodot gedenkt im zweiten Buche seiner Geschichte der Beschneidung der Juden. Der Dichter Chörilus erzählt, daß Juden unter Xerxes gegen die Griechen bei Platäa und Salamis fochten. „Seinem Heere folgte ein wunderbar Geschlecht von Menschen; Phönicien's nicht verstandene Sprache redete ihr Mund, in Jerusalem's Bergen wohnen sie an einem weiten See." So beiläufig lauten die Worte des Dichters. Der weite See kann kein anderer sein, als der Lacus Asphaltites. — Justinus Martyr behauptet, Plato habe die Schriften Mosis gekannt, die er aber aus Furcht vor dem Schirlingtrank nicht nannte. Klearch, ein Schüler des Aristoteles, macht ebenfalls Erwähnung von den Juden. Hekatäus, der Abderit, schrieb ein ganzes Buch über sie, er erzählt, daß die Juden mit Alexander gegen die Perser zogen und daß, als Alexander den Tempel des Belus zu Babylon durch seine Soldaten wieder herstellen ließ, die jüdischen Soldaten allein weder durch Schläge noch durch andere Nachtheile vermocht werden konnten, bei der Erbauung eines Tempels, der nicht dem Jehova geweiht war, Hand anzulegen. Nach der Erbauung Alexandriens zogen viele Juden als Ansiedler in diese Stadt; unter den Uebersiedlern befand sich auch Ezechias, ein Hoherpriester. Alexander scheint ihnen geneigt gewesen zu sein; denn er räumte ihnen in Alexandrien gleiche Rechte mit den Macedoniern und den übrigen Griechen ein. Unter den Nachfolgern Alexanders in Asien dienen sie fortwährend als Krieger. Auch erzählt Hekatäus, daß Alexander zu ihrem Lande Judäa noch Samaria hinzuschlug, ohne daß sie für selbes einen Tribut zu entrichten hätten. Ptolomäus Lagi gab ihnen Cyrene und andere Plätze in Lybien zur Ansiedlung. Unter den folgenden Königen Aegyptens

zeichneten sich die Juden Onias und Dositheus als oberste Feldherren aus. Alexander, sagt Josephus Flavius gegen Apion, hat uns in Alexandrien eingeführt, die Ptolemäer haben unsere Rechte bestätigt, die Römer sie noch vermehrt. König Antiochus von Syrien wählte sich aus den Juden seine Leibgarde.

Nachdem der Koloß, das große Reich Alexanders in viele kleine Königreiche sich zersplittert hatte, mögen wohl auch viele Juden ihren verschiedenen Führern in verschiedene Reiche in Asien, Afrika und Europa gefolgt sein. Sie ließen sich wahrscheinlich nach vollendeter Kriegszeit in jenen Ländern nieder, wo sie sich eben befanden, oder sie wurden bei den steten Kriegen, die unter den Nachfolgern Alexanders gegenseitig ausbrachen, zu Kriegsgefangenen gemacht, und als Sclaven wieder in andere Länder verkauft, wo sie aber wegen ihrer hartnäckigen Anhänglichkeit an die Gebräuche ihrer Religion und wegen ihrer Sabbatsfeier unwillkommene Diener sein mochten, und eben deshalb gerne von ihren Herren freigegeben wurden, in welcher Freiheit dann die Juden durch Handel und Gewerbe verschiedener Art sich ihren Unterhalt suchten. Nach dieser Ansicht läßt sich wohl erklären, wie die Juden nach und nach in Kleinasien und in Griechenland und später, als die Römer in Griechenland und Asien als Sieger auftraten, in Italien und Rom sich einfanden. Juden mag es in Rom schon vor Sulla gegeben haben und der gelehrte Hug geht zu sicher, wenn er annimmt, erst mit Pompejus circa 61 Jahre v. Chr. seien die Juden nach Rom gekommen. Freilich läßt sich mit historischer Bestimmtheit der Zeitpunct nicht angeben, wann und bei welcher Gelegenheit die Juden den Römern näher kamen. Um das Jahr 200 herum, traten die Römer zuerst in Macedonien auf, in welchem Reiche wahrscheinlich schon Juden waren; im Jahre 130 wurden sie Herren eines Theils von Vorderasien, mehrere Decennien später beginnt der Einfluß der Römer in Syrien; ungefähr um das Jahr 90 v. Chr. brechen die fürchterlichen, hartnäckig geführten Kämpfe mit Mithridates aus. Im Verlaufe dieser Kriege mögen sich wohl aus den verschiedensten Regionen der Welt Judensclaven in Rom eingefunden haben; entlassen, freigegeben oder selbst sich loskaufend, fanden sie sich durch das Me-

dium ihrer Religion bald zusammen und bildeten so in Rom eine eigene Gattung Bevölkerung, die in sich concentrirt, weil von den übrigen Völkern verachtet, lebte und sich gegenseitigen Schutz und Hilfe angedeihen ließ. Auch ist nicht unwahrscheinlich, daß aus dem weltberühmten Alexandrien, welches bedeutenden Handel trieb und in welcher Stadt die Juden nicht die mindesten an der Anzahl waren, sich auch freie Juden nach und nach in Rom des Handels wegen niederließen und Geschäfte betrieben. Sie bewohnten das vierzehnte Stadtviertel Roms, genannt trans Tiberim. Cicero gedenkt ausführlich der Juden in seiner im Jahre 59 v. Chr. pro Flacco gehaltenen Rede; da sind sie schon zahlreich, mächtig, ja gefährlich. Man nehme an, Cicero habe nach seiner Weise stark im Rednertone gesprochen, gleichwohl hat die Stelle über die Juden aus der Rede pro Flacco für uns historischen Werth, sie ist auch der Zeit nach die erste, wo von einem Verweilen der Juden in Rom ausdrücklich und nicht in Kürze, sondern in erläuternden Umständen Erwähnung geschieht. Flaccus, ein Freund Cicero's bei Unterdrückung der catilinarischen Verschwörung, war Proprätor in Kleinasien vom Jahre 62—59 inclusive. Bei seiner Rückkehr im Jahre 59 v. Chr., in welchem Jahre gerade Cäsar Consul war, wurde er de repetundis belangt, und unter vielen Beschuldigungen wird ihm auch der Vorwurf gemacht, er habe den Juden in Kleinasien nicht erlaubt, nach hergebrachter Gewohnheit und religiöser Sitte, Geld in den Tempel nach Jerusalem zu schicken.

Wir wollen die betreffende Stelle dem Leser ganz vorlegen, damit er mit uns zugleich die Consequenzen daraus, über das Treiben der Juden in Rom, zu ziehen Gelegenheit habe. „Cap. 28. Es folgt nun die gehässige Beschwerde wegen des jüdischen Goldes; das ist nemlich der Grund, warum diese Sache nicht weit von den Stufen der Aurelischen Halle verhandelt wird. Wegen dieses Klagepunctes hast du Lälius diesen Ort und jenen Volkshaufen aufgesucht. Du weißt, wie zahlreich er ist, wie er zusammen hält, wie viel er in Volksversammlungen ausrichtet. Ich will mit gedämpfter Stimme reden, damit nur die Richter mich hören. Denn es fehlt nicht an Menschen, welche

Jene gegen mich, und gegen die Rechtschaffenen insgesammt aufreizen, welchen ich nicht noch Gelegenheit machen will, daß sie es um so leichter thun können. — Da jährlich für jüdische Rechnung aus Italien und aus allen Provinzen Gold nach Jerusalem ausgeführt zu werden pflegte, so verordnete Flaccus durch ein Edict, daß die Ausfuhr aus Kleinasien nicht erlaubt sein sollte. Wer, ihr Richter, sollte dies nicht mit Grund billigen? Gegen die Ausfuhr des Goldes hat sich der Senat nicht allein schon früher oftmals, sondern auch unter meinem Consulate (63 J. v. Chr.) sehr nachdrücklich erklärt. Jenem barbarischen Aberglauben (superstitioni) sich zu widersetzen, gebot das strenge Recht; die Judenhaufen, welche zuweilen in den Volksversammlungen toben, zum Besten des Staates nicht zu beachten, war ein Beweis von festen Grundsätzen. „Aber Cnejus Pompejus hat nach Jerusalem's Eroberung von jenem Heiligthume nichts berührt." Er hat, wie in vielem Andern, so besonders auch in diesem Stücke sehr klug gehandelt, daß er in einer so argwöhnischen und schmähsüchtigen Stadt den hämischen Tadlern keinen Vorwand lassen wollte; denn ich glaube, daß nicht die Religion der Juden, die noch dazu Feinde waren, sondern die Rücksicht auf seine Ehre den trefflichen Feldherrn zurückgehalten hat. Jeder Staat hat seine Religion, Lälius; Wir die unsrige. Als Jerusalem sich noch im alten Bestande befand, und die Juden im Frieden mit uns lebten; waren doch die Religionsbegriffe jenes Gottesdienstes im Widerspruche mit dem Glanze dieses Reiches, mit dem Ansehen unseres Namens, mit den Einrichtungen unserer Vorfahren: jetzt aber um so mehr, weil jenes Volk durch die Erhebung der Waffen seine Gesinnung gegen unser Reich offenbarte; wie werth es aber den unsterblichen Göttern sei, davon hat es einen Beweis dadurch aufgestellt, daß es besiegt, mit Steuerpacht belegt und in Dienstbarkeit gebracht worden ist."

Wir haben von der Stelle mehr angeführt, als zu unserm Behufe nothwendig gewesen wäre. Die Ansicht Cicero's über Religion und über moralische Wiedervergeltung mag aber doch nicht unnöthig dem Leser vorgelegt worden sein.

Wenn wir die auf unsere Abhandlung Bezug habenden Stellen prüfen, so ergeben sich Resultate, die auf das Leben und Treiben der Juden in Rom in dieser Zeit ein ziemlich helles Licht werfen. Fürs erste ersehen wir, daß der Kläger Lälius absichtlich diese Proceßverhandlung in die Nähe der aurelischen Halle verlegte. Diese befand sich nemlich trans Tiberim, wo, wie wir auch später sehen werden, Juden, Schwefelfädenverkäufer, Trödler, Kleinhändler, Hausirer ihren bleibenden Aufenthalt hatten. Lälius erwartete wahrscheinlich, daß die Menge der Juden, welche wegen der Nähe der Verhandlung in ihrem eigenen Viertel und weil es ihre Brüder in Asien betraf, sich zahlreich einfinden dürften, den Cicero und den Flaccus durch ihr Toben einschüchtern werde. Denn Cicero gesteht ganz offen, daß die Juden allerdings zu fürchten sind, eben weil sie zahlreich sind, zusammenhalten und in Volksversammlungen viel ausrichten. Hug, wie wir sagten, nimmt an, daß erst mit Pompejus Juden nach Rom kamen, das wäre im Jahre 61 v. Chr. Sollen nun die Juden in einem Zeitraume von zwei Jahren (vom J. 61, wo Pompejus seinen Triumpheinzug hielt, bis J. 59, wo Cicero den Flaccus vertheidigte) zu einer solchen Wichtigkeit gelangt zu sein, daß sie ein Mann, wie Cicero, zu fürchten hatte? Dann entsteht die Frage, kamen sie als kriegsgefangene Sclaven oder als Freie nach Rom? Das Letztere ließe sich durch Nichts begründen; denn warum hätten sie gerade im Jahre 61 erst als freie Bürger nach Rom kommen sollen? Warum nicht früher? Wozu brauchten sie da einen siegenden Pompejus? Wenn man aber annimmt, daß sie als kriegsgefangene Sclaven nach Rom kamen, was für ein sonderbarer Zufall müßte sie denn alle in dieser bedeutenden Menge, wie sie Cicero schildert, in dem kurzen Zeitraume von zwei Jahren freigemacht haben, so daß sie schon in diesem Processe mit einer fast zur Gewohnheit gewordenen Frechheit aufzutreten wagten? — Ferner darf man mit Zuversicht annehmen, daß das Ausfuhrverbot des Goldes, welches vom Senate erging, die Juden betraf. Cicero war im Jahre 63 Consul, unter ihm erging ein solches Verbot; vor ihm aber wurden auch ähnliche erlassen; folglich dürfen wir das Wohnen der Juden in Italien sicherlich nicht unter das Jahr 70, sondern weit darüber hinaus

datiren. Wie lange werden die Juden in Rom nicht gelebt haben, ohne überhaupt bemerkt zu werden? Wie viel Zeit wird nicht vergangen sein, bis man sie wohl bemerkte, aber für unschädlich hielt? In Cicero's Zeiten hielt man sie für gefährlich. Bis es so weit kommen konnte, mußten doch einige Decennien verfließen. — Was aber die Sendungen nach Jerusalem betrifft, da werden wir im Verlaufe noch ausführlicher zu sprechen Gelegenheit finden und sehen, daß sie dem Römer immer ein Stein des Anstoßes geblieben.

Auch mag nach einer wahrscheinlichen Berechnung die Anzahl der Juden eine bedeutende gewesen sein. In einer kleinen Stadt von einigen tausend Einwohnern mag ein Schwarm einwandernder Juden allerdings bald die Oberhand gewinnen, aber in einer Stadt, welche eine Bevölkerung von zwei bis drei Millionen Seelen hatte, wo die Bürger allein 300,000 an der Zahl betrugen, möchte es einem kleinen Häuflein Juden immerhin schwer, ja unmöglich geworden sein, sich bemerkbar zu machen, selbst auch dann noch, wenn es sich hierin Mühe hätte geben wollen, die Volksmenge von Rom durch ein auffallendes Benehmen von seinem Dasein in Kenntniß zu setzen. Auch redet Cicero nicht blos von Juden in Rom, sondern er gibt deutlich an, daß sie in ganz Italien und auch in den übrigen Provinzen des Reiches, das Ausfuhrverbot ausgenommen, ungekränkt und ungehindert verweilen durften.

Die Ansicht Cicero's von der jüdischen Religion mag für den Theologen einiges Interesse haben. Es war von Cicero, als Philosophen, viel weniger als Redner und patriotischen Römer in keiner Weise zu erwarten und daher nach dem damaligen Zeitgeiste in Rom auch nicht zu fordern, daß er von den Juden und ihrer großen Weltaufgabe, die nur sie zu lösen hatten, die richtige Ansicht habe. Aber in einer andern Beziehung verdienen Cicero's Worte ihre Würdigung, sie künden fast prophetisch die in kurzer Zeit ausbrechenden Juden- und Christenverfolgungen an. Der sich überall isolirende Cultus der Juden tritt dem Paganismus gegenüber feindlich auf; an ein Amalgamiren beider Culte des heidnischen und jüdischen war nicht zu denken. Eben der Monotheismus der jüdischen Religion sollte gerade durch seine Starrheit den Polytheismus in seinen

Grundfesten erschüttern und so der liebenden Religion Christi den Weg bei den Heiden anbahnen.

Fassen wir das gewonnene Resultat, wie es sich aus der bisherigen Betrachtung über Cicero's Stelle ohne Zwang von selbst ergab, in kurzen Worten zusammen, so sehen wir, daß in Rom und auch im übrigen Italien lange vor des Pompejus Triumpheinzug, 61 Jahre v. Chr., ja sogar vielleicht vor Sulla noch um das Jahr 90 Juden sich eingefunden und da gewohnt haben müssen, und nicht als Sclaven, sondern als plebejische Bürger, weil die Freigelassenen gewöhnlich in diese Bürgerclasse eingereiht wurden.

Die Juden in Rom unter Cäsar.

Vom Jahre 59 bis zum Jahre 44, in welchem Cäsar ermordet wurde, mochten die Juden ungehindert in Rom ihre Geschäfte betrieben haben. Erwähnung von ihnen macht aber, wenigstens für diesen Zeitraum, kein Classiker. Im Jahre 44 aber, nach der Ermordung Cäsar's, machen sie sich den Römern auffallend bemerkbar. Suetonius nemlich erzählt uns im Leben des Julius Cäsar cap. 84, daß bei der großen öffentlichen Trauer um Cäsar die Fremden herumstehend um den Scheiterhaufen nach ihrer Sitte und Weise weinten und klagten, ganz besonders aber die Juden, welche ganze Nächte hindurch an der Trauerstelle verweilten. Welcher Veranlassung diese auffallende Anhänglichkeit an Cäsar zuzuschreiben sei, lassen die Classiker unerörtert, aber Josephus Flavius gibt uns hierüber genügenden Aufschluß. Appianus erzählt wohl, daß die Juden unter Pompejus gegen Cäsar fochten, später aber bei Alexandrien dem Cäsar ersprießliche Dienste leisteten. Das erste Verdienst um die Juden scheint sich Cäsar dadurch erworben zu haben, daß er bei seinem Einzuge in Rom im Jahre 49 v. Chr., nachdem er über den Rubikon gegangen war, den gefangenen Judenkönig Aristobul, den Pompejus im Triumphe aufführte, frei ließ. Freilich war dem Aristobul damit nicht gedient, denn er wurde bald darauf von den Pompejanern ermordet. Dieses ganze Ereigniß mag auch Veranlassung gewesen sein, warum später die Juden so bereitwillig sich dem Cäsar zuwandten. Als er gegen Scipio und Juba

zog, schickte Hyrkan Gesandte an ihn, um mit ihm ein Bündniß und Freundschaft zu schließen. Dies geschah im Jahre 47. Im Jahre 48 schon bestätigte Cäsar den Juden den Besitz des alexandrinischen Bürgerrechtes. Den Sidoniern aber schrieb er: „daß er den Hyrkan zum Ethnarchen von Judäa eingesetzt habe, er sei ihm nemlich im alexandrinischen Kriege zu Hilfe gekommen, und habe gegen Mithridates tapfer gefochten, er und seine Söhne seien daher Bundesgenossen und Freunde des römischen Volkes, er dürfte daher auch den römischen Soldaten kein Winterquartier geben, und es dürfte von ihm keine Kriegssteuer abgefordert werden. Den Gesandten der Juden sei es gestattet, bei den Spielen in Rom unter den Senatoren ihre Sitze einzunehmen, welches, wie wir aus Sueton wissen, eine ganz besondere Auszeichnung war, und die den deutschen Gesandten erst unter Claudius gewährt wurde. So oft es die Gesandten verlangten, sollen sie vom Dictator oder dem Magister equitum in den Senat eingeführt, und die Antwort müsse ihnen innerhalb zehn Tagen gegeben werden." — Unter den vielen Decreten, die Cäsar zu Gunsten der Juden erließ und aus denen wir nur die Hauptmomente heraushoben, zeichnet sich eins wegen seines Inhaltes aus und welches wir als einen besondern Beleg des Wohlwollens in seinem ganzen Umfange dem Leser vorlegen, auch scheint es das letzte zu sein, welches Cäsar zu Gunsten der Juden erließ. Es lautet in folgender Weise: „C. Julius Cäsar dem Magistrate der Einwohner von Poros. Auf Delos kamen Juden und auch andere Männer aus jüdischen Colonien zu mir und zeigten mir in Gegenwart eurer Gesandten eine Verordnung, in welcher ihr ihnen die Ausübung ihrer heiligen Gebräuche und Opfer verbietet. Es mißfällt mir sehr, daß solche Verordnungen gegen die Bundesgenossen und Freunde des römischen Volkes gegeben werden, und daß man ihnen verbiete in ihrer Art und Weise zu leben, und Geld für Festmahle und Opfer zusammenzugeben, da man nicht einmal in Rom ihnen solches zu thun verbietet. Denn C. Cäsar der Consul (sollte wahrscheinlich Luk. Jul. Cäsar heißen, welcher im Jahre 64 vor Ch. Consul war), welcher alle geheimen Gesellschaften in Rom verbot, hat den Juden allein nicht verboten, Geld zusam-

men zu geben und Festmahle zu halten. Und obgleich auch ich alle geheimen Gesellschaften untersagt habe, so habe ich doch diesen allein erlaubt, nach vaterländischer Sitte und nach ihren Gesetzen Zusammenkünfte zu halten. Daher ist es billig, daß auch ihr die Verordnung, die ihr gegen unsere Freunde und Bundesgenossen erlassen habt, aufhebt wegen ihres guten Benehmens und ihrer guten Gesinnung gegen uns."

Nach dem Tode Cäsars waren Antonius und Dolabella den Juden sehr gewogen; jener führte die Gesandten des Hyrkan im Senat ein, um das Freundschaftsbündniß zu erneuern, letzterer schrieb den Ephesiern, die Juden zum Kriegsdienste nicht zu verhalten, da sie am Sabbath weder Waffen tragen, noch eine Reise unternehmen dürfen, sie sollten von allen Belästigungen frei sein, welches Recht ihnen schon seine Vorgänger zugestanden haben.

Diese Begünstigungen waren bedeutend, und wir können uns des Verdachtes nicht erwehren, daß die klugen Juden von den habsüchtigen Römern manche Rechte sich mit Geld verkauften, z. B. das römische Bürgerrecht, so wie wir auch im Flavius lesen, daß Juden um Geld sogar römische Ritter wurden.

Nach der Schlacht bei Philippi im Jahre 42 benachrichtigt Antonius den Hyrkan von seinem Waffenglücke über Brutus und Cassius; auch macht er durch ein Schreiben an alle Städte Kleinasiens den Befehl bekannt, alle von Cassius gekauften jüdischen Sclaven freizugeben und das im Tempel Geraubte wieder zurückzuerstatten.

Wir führen diese Thatsachen nur deshalb an, weil wir zeigen wollen, daß die Juden in Rom gewiß nicht weniger begünstigt wurden, als jene in den Provinzen, wo sie in der Zerstreuung (ἐν διασπορᾷ) lebten, oder wie die Römer sagten, in ihren Colonien.

Der Dichter Horaz über die Juden.

Im Jahre 40 v. Chr. G. wurde Herodes, durch die Verwendung des Antonius bei dem Senate, von diesem als König von Judäa anerkannt. Um diese Zeit macht auch Horaz in seinen Gedichten Er-

wähnung von den Juden, woraus wir den Schluß ziehen, daß sich die Juden durch ihre Gebräuche und Sitten immer auffallender benommen haben mußten. Durch Cäsar und Antonius begünstigt, genossen sie nicht blos eine freie Religionsübung, sondern sie machten sogar, wie wir aus Horaz ersehen, Proselyten und gingen in ihrem Bekehrungseifer offen zu Werke. — Horaz hatte sich durch seine Satyren viele Feinde zugezogen; gegen diese vertheidigt er sich dadurch, daß er sagt, er mache diese Satyren weniger darum, um sich über Andere lustig zu machen, als um sich selbst vor den Fehlern Anderer zu warnen; falle ihm etwas ein, so bringe er es zu Papier. Glaubt man ihm aber nicht, so werde er solche Ungläubige mit Hilfe der übrigen Schaar der Dichter zwingen, ihnen beizutreten, so daß sie am Ende selbst Dichter werden müssen. Satyre 1. Buch, 4. v. 142. — „Willst du mir da nicht Nachsicht schenken, so soll das große Heer von Versemachern mir zu Hilfe kommen — denn unser sind gar viele! — und wir werden, wie die Juden, dich schon zwingen, unserm Heere beizutreten."

Horaz mag wohl im Ausdrucke etwas zu weit gehen, wenn er sagt, er werde sie, wie die Juden es zu thun pflegen, zwingen ihrem Heere beizutreten. — Wer den sittlichen Zustand des damaligen Roms in's Auge faßt, dem wird es nicht schwierig sein, einzusehen, daß von den Römern viele freiwillig zur jüdischen Religion übertreten mochten. Das Sittenverderbniß war schon zu groß, die Unmoralität des heidnischen Cultus trat in ihrer Blöße zu sehr hervor, als daß nicht manche stillere, sinnende Menschen, die nach etwas Besserem, als nach der bloßen Befriedigung der Sinnlichkeit, die nach Nahrung für Gemüth und Geist lechzten, nicht gerne, ohne von den Juden moralisch gezwungen zu werden, sich diesen zugewandt hätten. Hatte die jüdische Religion auch manches Anstößige für den stolzen Römer, so war doch ihr Glaube an einen einzigen Gott und ihr strenges Disciplinargesetz, vielleicht auch die in den heiligen Büchern gegebene Verheißung eines großen Messias, eines Welterlösers für ernsthaft denkende, strenge Römer Lockung genug, sich als Proselyten dem Judenthume ganz zu weihen. Daß aber die Juden keinen, der sich ihrem Glau-

ben zuwandte, werden zurückgestoßen haben, läßt sich leicht begreifen. Den Drang nach einer bessern Religion und die Ueberzeugung, daß es die jüdische sei, finden wir dadurch nur noch mehr bestätigt, daß die Römer dieselbe gerade von einer Nation annahmen, die unter allen Völkern der Erde am meisten verachtet war. Wie groß aber das Sittenverderbniß in Rom war, davon mögen uns zwei Stellen aus verschiedenen Zeiten, nemlich vor und nach dem Zeitraume, über welchen wir jetzt sprechen, ein anschauliches Bild geben. Schon Sallustius schildert uns die Sitten der Römer in folgender Weise: „Ueppigkeit, Verschwendung, Habsucht und Uebermuth über ihre Herrschaft üben die reichen Römer aus; man raubt und verpraßt; Scham und Keuschheit, göttliches und menschliches Gesetz werden mit Füßen getreten, Ehebruch, Hurerei und andere Frevel sind an der Tagesordnung; Männer sind Weiber und Weiber verkaufen öffentlich ihre Keuschheit und Schamhaftigkeit ꝛc."

Hundertsechzig Jahre später gibt uns der ehrwürdige Lehrer und Erzieher Quintilian ein treues Bild des sittlichen Zustandes seiner Zeit in folgenden scharfen Umrissen: „Wenn wir doch nicht selbst die Sitten unserer Jugend verderben möchten. Durch ein weichliches Leben entnerven wir die Kinder schon vor der ersten Geburt. Jene weichliche Erziehung, die wir Herzensgüte nennen, schwächt geistig und körperlich die Jugend. Welche Gelüste wird nicht der Herangewachsene haben, der schon als Säugling in Purpur gehüllt ist? Er kann noch nicht die einfachsten Worte sprechen, und schon weiß er Speisen mit Geschmack zu unterscheiden. Wir bilden eher den Gaumen der Kinder, als ihren Mund. In Sänften wachsen sie heran; berühren sie den Boden, so stehen die Diener nach allen Seiten herum, um sie zu halten. Wir freuen uns, wenn sie frech in ihren Reden sind; Worte, die man in den obscönsten Liedern nicht hört, nehmen wir mit holdem Lächeln und mit einem Kusse auf. — Nicht zu wundern, von uns haben sie es gelernt, von uns gehört. Sie sehen unsere Freundinnen, unsere Concubinen; schändliche Lieder ertönen bei den Gelagen; was man aus Scham nicht sagen darf, wird mit Augen gesehen. Zuerst wird Gewohnheit daraus, dann Natur. Die Unglücklichen lernen dieß, ehe sie wissen,

daß es unsittlich ist; weichlich und entnervt schon vom Hause aus, bringen sie diese Laster nicht aus der Schule, sondern in die Schule."

Ich habe absichtlich diese beiden Sittengemälde aus der Eingangs- und Ausgangszeit jenes Zeitraumes gewählt, über welchen ganz besonders hier gesprochen wird; das eine schildert die Sitten Rom's 60 Jahre vor, das andere 100 Jahre beiläufig nach Christi Geburt; der Zeitraum zwischen diesen Zeitpuncten trug die Merkmale beider Schilderungen auf eine den Menschenfreund erschreckende Weise an sich. Dazu kommt noch, daß die angeführten Stellen aus dem Munde echter Römer kommen, denen gewiß nur der patriotische Schmerz solche Klagetöne über die Versunkenheit ihrer Zeit auspressen konnte.

Die Folge dieser tiefen Unmoralität war die Sehnsucht und der Wunsch in eines jeden Edlen Brust nach einem Erlöser, nach einem Welterneuerer, nach einem goldenen Zeitalter. Daher auch das Anklammern der Römer an die absurdesten Religionsgebräuche, z. B. der Isis aus Egypten, der Cybele aus Phrygien. Voll waren überdies die sibyllinischen Blätter von Andeutungen, daß in dieser Zeit, nemlich einige Decennien vor Christus, die neue glückliche Zeit ihren Anfang nehmen werde. Am gelegensten kamen so den Römern die Juden mit dem verheißenen Messias. Daß um diese Zeit aber schon Römer und andere Heiden zur jüdischen Religion müssen übergetreten sein, ersehen wir aus Dio Cassius, wo er über diesen Zeitraum Folgendes spricht: 37. lib. „Sie haben einen später angenommenen Namen, das Land heißt nemlich Judäa, das Volk Juden. Woher sie diese Benennung haben, weiß ich nicht, sie erstreckt sich aber auch auf Ausländer, die nach denselben Satzungen leben. Auch unter den Römern gibt es von dieser Gattung Leute, welche obgleich oft unterdrückt, dennoch dergestalt sich angesammelt haben, daß sie die freie Ausübung ihrer Satzungen durchgesetzt haben. Sie unterscheiden sich von andern Menschen sowohl in ihrer ganzen Lebensordnung, als auch darin, daß sie keinen der andern Götter verehren und ausschließlich auf Einen alle ihre Anbetung beschränken. Ihren Gott halten sie für unaussprechlich und unsicht-

bar und übertreffen in eifrigem Gottesdienst alle übrigen Menschen. Das Nähere über ihren Gott, den Ursprung seiner Verehrung, ihre Furcht vor demselben ist von Vielen geschrieben, und gehört nicht in diese Geschichte."

Was aber die sehnsuchtsvolle Erwartung einer bessern Zeit, eines Friedensfürsten, eines Erlösers betrifft, so läßt sich diese in der vierten Ecloge Virgils durchaus nicht verkennen. Schon Lactantius und Constantinus Magnus in seiner Oratio ad Sanctorum coetum haben Virgils Gedicht auf die Geburt Christi gedeutet. Viele Erklärer folgten den obengenannten, nur seien sie über die Art und Weise, wie denn diese Prophezeiung nach Rom habe kommen können, in Verlegenheit gewesen; so spricht Heyne zu dieser Ecloge und meint auch, eine Erklärung in dieser Art sei frostig und unpassend. Heyne meint ferner, er könne den Gelehrten aus ihrer Verlegenheit helfen und ihnen aus Joseph Flavius andeuten, daß Herodes im Hause des Pollio Gastfreund war; Virgil, der im Hause des Pollio viel galt, könne Manches über den verheißenen Messias im Gespräche vernommen haben, auch könnte wohl noch Nicolaus Damascenus, der bei Augustus in Ansehen stand, Virgils Lehrmeister über jüdische Gebräuche und Ansichten gewesen sein. Was Heyne mehr ironisch zugibt, nehmen wir im Ernste, obgleich wir Heyne zurechtweisen und ihm Anachronismen nachweisen könnten. Wir wissen, daß in Rom die Juden freie Religionsübung genossen, ihre Synagogen standen Jedermann offen; auch der neugierige Römer fand sich ein und sah und hörte.

In den Synagogen wurde das Gesetz und die Propheten gelesen, wahrscheinlich nach der Septuaginta, welche auch die gebildeten Römer verstanden. Die Bücher der Juden waren schon bekannt, viele Juden selbst aber, wie Nicolaus Damascenus, hatten griechische Bildung. Virgil, von dem bekannt ist, daß er ein allseitig gebildeter Mann war, konnte auch die heiligen Bücher zur Hand bekommen und die Erwartung von einem bessern Zeitalter, von welcher Erwartung auch die Römer gerade in dieser Zeitepoche voll waren, im Propheten Isaias bestätigt gefunden haben. Wir glauben daher annehmen zu dürfen, daß die in Italien verbreiteten Juden zu dieser

Erwartung nicht wenig beigetragen haben mochten. Daß aber bei der Deutung dieser Ecloge für unsere Ansicht kein Zwang angewendet werden darf, wird dem Leser eine Zusammenstellung der betreffenden Stellen aus Virgil und Jesaias darthun. Wir wollen nicht behaupten, daß Virgil gewiß den Jesaias las oder kannte, aber auffallend ist das Zusammentreffen fast gleichlautender Stellen. Dazu kommt noch, daß die sibyllinischen Bücher im Jahre 80, also 10 Jahre vor Virgils Geburtsjahr, verbrannten. Der Senat ließ wohl im Jahre 73 v. Chr. tausend sibyllinische Verse, die sich im Munde des Volkes vorfanden, sammeln und aufbewahren. Aber gewiß hatten diese zufällig aufgerafften Verse nicht mehr den Werth der originellen, die verbrannt waren. Auch mochte Jesaias durch manche günstige Aeußerung über die Heiden diese für sich gewinnen. Daß Virgil als Römer sich in seiner Ecloge nur auf die sibyllinischen Blätter bezog, darf wohl Niemand Wunder nehmen, selbst im Falle, wenn er ganz gewiß aus anderen und fremden Quellen geschöpft hätte. Auffallend ist es aber für uns, daß Virgil prophetische und inhaltsschwere Sprüche für ein unbedeutendes Ereigniß, wie es in der Ecloge dasteht, ausbeutet. — Virgil's hervorragende Stellen sind folgende:

Ultima Cumaei venit jam carminis aetas:
Magnus ab integro seclorum nascitur ordo.
Jam redit et virgo; redeunt Saturnia regna.
Jam nova progenies coelo demittitur alto,
Ferrea primum
Desinet et toto surget gens aurea mundo,
Incipient magni procedere menses.
Si qua manent, sceleris vestigia nostri
Irrita perpetua solvent formidine terras,
Ipsae lacte domum referent distenta capellae
Ubera: nec magnos metuent armenta leones.
Occidet et serpens, et fallax herba veneni
Occidet Assyrium vulgo nascetur amomum.
Molli paullatim flavescet campus arista,
Et durae quercus sudabunt roscida mella.
Omnis feret omnia tellus.
Non rastros patietur humus, non vinea falcem.

Adspice, venturo laetentur ut omnia seclo
O mihi tam longae maneat pars ultima vitae.

Man vergleiche die Stellen aus Jesaias: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, seine Herrschaft wird sich mehren und des Friedens kein Ende sein; er wird nicht nach dem Augenschein richten, sondern mit Gerechtigkeit richten die Armen, er wird den Gottlosen tödten mit dem Hauche seiner Lippen, der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, des Rathes und der Stärke, der Wissenschaft und der Frömmigkeit Dann wohnet der Wolf bei dem Lamme, und der Pardel lagert sich zu dem Böckchen; Kalb, Löw und Schaf weiden zusammen und ein kleiner Knabe treibet sie. Das Kalb weidet mit dem Bären, ihre Jungen liegen ruhig beisammen und der Löwe frißt Stroh, wie ein Rind. Der Säugling spielt mit Lust am Loche der Otter und in die Höhle des Basilisken steckt der kaum Entwöhnte seine Hand. Es schadet nichts und tödtet nichts, denn die Erde ist voll Erkenntniß des Herrn, wie Gewässer den Meeresgrund decken. Sie werden weiden an den Wegen, sie werden weder Hunger noch Durst leiden, und Hitze und Sonne wird sie nicht treffen, denn ihr Erbarmen führt sie und tränket sie an den Wasserquellen. Lobsinget ihr Himmel und frohlocke die Erde, ertönet ihr Berge von Lob."

Wir wollen über das Gegebene und Zusammengestellte kein bestimmtes Urtheil fällen, hierin ist der Weg etwas schlüpfrig; aber dem Leser mag es doch als etwas Beachtungswerthes vorgelegt sein. — Wir wollen nun zu Horaz, den wir auf einige Zeit verließen, wieder zurückkehren.

Daß man die Gebräuche, Sitten und Lehren der Juden in Rom genugsam kannte, entnehmen wir auch aus zwei andern Stellen in den Satyren des Horaz. Der Dichter redet in der 9. Satyre des ersten Buches, welche ungefähr im Jahre 37 v. Chr. geschrieben wurde, von einem ihm lästigen Dichter. Sie treffen sich auf dem Wege und Horaz möchte seiner um alles in der Welt gerne los werden. Da begegnet ihnen Fuscus Aristius, ein intimer Freund zu Horaz; diesem winkt er, er möge ihn erlösen; der aber thut, als

merkte er es nicht. Nun erzählt Horaz weiter. „Mir lief die Galle über. — Du wolltest ja mit mir, wie du sagtest, Etwas allein reden, sprach ich? — Und er: Ich erinnere mich wohl, nur will ich es zu einer schicklicheren Zeit sagen. Heute ist der dreißigste Sabbat; willst du denn den beschnittenen Juden schimpflich begegnen? — Darüber mache ich mir kein Bedenken, antworte ich. — Aber ich, versetzte er, ich bin kein so starker Geist, ich gehöre mit zum großen Haufen.“ Fuscus verstellt sich und gebärdet sich, als ob er aus Achtung vor der jüdischen Satzung und als einer, der zum gläubigen Haufen gehöre, heute am dreißigsten Sabbath nicht reden dürfte. Man sieht, daß die Römer genau die Feste der Juden und die Disciplinargesetze für diese Feste kennen. Die Sabbathe werden bei den Juden vom Lauberhüttenfest angefangen gerechnet und an jedem der sogerechneten Sabbathe wird ein bestimmtes Stück aus den Büchern des Moses oder der Propheten vorgelesen; hiernach fällt der dreißigste Sabbath gerade vor das Wochenfest und dieser Sabbath ist ein Trauersabbath, der hier an der Stelle ist, da an diesem vor allen das Sprechen vermieden zu werden schien. — Außer dieser Stelle kommt wohl keine andere vor, aus welcher erhellte, daß die Juden an Festtagen auch Stillschweigen beobachteten. Vielleicht meint auch Fuscus, es sei ihm überhaupt nicht erlaubt an solchen Tagen weder in Wort noch That mit weltlichen Dingen sich abzugeben. Außer dem Sabbath kamen die Juden noch am zweiten und fünften Tage in der Woche zusammen, um der Vorlesung und Erklärung der heiligen Schriften beizuwohnen. Die Lesung bestand in einem der 53 Abschnitte der Bücher Moses und später in einer Stelle aus den Propheten. So wurde nach Lukas 4, 16. Jesus, als er in die Synagoge eingetreten war, das Buch Jesaias vorgelegt; und wie man dies in Nazareth that, so mag es auch in den Synagogen zu Rom der Fall gewesen sein. Ein Römer konnte die Gesetze der Juden und ihre Propheten leicht kennen lernen, er durfte sich nur an ihren Festtagen in der Synagoge einfinden und da zuhören. Daß die Römer die Synagogen besuchten, ersehen wir aus einer Stelle im Ovid. Neugierde, der Wunsch sich belehren und in fremde Re-

ligionsgebräuche einführen zu lassen, und vielleicht auch andere Ursachen mochten beigetragen haben, daß römische Frauenzimmer zur Sabbathfeier in der Synagoge sich häufig einfanden: die jungen Herrn Roms verwies daher Ovid unter andern auch zu dem Cultaque Judaeo septima sacra Deo, um die Schönheiten der Stadt zu sehen. — Viele Römer und Römerinnen lernten hiebei den Cultus der Juden schätzen, bekannten sich zu ihm und bekamen als Proselyten die Benennung σεβόμενοι," im Lateinischen „metuentes."

Horaz spricht noch an einer dritten Stelle von den Juden, bei Gelegenheit einer Reise mit Mecänas, welche Reise zum Zwecke hatte, den Antonius und Octavian mit einander zu versöhnen. Die Reise fällt ungefähr in das Jahr 37 v. Chr. Die Reiseabenteuer erzählt Horaz in humoristischer Weise und beendigt seine Erzählung mit folgender Stelle: „Darauf gab uns Gnatias Oertchen, im Zorn der Menschen erbaut, genug zu scherzen und zu lachen; denn daß der Weihrauch hier ohne Flamme auf dem heiligen Altar schmelze, wollte man uns weiß machen. — Das glaube der Jude Apella! — Ich nicht; ich habe gelernt, daß die Götter ein ruhiges Leben führen und daß sie nicht, wenn die Natur irgend Ungewöhnliches schafft, dieß mit finsterm Ernst von der Himmelsburg herabsenden."

Viele Erklärer wollen das Wunder zu Gnatia mit dem im dritten Buch der Könige c. 18. erzählten Wunder, an welches die Juden glauben, zusammenstellen, und so den Ausdruck: haec credat Judaeus Apella rechtfertigen. In jener Stelle heißt es nämlich: „Da fiel Feuer des Herrn herab und verzehrte das Brandopfer und das Holz und die Steine und den Staub und leckte das Wasser, das in dem Wassergange war." — Wir wollen und können über den Zusammenhang beider Stellen uns nicht in Vermuthungen einlassen; nur so viel ist aus dieser Stelle zu entnehmen, daß der Wunderglaube der Juden in Rom zum Sprichworte geworden sein mag. Da aber in Rom wahrscheinlich keine Wunder geschahen, so läßt sich nur annehmen, daß die öffentliche Lesung der heiligen Bücher die veranlassende Ursache zu diesem Sprichworte gewesen sei. Außerdem mögen auch durch Proselyten die heiligen Bücher

in den Häusern der Römer sich hie und da in verbotener und nicht verbotener Weise eingefunden haben. Ueber das Wort Apella gibt uns Bentlei Aufschluß, wo er sagt: „Inde illud Horatii: Credat Judaeus Apella, i. e. quivis Judaeus. Judaei habitabant trans Tiberim et multo maximam partem erant libertini, ut fatetur Philo in legatione ad Cajum. Apella autem libertinorum est nomen satis frequens in inscriptionibus. Cicero Epist. 25. lib. 7. Ne Apellae quidem liberto tuo dixeris. Itaquae credat Judaeus Apella, quasi dicas: Credat superstitiosus aliquis Judaeus Transtiberinus. Später zeigt Bentlei, wie Apella bei Athenäus Ἀπολλᾶς, von Ἀπολλόδωρος mochte entstanden sein; wie Kleopas von Kleopatros, Epaphras von Epaphroditos, Heras von Herodoros, Hermas von Hermodoros und so viele andere. Im 16. Capitel des Briefes an die Römer, wo Paulus so liebevoll und zart seine Grüße an die verschiedenen Gläubigen nachschickt, erwähnt er auch einen Apella in folgenden Worten: „Grüßt mir den Apella, der sich in Christo bewährt hat." — Auch ein Hermas wird in diesem Capitel genannt. – Die Satyre des Horaz und der Brief des Apostels Paulus sind der Zeit nach, wo sie geschrieben worden, beiläufig 80 Jahre von einander entfernt. — Obwohl unter den vielen Namen in diesem Capitel des paulinischen Briefes die meisten hebräischen und griechischen Ursprungs sind, so trifft man doch hie und da auch schon auf solche, die nur der römischen Sprache eigen sind. In anderer Hinsicht ist diese Bemerkung hier an ihrem Platze; nämlich um zu zeigen, daß in der jüdischen Gemeinde zu Rom, an welche Paulus schreibt, sich auch römische Proselyten vorfanden, die dann zum Christenthum übergingen.

Die Juden unter Augustus v. J. 27 v. Chr. — 14 nach Chr.

In dieser Zeit wird selten von ihnen in den Classikern Erwähnung gemacht. So viel ist aber als bestimmt anzunehmen, daß die Juden in Rom den gewohnten Schutz fortgenossen haben werden, da Augustus schon aus Pietät gegen Cäsar eine Art Pflicht hatte, den Freunden und viel Begünstigten Cäsars gewogen zu sein. Strabo,

welcher 40 Jahre nach Christi Geburt blühte, und welchen Josephus Flavius citirt, erzählt, daß kaum ein Ort im römischen Reiche sich fand, in welchem nicht Juden ansässig waren. Nicolaus Damascenus sagt in einer Rede, welche er für die Juden vor M. Agrippa hält, folgende Worte: „Das Glück, welches die Menschen durch euch Römer genießen, messen wir darnach, daß Alle in allen Provinzen ihren eigenen Gottesdienst haben und nach eigener Sitte leben können.“ Als sich die Juden in Cyrene und Asien bei August über die Griechen beschwerten, belobte dieser die Juden als treu und dankbar gegen das römische Volk. Sie sollten beim väterlichen Gesetz und herkömmlicher Sitte bleiben, am Sabbat nicht Bürgschaft leisten; wer ihnen heilige Bücher oder Gelder raube, soll für einen sacrilegus gelten; man soll ihnen auch nicht hinderlich sein, heiliges Geld nach Jerusalem zu senden.“ — Aus diesem läßt sich mit Recht ersehen, daß der Zustand der Juden in Rom ein blühender war, und ihre Andachtsübungen ohne Störung vorgenommen wurden, was auch die oben von uns angeführte Stelle aus Ovid beweiset; eben dieselbe Stelle ist aber auch ein Beleg von dem, was Nicolaus Damascenus sagt, daß im römischen Reiche jeder Cultus freie Religionsübung finde. Wir wollen sie dem Leser ganz vorlegen: „Gehe nicht vorbei beim Tempel des Adonis, bei dem am siebenten Tage gefeierten Heiligthum des jüdischen Syrers; vermeide nicht die memphitischen Tempel.“

Nach Sueton c. 76. gedenkt Augustus der Juden im Scherze in einem Briefe an Tiberius: „Nicht einmal ein Jude, mein Tiber, beobachtet am Sabbat so genau sein Fasten, als ich es heute beobachtet habe.“ Daß die Juden auch fasteten, entnehmen wir aus einer Stelle des Lukas, wo der Publicanus sagt: „Ich faste zweimal in der Woche.“ Hier muß man Sabbat, was im Griechischen steht, durch Woche übersetzen. Gewöhnlich, wie auch bei Flavius und Philo, bedeutet Sabbat den 7. Tag der Woche. Daß die Römer aber bei ihrer auffallenden Kenntniß jüdischer Sitten nicht immer eine richtige Vorstellung von den Gebräuchen und der Geschichte der Juden hatten, beweiset das 2. Capitel des 36. Buches aus Justinus. Trogus Pompejus, welcher unter Augustus lebte, schrieb

eine ausführliche Geschichte. Justinus machte aus ihr einen Auszug, den wir noch besitzen. Mit Bezugnahme auf unsere Stelle im Suetonius führen wir folgende Worte aus dem genannten Capitel an: Moses montem Synae occupat: quo septem dierum jejunio per deserta Arabiae, cum populo suo fatigatus, quum tandem venisset, septimum diem more gentis Sabbatum appellatum in omne aevum jejunio sacravit; quoniam illa dies famem illis erroremque finierat. — Eine andere Stelle, die über diesen Zeitraum einiges Licht wirft, steht am Schlusse des dritten Capitels: „Judaei, amicitia Romanorum petita, primi omnium ex Orientalibus libertatem receperunt, facile tunc Romanis de alieno largientibus.“ — Aus obiger Stelle läßt sich mit Wahrscheinlichkeit der Schluß ziehen, daß die Römer unter Augustus schon den Namen des Gesetzgebers der Juden kannten, zugleich aber auch, so wie aus dem ganzen Capitel, mit Sicherheit behaupten, daß die Römer in ihren Ansichten über die jüdische Geschichte bisweilen bedeutend irregeführt worden sind; denn nach Justinus und Tacitus hätten auch wir von den Juden nur ein Zerrbild.

Was nun aber, um auf unser Thema zurückzukommen, das Fasten betrifft, so erwähnt desselben unter vielem Anderen auch Tacitus, welcher sagt: Longam famem crebris adhuc jejuniis fatentur. — Ueberhaupt scheinen die Römer dergleichen Dinge sehr oberflächlich genommen zu haben und in's Detail des mosaischen Cultus nicht tief eingedrungen zu sein.

Philo erzählt ferner von Augustus, daß er aus seiner Privatcasse die Kosten bestreiten ließ, welche die Opfer im Tempel zu Jerusalem, die täglich gebracht werden mußten, erforderten. Die Opferthiere waren zwei Lämmer und ein Stier. Doch mag wohl mehr Politik und heidnische Toleranz, als eigentliche Verehrung für das Heiligthum zu Jerusalem die Ursache der Magnificenz im Spenden der Opferthiere gewesen sein. Für diese Ansicht liefert Sueton einige Belege aus seinem Leben cap. 93. „Peregrinarum ceremoniarum sicut veteres ac praeceptas, reverentissime coluit, ita ceteras contemtui habuit.“ Unter diese gehört die jüdische Religion, wie die Schlußworte dieses Capitels bezeugen: „Cajum nepo-

tem, quod Judaeam praetervehens apud Hierosolymam non supplicasset, collaudavit." — Andererseits aber zeigt ein solches Lob, daß es doch sonst von Seite der Römer Sitte gewesen sein mußte, im Tempel zu Jerusalem, wenn sie Gelegenheit hatten, Jehova ihre Ehrfucht zu bezeugen.

Versammlungen, welche wir Clubbs, die Griechen Hetärien nennen, hob Augustus auf, die alten und gesetzlichen ausgenommen. Suet. c. 32. Collegia, praeter antiqua et legitima, dissolvit. — Daß die jüdischen Zusammenkünfte keine neuen waren, entnehmen wir aus dem bisher Gesagten; daß sie aber auch als vom Gesetze gestattete galten, darüber belehrt uns Philo, welcher anführt, daß Augustus in seinen Edicten die Zusammenkünfte und Besprechungen der Juden deshalb gestatte, weil sie nicht Aufruhr zum Zwecke haben, sondern eine Schule der Mäßigkeit und Gerechtigkeit seien.

Aus den bisher in den Classikern und andern Schriftstellern, welche über Augustus sprechen, vorgefundenen Stellen ergibt sich somit das Resultat, daß die Juden in Rom immer noch festen Boden hatten und sich des Schutzes des Kaisers erfreuen konnten. Das Andenken an Cäsar war noch frisch im Gedächtnisse des Augustus, und Herodes erfreute sich fast der ununterbrochenen, und nur kurze Zeit entzogenen Gunst des Augustus. Doch bald zogen düstere Wolken herauf.

Die Juden unter Tiberius vom Jahre 14—37 n. Chr.

Herodes Agrippa I., Enkel des Herodes, wuchs in der Familie Tibers auf, und lebte in Rom als Freund des nachmaligen Kaisers Caligula. Da aber dem Tiber verrathen wurde, er habe zu Caligula gesagt, daß er Gott täglich bitte, er möge die Regierung dem würdigeren Caligula geben, so ließ ihn der Kaiser einkerkern. Tiber starb aber bald und Caligula befreite nicht nur seinen Freund aus dem Kerker, sondern gab ihm auch statt der im Kerker getragenen eisernen Kette eine goldene, so wie die Tetrarchie des Philippus und Lysanias.

Die fremden Culte fingen bei den großen Freiheiten sich nach

und nach unter Tiberius zu übernehmen an. Eine fromme keusche Römerin, Paulina mit Namen, welche die Isis verehrte, wurde von den Priestern der Göttin unter der Form heiliger Gebräuche im Tempel des Anubis, wo Paulina schlafen mußte, einem Wüstling Preis gegeben. Die vom Wüstling um Geld erkauften Priester der Isis wurden auf Befehl des Kaisers gekreuziget, der Tempel der ägyptischen Göttin zerstört, und die Statue der Isis in die Tiber geworfen. Dies geschah ungefähr im Jahre 19 nach Chr.

Um dasselbe Jahr traf auch die Juden ein harter Schlag. Ein Jude von schlechtem Lebenswandel hatte sich in Rom für einen Gesetzverständigen und Erklärer der heiligen Bücher ausgegeben. Er war noch mit drei andern seines Gelichters in enger Verbindung. Fulvia, eine vornehme Römerin, ließ sich von diesen Männern in der mosaischen Religion unterrichten und als Proselytin von ihnen bereden, Gold und Purpur, als Gabe für den Tempel zu Jerusalem, ihnen zur Uebersendung dahin zu übergeben, was sie auch bereitwillig that. Die vier Betrüger aber behielten die Gabe für sich und verwandten sie zu andern Zwecken. Saturnius, der Gemahl der Fulvia, ein vornehmer Römer, zeigte dieß dem Tiber an, welcher alle Juden aus Rom vertreiben ließ. So erzählt Flavius. Bezug hat auf dieses Ereigniß folgende Stelle des Sueton cap. 36. Tib. Externas caeremonias Aegyptios Judaicosque ritus compescuit: coactis, qui superstitione ea tenebantur, religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Diese Darstellung bezieht sich auf die ägyptischen Priester. Das Folgende auf die Juden. Judaeorum juventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris coeli distribuit, reliquos gentis ejusdem, vel similia sectantes, urbe submovit sub poena perpetuae servitutis, nisi obtemperassent. Flavius erzählt, daß 4000 junge Männer aus den Juden als Soldaten nach dem ungesunden Sardinien geschickt worden seien. Andere, welche sich dem Kriegsdienste entzogen, wurden mit den härtesten Strafen belegt. Auch Tacitus beschreibt dieses Ereigniß mit der ihm eigenen Präcision und Fülle. — Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis; factumque patrum consultum, ut quatuor millia libertini generis ea superstitione

infecta, queis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur coerendis illic latrociniis: et si ob gravitatem coeli interissent, vile damnum: ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent. Wenn 4000 kräftige Männer aus der jüdischen Bevölkerung Roms ausgehoben werden konnten, wobei anzunehmen, daß viele noch durch schnelle und heimliche Flucht oder durch Bestechung sich werden entzogen haben, so glauben wir nach einer Wahrscheinlichkeitsrechnung berechtigt zu sein, die gänzliche jüdische Bevölkerung Roms auf 30,000 bis 40,000 Seelen anschlagen zu dürfen. Auch läßt sich vermuthen, daß es unter den Juden viele römische Proselyten gegeben haben mochte, die als Römer diese Strafe wohl nicht treffen konnte, und welche obwohl insgeheim, ihre angenommenen jüdischen Religionsgebräuche im Stillen fortgeübt haben dürften.

Heben wir einzelne Momente aus unsern historischen Daten heraus, so ergeben sich einige für den Freund der Kirchengeschichte nicht uninteressante Resultate.

Aus dem Ereignisse mit der Proselytin Fulvia ersehen wir, daß der Uebertritt zur jüdischen Religion öffentlich ohne Hinderniß geschehen konnte, und daß selbst aus den höchsten Ständen Personen den Cultus einer verachteten Nation zu beobachten sich nicht scheuten. Nur sittliche Schlechtigkeit einiger Wenigen zog dieses Ungewitter über die Juden herauf. Auch sehen wir ferner, daß das Goldversenden nach Jerusalem in diesem Zeitraume nicht verboten war. Auch Tacitus erwähnt die Geldsendungen, freilich in seiner den Juden keineswegs günstigen Weise. Pessimus quisque spretis religionibus patriis tributa et stipes illuc gerebant. Auch die Proselyten, welche in den Augen des Tacitus schlechte Menschen waren, schickten Geld in den Tempel nach Jerusalem, welchen Gebrauch außer Cicero auch Philo und Josephus Flavius besprechen. Tacitus schildert noch weiter die Gebräuche der Juden in folgenden Worten: Circumcidere genitalia instituere, ut diversitate noscantur. Transgressi in morem eorum idem usurpant; nec quidquam prius imbuuntur, quam contemnere Deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere. Diese Stelle

ist für uns kein geringer Beleg, welche Macht die jüdische Religion über die römischen Proselyten ausübte, mit welcher Aufopferung sich diese der neuen Religion ergaben, wie sie angefeindet wurden und wie man heidnischer Seits Aergerniß an ihnen nahm. — Die Wahrheit des Monotheismus der Juden, die Verehrung des einzig wahren Gottes machten sich in stillen ruhigen Gemüthern ihrer Natur nach, dem blasirten nicht befriedigenden Paganismus gegenüber, mit bleibenden Nachdruck geltend. Judaei, so fährt Tacitus fort, mente sola unumque numem intelligunt; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum. Diese Stelle allein hätte den Tacitus gegen die übrigen auffallenden Sonderbarkeiten der Juden toleranter machen sollen; aber wir sehen, daß selbst edle Männer des Alterthums, blos aus Patriotismus, gegen die ewigen Wahrheiten blind waren und blieben. Tacitus hat überhaupt den Juden viel Unrecht gethan in seinen fehlerhaften, falschen Berichten über sie; unparteiisch ist er hier gewiß nicht, wenn er es auch sonst überall war. Haß gegen alles Fremde, dessen Eindringen Tacitus den Verfall Roms zuschrieb, mag den bitteren und auch ungerechten Schmähungen in der Charakteristik der Juden als Folie gedient haben.

Daß um diese Zeit nicht blos in Rom, sondern auch in andern Städten Römer zum Judaismus übertraten, beweisen einige Grabschriften, die man in später Zeit noch auffand. Eine solche Inschrift fand man bei Pola in Istrien: Aur. Soter. et Aur. Stephanus Aur. Soteriae Matri pientiss. Religioni Judaicae metuenti. Eine ähnliche bei Appianus Inscript: Religioni Judaicae Metuenti F. P. Aelius Priscianus et Aelia Chreste Vivi sibi posuerunt. . . . Ein Thyatirener hatte sich sogar seinen Begräbnißplatz bei einem Sabbathaus im Garten bedungen. Wir haben schon früher bemerkt, daß die Proselyten nach dem Griechischen σεβόμενοι nach dem Lateinischen metuentes genannt wurden, auch nannte man sie Juden, wie wir aus Dio Cassius entnehmen, welcher in der schon früher angeführten Stelle sagt: „Ich weiß nicht, woher sie die Benennung „Juden“ haben, sie erstreckt sich aber auch auf alle jene, welch[illegible] sie einer

Google

ganz verschiedenen Nation angehören, die jüdischen Gebräuche beobachten." Paulus fand allerorts auf seinen Reisen solche σεβομένους, welche auch die eifrigsten und selbst bessere Christen, als die übergetretenen Juden waren, weil nicht so kleinlich befangen und durchdrungen von dem todten Buchstaben des mosaischen Gesetzes.

Die Juden unter Cajus Caligula, vom Jahre 37—41 n. Chr.

Es ist wahrscheinlich, daß es den Juden unter Caligula besser erging, als unter Tiberius. Dio Cassius erzählt uns, daß Cajus die früher untersagten geschlossenen Gesellschaften wieder einführte; auch waren die Juden unter Claudius wieder zu einer überzähligen Menge so sehr angewachsen, daß sie gefährlich schienen; der Anfang zur Rückkehr mag wohl unter Caligula also schon geschehen sein. Denn kaum war Tiberius todt, so wollte Caligula noch an demselben Tage den eingekerkerten Agrippa freigeben, auf Zureden der Antonia verschob er doch noch einige Tage diese Freilassung, um nicht in gar so gehässiger, auffallender Weise gegen die Manen des Tiber aufzutreten. Daß aber Agrippa viel bei dem launenhaften, ja wahnsinnigen Kaiser vermochte, ersehen wir daraus, daß, als Caligula in alle Provinzen den Befehl ergehen ließ, man solle ihm Tempel errichten, und ihn als einen Gott verehren, und dasselbe auch von den Juden forderte, die sich deshalb schon zum Aufstand rüsteten, weil Petronius auf des Kaisers Befehl mit Gewalt seine Statue im Tempel aufstellen sollte, Agrippa doch erwirkte, daß der Befehl zurückgenommen wurde, ungeachtet die Juden aus Verzweiflung schon das Feld nicht mehr bestellten und in ihrer Schilderhebung schon sehr weit gegangen waren. Vor Caligula vertheidigte Philo die alexandrinischen Juden, doch wurde seine Vertheidigung nicht gehört, weil der Kaiser den alexandrinischen Griechen, mit denen jene im Zwiste lebten, mehr gewogen war. Es war natürlich, daß die alexandrinischen Juden unterlagen, denn sie wollten ihm keinen Tempel errichten und bei seinem Namen nicht schwören. Schön und erhaben sind Philo's Worte an die Juden, als sie von Cajus weggingen: „Jetzt steht es gut mit uns. Da Cajus auf uns zürnt, so ist Gott mit uns." — Bald darauf wurde der Kaiser ermordet.

Die Juden unter Claudius, vom Jahre 42—54 n. Chr.

Claudius schlichtete beim Beginne seiner Regierung den Streit in Alexandrien zu Gunsten der Juden, er gebietet, daß sie gleiche Rechte wie die Griechen haben, gerade so wie es nach den Edicten des Augustus verordnet wurde. — Auch ließ er auf Ansuchen des Herodes und Agrippa im ganzen römischen Reiche bekannt machen, „daß die Juden überall dieselben Rechte haben sollten, wie in Alexandrien, besonders hebt er ihre Treue gegen das römische Volk hervor; es sei billig, daß keine Stadt ihnen ihr Recht schmälern, daß ihnen erlaubt sei in vaterländischer Weise zu leben, und ihren religiösen Gebräuchen ungestört obzuliegen, nur sollten sie sich, nemlich die Juden, auch bescheiden benehmen und fremde Religionen nicht verachten. — Dieses Edict soll innerhalb dreißig Tagen in allen Provinzen bekannt gegeben und so aufgestellt werden, daß es von Jedermann leicht gelesen werden könne." — So gut gesinnt war Claudius im ersten Jahre seiner Regierung; Ursache seines Wohlwollens mögen die wichtigen Dienste gewesen sein, die ihm Agrippa, der zufällig in Rom verweilte, bei der Thronbesteigung leistete. Nach der Ermordung des Caligula wollten die Senatoren gegen den Willen der Soldaten dem Claudius die Herrschaft nicht übergeben; schon fing Claudius an gegen einzelne aus den Senatoren zu wüthen, da rieth ihm aber Agrippa, der jüdische Fürst, klug zu sein und nachzugeben, für welchen Rath sich Claudius gegen Agrippa sehr dankbar bewies. In der Regierungszeit dieses Kaisers scheinen die Juden in Rom lange unangefochten geblieben zu sein. Auch mag die Habsucht des Claudius nicht weniger, als seine Dankbarkeit gegen Agrippa, die Quelle der Begünstigung jüdischer Freiheiten gewesen sein. Denn Tacitus erzählt in dem fünften Buch der Historien, daß die Juden von Claudius sich das Recht erkauften, die Stadt Jerusalem zu befestigen. **Per avaritiam Claudianorum temporum empto jure muniendi** struxere muros in pace tanquam ad bellum. Was wir schon oben über Agrippa nach Josephus Flavius erzählten, bestätigt auch Dio Cassius sechzigstes Buch. „Dem Agrippa in Palästina," so erzählt dieser

Geschichtschreiber, „welcher ihm zur Herrschaft mitverholfen hatte, da er gerade in Rom war, gab er noch mehr Land und ertheilte ihm consularische Auszeichnung, seinem Bruder Herodes aber den Rang eines Prätors und die Herrschaft über eine Landschaft. Beiden gestattete er im Senat zu erscheinen und ihm in griechischer Sprache dafür Dank zu sagen. Dieß geschah unmittelbar von Claudius und fand allgemeinen Beifall."

Die Güte des Claudius haben die Juden benützt und fanden sich so zahlreich in Rom ein, daß sie ihm selbst gefährlich zu werden schienen und sie daher zwar nicht geradezu, wie Dio Cassius erzählt, aus Rom vertrieben, doch öffentlich nach ihrer Gewohnheit Zusammenkünfte zu halten durch ein kaiserliches Verbot verhindert wurden. „Die Juden," sagt Dio, „waren damals zu einer solchen Menge angewachsen, daß sie, ohne Unruhen zu erregen, nicht wohl aus der Stadt gewiesen werden konnten, deshalb vertrieb er sie nicht geradezu, verbot ihnen aber, die nach ihren Gesetzen gebotenen Versammlungen zu halten."

Daß aber Claudius erst in den letzten Jahren seiner Regierung seine Gunst den Juden entzog, ersehen wir aus einer Zusammenstellung dieses Factums mit einer lichtgebenden Stelle aus der Apostelgeschichte 18. Cap. Ungefähr im Jahre 53 reist Paulus nach Europa, kommt nach Athen und begibt sich von da nach Corinth, wo er den Aquila und die Priscilla trifft, die von Rom gekommen waren. Die betreffende Stelle lautet: „Hierauf schied Paulus von Athen und kam nach Corinth. Daselbst fand er einen Juden, Namens Aquila, gebürtig aus Ponticus, welcher kürzlich aus Italien gekommen war mit Priscilla seinem Weibe (denn Claudius hatte befohlen, daß alle Juden aus Rom sich entfernen sollten), zu diesen gesellte er sich." Das Wort „kürzlich" deutet auf das J. 53. Da wir schon bei dieser Stelle sind, so können wir nicht unerwähnt lassen, daß Paulus auch in Corinth Proselyten der Juden traf. So taufte er den Justus, der ein σεβόμενος θεόν war; auch viele andere Corinthier, die ihn hörten, ließen sich taufen. Aus demselben Capitel der Apostelgeschichte läßt sich mit Sicherheit der Schluß ziehen, daß das Edict des Claudius sich nur

auf Rom und Italien erstreckt haben wird, da die Juden in Achaja unter dem Proconsul Gallio ungehindert nach ihren Gebräuchen und Sitten schalten und walten konnten. Auch scheint damals ein Gesetz bestanden zu haben, welches den Juden das Proselytenmachen verbot; denn die Juden verklagen den Paulus vor Gallio, daß er gegen das Gesetz die Menschen berede, Gott zu fürchten (σέβεσθαι θεόν, metuere Deum, ein Proselyt werden). — Denn gegen die Christen konnte damals ein solches Gesetz noch nicht bestanden haben, da man zwischen Christen und Juden noch keinen Unterschied machte, welcher wahrscheinlich erst durch die Vertheidigungsrede des Paulus zu Rom vor Nero im Jahre 64 an's Licht getreten sein mochte. Denn erst bei Gelegenheit des Brandes von Rom nennt Tacitus zuerst die Christen; auch Suetonius, der die Juden öfter nennt, gedenkt der Christen auch bei Nero: Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae. Das Wort „novae" deutet hin, daß das Christenthum 65 nach Christus eine neue Erscheinung, wenigstens in Rom, war.

Doch kehren wir wieder zu den Juden unter Claudius zurück. Sueton erzählt 25. Cap. in seinem Leben Folgendes: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Ueber diese Stelle sind die Ansichten verschieden. Einige, wie Lipsius, glauben, es seien unter den Juden hier schon Christen zu verstehen. Doch haben wir oben gezeigt, daß wohl unter Nero erst die Christen bemerkbar wurden; auch weiß jeder, der die Kirchengeschichte durchblättert hat, daß das Tumultmachen nicht die Sache der Christen war; sie waren standhaft, getreu ihrer Religion; aber Aufruhr zu erregen, wie man den Juden oft mit Recht vorwerfen konnte, war nie ihre Sache. Tertullian macht in seiner Schrift Apolog. die Bemerkung, daß die ersten Christen verachtete, unbrauchbare und schwache Menschen waren; er gebraucht die Ausdrücke: inertes, inutiles atque infructuosi. Diese Ausdrücke aber lassen sich mit einer leidenschaftlichen, entflammten Gemüthsart, die zum Tumultmachen gehört, nicht vereinbaren. Sueton erzählt, daß Domitian seinen Vetter Flavius Clemens, patruelem suum contemptissimae inertiae hinrichten ließ; Torrentius macht sogar aus

diesen Worten contemtissimae inertiae den Schluß, Flavius sei ein Christ gewesen. Dio sagt aber, daß er ein Jude war: Domitian ließ den Flavius hinrichten; ihm wurde Verachtung gegen die Götter Schuld gegeben, ein Vergehen, wegen dessen auch viele Andere, die sich zum Judenthume neigten, verurtheilt wurden. Dio scheint nicht streng zu unterscheiden.

Wir dürfen also nach dem so eben Gesagten annehmen, daß die Judaei in obiger Stelle des Sueton wirklich Juden waren.

Nun aber entsteht nach wahrscheinlicher Beseitigung dieses Zweifels ein zweites, größeres Bedenken über das Wort „Chresto."

Es handelt sich darum, wer dieser Chrestus war. Daß Chrestus ein eigener Name bei den Römern war, ersehen wir aus vielen Inschriften; in einer von uns oben angeführten Inschrift kommt, wie der Leser bemerkt haben wird, auch der Name Chreste vor. Das Wort Christus kommt von χριω, ungere; χρηστος ist einer andern Abstammung; da aber die Griechen η wie ι aussprachen, so schrieben sie, selbst wenn ihnen das Wort Christus vorgekommen wäre, dasselbe mit η und sprachen es wie mit ι aus. Die Bedeutung von χρηστος war ihnen faßlicher und leichter als die durch hebräische Religionsgebräuche zu erklärende von Χριστος. Wir wissen, wie es bei Wanderungen der Wörter vom Mutterlande unter fremde Sprachen zu ergehen pflegt. χρηστος entsprach dem lateinischen bonus, utilis; das merkte sich der Römer bald, und schrieb daher das Wort auch so; aber die Bedeutung von χριστος, die Lactantius gibt, hätte er sich weniger leicht gemerkt. Dieser sagt nämlich: Christus non proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni: sic enim Judaei reges suos appellabant." — Orosius las in seinem Exemplare impulsore Christo tumultuantes. — Dio nennt in der von uns angeführten Stelle Niemand, der die Juden zum Aufruhr verleitet hätte; auch ist da von einem Aufruhr gar keine Rede. Man ging nur vorsichtig und behutsam mit den Juden um, um sie nach und nach aus Rom wegzubringen. Auch wird sonst nirgends von einem Aufstande der Juden in Rom unter der Anführung eines Chrestus Erwähnung gemacht. In dieser Richtung bekommt unsere Stelle also Licht.

Wir haben bisher gesehen, daß die Römer, in Bezug der Juden, so gerne sie auch von ihnen, obwohl mit Verachtung sprachen, doch äußerst mangelhafte Kenntnisse, mit vielen eigenen Vorurtheilen gegen diese Nation vermengt, besaßen. Sie hörten und sahen vieles von den Juden, gaben sich aber nie die Mühe, dem Gesagten und Gehörten gründlich nachzuspüren und bloße Meinungen und Vermuthungen gegen die reine Wahrheit auszutauschen. Was müßten wir von den Juden für eine Idee fassen, wenn wir sie blos durch Tacitus kenneten? Wie irrig und ungerecht ist er nicht in seinen Urtheilen über die Christen? Nicht minder wie über die Juden. — Eben so wenig und noch weniger als dem tiefforschenden Tacitus mag dem mehr oberflächlichen Suetonius in diesem Puncte zu trauen sein.

Jedem Leser ist bekannt, daß die Juden einen Messias erwarteten; und je bedrängter die Zeiten für sie waren, desto mehr ergaben sie sich dieser Erwartung und Hoffnung von einem bald kommenden Heiland, der die Juden zu einem mächtigen, zum ersten Volke der Welt machen werde. Sueton und Tacitus erzählen, daß um diese Zeit der Welt aus Judäa ein Herrscher, ein Retter kommen solle; die Juden bezogen es auf sich und nach unserer jetzigen Anschauung der Dinge mit Recht; die Römer aber auf Vespasian. Diese Messiasverkündung mag nicht blos in den engen Gränzen Judäas geblieben sein, sondern sich weithin unter den Juden, die in der διασπορᾷ lebten, verbreitet haben. Im Sueton lesen wir folgende Stelle: „Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio: Esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Id de imperatore Romano quantum eventu postea patuit, praedictum Judaei ad se trahentes, rebellarunt.“ Nach diesen Worten war die Weissagung eine alte und ist nicht erst zur Zeit des Vespasian, von dem hier gesprochen wird, zum Vorschein gekommen; die Sehnsucht der Juden nach ihrem Messias war keine periodische, intermittirende; sie war eine stäte und gewann nur an Intension, je nach den Zeichen der Zeit. Nicht also, wie gesagt, blos die Juden in Palästina, sondern auch die in Rom blickten mit Sehnsucht nach ihrem kommenden Messias, und gerade da war

ihre Erwartung größer, wo der Druck am stärksten war. Auch dem Tacitus war jene Weissagung nicht unbekannt: „Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur, quae ambages, meint Tacitus als Römer, Vespasianum ac Titum praedixerat; sed vulgus (nämlich die Juden) more humanae cupidinis sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati." — Josephus drückt in seinem Werke das lateinische ambages des Tacitus durch χρησμός ἀμφίβολος aus, und deutet die Weissagung zu Gunsten Vespasians, wodurch er sich auch das Leben rettete. Die Prophezeiung ist im Daniel enthalten 2. Cap. 44. v. und lautet: „Und in den Tagen dieser Königreiche wird der Gott des Himmels ein Reich erwecken, das in Ewigkeit nicht zerstört werden wird; sein Reich wird keinem andern gegeben werden, und es wird zermalmen und vernichten alle diese Reiche; es selber aber wird bestehen ewiglich."

Messias heißt im Hebräischen der Gesalbte; die griechische Sprache gab dieses Wort durch χριστος. Unter Claudius mag wohl schon Kunde von Christus unter die jüdische Gemeinde in Rom gelangt sein; in ihren sinnlichen Vorstellungen von einem weltbeherrschenden Messias, Christus, mag es auch geschehen sein, daß die Juden, die vom Ganzen noch nicht die rechte Vorstellung und Belehrung hatten, tumultuarisch jauchzten, und den Namen ihres Erretters Christus im Freudentaumel vielleicht auch öffentlich nannten. Auch Hug ist dieser Ansicht, wie wir aus folgenden Worten ersehen: „Als in Rom die Nachrichten von der Erscheinung des Christ aus Palästina her immer häufiger wurden, so konnte es sehr leicht geschehen sein, daß das Christenthum gegen seine Endzwecke vielen die Köpfe, die von abenteuerlichen Ideen voll waren, heiß machte und unzeitige Ausbrüche ihres Mißmuths veranlaßte." Suetonius, der etwas oberflächliche Lebensbeschreiber, mag von einem Christus dem Befreier der Juden etwas gehört haben; ohne kritische Untersuchung, läßt er sofort den Chrestus einen Rebellenhäuptling in Rom sein. Dieß möchte der wahrscheinliche Sinn der Stelle sein, die nur mit Hilfe dieser Hypothese erklärt werden kann, weil in anderer Beziehung jeder geschichtliche Grund fehlt.

Die Juden unter Nero, v. J. 54—68.

Die ersten fünf Jahre regierte Nero äußerst gütig, so daß Aurelius Victor von ihm sagt: distare cunctos principes Neronis quinquennio. Da war es denn auch zu erwarten, daß die in der letzten Zeit der vorhergehenden Regierung hart bedrängten Juden wieder nach Rom zurückkehrten. Paulus wollte in dieser Zeit, weil er sich in Asien und Griechenland nicht für sicher mehr hielt, nach Rom kommen. Seine Anverwandten befanden sich in Rom, wie wir aus dem im Jahre 58, also im 4. Jahre der Regierung Nero's geschriebenen Briefe an die Römer Cap. 16, 7. 11. ersehen können. „Grüßt mir den Andronicus und Junias, meine Anverwandten und Mitgefangenen; ausgezeichnet sind sie unter den Aposteln, auch waren sie früher in Christo als ich."

Es scheint, daß auch diese sich wegen größerer Sicherheit nach Rom zogen und da wahrscheinlich als die Ersten das Christenthum in den Synagogen lehrten; dabei muß man aber immer gelten lassen, daß noch kein Unterschied Statt fand zwischen Juden und Christen. Ein dritter Verwandter des Paulus war Herodion. Die Beschäftigung derselben waren Gewerbe und Handel.

Im Briefe Jacobi nemlich, der im Jahre 64 geschrieben ist, ersehen wir, welche Beschäftigung die Juden in dieser Zeit und wahrscheinlich früher schon mit besonderer Vorliebe sich in ihrer Zerstreuung wählten. Jacobus verkündet ihnen nemlich, daß sie in Palästina viel Elend und Noth treffen werde, sie aber antworten und sagen: „Wir wollen heute und morgen in diese oder jene Stadt wandern, dort Ein Jahr zubringen, Geschäfte machen und auf Gewinn ausgehen." Sie verließen sich, wie wir sehen, zumeist auf ihren Handlungsgeist. Als Nachbarn der Phönicier, und unter Salomo schon ein Handel treibendes Volk besonders zu Lande und als solche, die unter dem Drucke der römischen Procuratoren vom Ackerbau kaum mehr leben konnten, war es ganz natürlich, daß sie sich bei ihren wiederholten Verfolgungen einer Beschäftigung ergaben, wo sie am leichtesten von einem Lande in's andere wandern konnten. Wo konnten sie aber mehr dem Handel obliegen, als in

der Weltstadt Rom? Daher ihr Drängen dahin. Aus Flavius erfahren wir, daß viele Juden sich das römische Ritterrecht kauften, daher sie auch der Apostel Jacobus und Flavius χρυσο δακτύλιοι nennen.

Der römische Dichter Persius, welcher von 34—61 lebte und in Nero's Regierungszeit blühte, macht Erwähnung von den Juden in seiner V. Satyre, wo er von der Freiheit spricht und zeigt, wer eigentlich frei und nicht frei sei. Nach Aufzählung vieler Hindernisse der Freiheit kommt er auch auf den Aberglauben, **superstitio**, so nannten die Römer jede Religion, welche von der heidnischen bedeutend abwich, und spricht von den Gebräuchen der Juden. In Prosa gegeben lauten des Dichters Verse: „Sind die Tage des Herodes genaht, und wirbeln bei vom Ruße beschmutzten Fenstern in allen Seiten aufgestellte Lampen, mit Violen geschmückt, einen fetten Rauchqualm empor, schwimmt breit und lang in rother Schüssel der Thunfisch, und ist gefüllt mit Wein der Silberbecher — dann bewegst du die Lippen in Andacht, und fürchtest dich vor dem beschnittenen Sabbat."

Persius zieht los gegen den beengenden, die Freiheit raubenden Ceremoniendienst der Juden. Was das am Anfange unserer Stelle angedeutende Fest des Herodes betrifft, so findet man hierüber zweierlei Erklärungen. Nach Tertullian und Epiphanius gebe es eine Secte der Herodianer und diese feiern hier, sagen die Erklärer, den Geburtstag dieses Königs. — Andere nehmen unter den Tagen des Herodes nur einen dichterischen Ausdruck an, und verstehen darunter jedes Fest der Juden. Dieser Ansicht stimmen auch wir bei. Lampen anzuzünden war bei den Juden Sitte, wie wir aus Flavius Antiq. XII. 11. erfahren, welcher sagt: „Am 25. Tage des Monats Chasla, welchen die Macedonier Apelläus nennen, zündeten sie Lichter in den Leuchtern an."

Seneca der Philosoph macht den Juden eben deshalb Vorwürfe in folgenden Worten: Epist. XCV. 47. „Accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine Dii egent et ne homines quidem delectantur fuligine." Was den Rauchqualm betrifft, so sagt auch Tertullian: Clarissi-

mis lucernis vestibula nebulabant. — Dem so eben Besprochenen fügen wir die Bemerkung bei, daß es von nun an äußerst schwer ist, Christliches und Jüdisches streng zu sondern; allgemein bekannt im römischen Reiche waren jetzt schon die Juden. Die Christen, die nach und nach aus den Judengemeinden, wo sich auch viele Proselyten aus Römern einfanden, entwuchsen, unterschied man noch zu wenig von den Juden. Auch war es fast nicht anders möglich. Denn beide hatten lange dieselben Gebräuche, feierten die Judenfeste und den Sabbat und hatten im Anfange dieselben Synagogen. Als Claudius die Juden auswies, wurden auch die Judenchristen mit ausgewiesen; als jene unter Nero zurückkehrten, durften auch die Judenchristen wiederkehren. Wenn wir von nun an die Juden und Christen in diesen schweren Zeiten unterscheiden wollen, so bietet sich uns von Seite der Christen kein anderes Merkmal dar, als die sanfte und ruhige Ergebung in ihr Schicksal, wie wir es beim Brande Roms gewahren. Die Juden machen sich andererseits kennbar durch ihre Klugheit, Gewandtheit, durch ihre Betriebsthätigkeit nach allen Richtungen, sei es bisweilen auch auf eine unredliche Weise. Wurden die Juden verfolgt, so traf es κατ' ἐξοχην nur die Juden in der διασπορᾶ; die Proselyten traf es nicht; wurden Christen verfolgt, so machte man keinen Unterschied, ob er ein Römer, ein Grieche, ein Gallier, ein Jude sei. Die Juden konnten sich in diesen und den folgenden Zeiten ihre unbeirrte Existenz und Erlaubniß Handel zu treiben, erkaufen; der Christ durfte öffentlich nicht erkannt werden, und konnte nur insgeheim, wie wir aus Plinius Briefen an Trajan erfahren, seinen religiösen Pflichten obliegen. Der Jude fing an ein Gegner des Christen zu werden; und der große Haß gegen die Juden entlud sich nach und nach, wahrscheinlich nicht ohne Mitwirkung der Juden, auf die Christen.

Die Juden unter den folgenden Kaisern, besonders Vespasian, Titus, Domitian, vom Jahre 68—100 n. Chr.

Von den römischen Schriftstellern, die in dieser Zeit leben, machen mehrere Erwähnung von den Juden. So liest man im Lucan: **Judaea dedita sacris incerti Dei.** Plinius erwähnt den Judenhaß gegen die heidnischen Götter in den Worten: **Judaeae gens contu-**

melia numinum insignis. Tacitus nennt der Erste unter den Classikern den Namen des Gesetzgebers Moses: Moses novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. — Der ruhige, besonnene Quintilian wich in seinen Ansichten über die Juden von Tacitus und den übrigen Römern in Nichts ab, wo er sagt: Et parentes malorum odimus. Et est conditoribus urbium infame, contraxisse aliquam perniciosam ceteris gentem, qualis est primus, Judaicae superstitionis auctor. — Der stille Schulmann fällt hier ein hartes Urtheil, welches wir ihm, als Römer, nachsehen können; aber eben dieses Urtheil ist uns ein Beweis, wie verhaßt alles Jüdische in Rom sein mußte. Freilich schrieb er wahrscheinlich diese Zeilen unter Domitian, der ein hervorragender Judenfeind war. Sueton erzählt im Leben des Domitian, daß er, unter anderen Räubereien, deren er sich schuldig gemacht hatte, ganz besonders gegen die Juden wüthete und die jüdische Steuer mit der größten Strenge eintrieb. Judaicus fiscus acerbissime actus est: ad quem deferebantur, qui veluti professi judaicam intra urbem viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. — Die freie Religionsübung in Rom selbst mußte sich jeder um zwei Denare, welche als Beisteuer für den Tempel des Jupiter Capitolinus eingefordert wurden, erkaufen. Schon Vespasian hatte diese Steuer eingeführt; da nämlich die Juden jährlich nach Jerusalem in den Tempel Geld schickten, nach der Zerstörung des Tempels aber diese Obliegenheit von selbst wegfiel, so verordnete er, daß in Zukunft von den Juden diese Steuer dem Jupiter Capitolinus entrichtet werden sollte. Mit äußerster Härte aber trieb sie Domitian ein; sie war auch bekannt unter dem Namen aurum Judaicum. Appian nennt diese Steuer φόρον τῶν σωμάτον. Was Suetonius von jenen sagt, qui dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent, so scheint dieß auf die Christen Bezug nehmen zu müssen. Man mochte wohl immer noch beide unter eine Kategorie der Andersgläubigen gebracht haben; die Christen von ihrem Standpuncte aus betrachtet, weigerten sich mit Recht, die Judensteuer zu bezahlen; daher aber auch jene Verfolgungen gegen sie und der Glaube unter

den Römern, als verstellen sie sich nur, und sagen nur deßhalb, keine Juden zu sein, um keine Steuer zahlen zu dürfen. Hätte man von ihnen eine eigene Christensteuer gefordert, mit der größten Bereitwilligkeit würden sie selbe entrichtet haben. Als Juden durften und konnten sie keine zahlen. Wie strenge aber diese Steuer eingefordert wurde, können wir aus Folgendem entnehmen, was ebenfalls Sueton von sich selbst erzählt: Interfuisse me adolescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque concilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset. So schonungslos, um nur einige Denare einzunehmen, ging man mit der Würde des Alters um. Der Greis war wahrscheinlich ein Christ; und selbst im Falle, man hätte bei der Untersuchung gefunden, daß er beschnitten sei, so betrachtete er sich nach seiner Ansicht mit Recht als keinen Juden und habe auch keine Steuer zu bezahlen. Wie verhaßt diese Steuer gewesen sein mußte, ersehen wir aus einer Münze aus Nerva's Regierungszeit. Dieser gute Regent, Domitians Nachfolger, hielt es wahrscheinlich für seine erste Pflicht, diese Steuer, die zu so vielen Gräuelscenen Veranlassung gab, aufzuheben. Aus Dankbarkeit ließen wahrscheinlich die Juden selbst jene Denkmünze prägen mit Nerva's Namen und der beigegebenen Umschrift: Judaici fisci calumnia sublata. — Doch scheint es, daß nicht alle Juden in Rom selbst lebten. Es kann sein, daß jene Juden, welche die Steuer nicht bezahlen konnten, außerhalb der Stadt in einem Gehölze unter freiem Himmel lebten, wie Juvenals satyrische Schilderungen vermuthen lassen. Dieser Dichter lebte vom Jahre 38—119 unter vielen Kaisern und nennt recht oft die Juden und ihre Gebräuche in seinen Satyren.

So erzählt er in der dritten Satyre, wie ein biederer Römer aus der Stadt Rom auswandert und sich anderswo ansiedeln will, da in Rom für Redlichkeit und gute Sitte kein Platz mehr sei, und nur der Auswurf der Menschheit aus allen Ländern daselbst sein Unwesen treibe. Juvenal begleitet seinen Freund und sofort an der Porta Capena, wo der Weg nach Capua führt, stoßen sie auf Juden, die da ihre Wohnstätte aufgeschlagen haben. „Während das ganze Hausgeräth auf einen Wagen gepackt wird, blieb er stehen bei der nassen

Porta Capena. Hier wo sich Numa vordem bei der nächtlichen Freundin Egeria einfand, da wird der Hain der heiligen Quelle und die Capelle den Juden vermiethet; ihr ganzes Hausgeräth ist ein Korb mit Heu. Denn in unserer Zeit muß der Staatscasse jeder Baum Pachtgeld zahlen und der Wald ist von Bettlern jetzt voll, nachdem die Camoenen verjagt sind." So lauten in absichtlich prosaisch gehaltener Uebersetzung die Worte Juvenals. Man ersieht, daß die Juden in dem Haine der Nymphe Egeria ein Zigeunerleben führen. Außer dem kleinen Handel, verlegten sie sich wahrscheinlich auch aufs Betteln und Wahrsagen und führten oder trugen Heu und Stroh zu ihrer Lagerstätte in Körben mit sich. Uebrigens hatte der Korb bei ihnen auch symbolische Bedeutung, als Andenken an die Zeit, da sie auf die Felsen ihres Landes die Erde zum Anbau in Körben getragen hatten, zu dessen Erinnerung sie ein eigenes Korbfest feierten, welches Philo in einer im Jahre 1818 aufgefundenen Schrift beschrieben hat. Um Geld zu bekommen, vermiethete Domitian, unter welchem diese Satyre geschrieben ist, jeden Platz, selbst den heiligsten, wie den Hain der Nymphe Egeria. Ein solches Treiben mußte freilich einen biedern Römer, der an dem Alten hing, zum Auswandern zwingen. — In diesem Haine hatten die Juden wahrscheinlich ihr Bethaus προςεύχη. Denn sie liebten es, wie wir aus andern Stellen der Classiker und auch aus Philo lernen, um die Bethäuser Bäume zu pflanzen oder auch in kleinern Wäldern und Hainen ihre religiösen Versammlungen zu halten. In der Schrift des Philo, die wir schon erwähnten, in der Legatio ad Cajum nämlich, lesen wir folgende erklärende Stelle: „In jedem Stadtviertel von Alexandrien gibt es viele Bethäuser; die einen davon haben sie mit den Bäumen ausgehauen, die andern haben sie vom Grunde aus zerstört, indem sie Feuer in sie schleuderten, und so durch Brand vernichteten." — In der Apostelgeschichte Cap. 16, 13. finden wir folgende Stelle: „Am Sabbat gingen wir gewöhnlich vor die Stadt hinaus an einen Fluß, wo nach der Sitte die προςεύχη war, wir ließen uns nieder und sprachen da mit den zusammenkommenden Weibern. Es hörte auch zu Lydia eine Gottesfürchtige (σεβόμένη, eine Proselytin)." Man sieht, daß die προςεύχη nicht nothwendig ein

Tempel, eine Synagoge sein mußte; jedes abgelegene Plätzchen, welches sie als Stätte zur Verrichtung des Gebetes bestimmten, war eine προςεύχη. Das Wort ενομίζετο im Texte unserer Stelle deutet hin, daß jedes Plätzchen für eine προςεύχη gelten konnte, wenn man übereinkam.

Daß ein Hain, ein Wäldchen aus vielen Gründen jeder andern Stätte vorgezogen wurde, ist leicht denkbar. Da wir schon von den προςεύχαις sprechen, so wollen wir noch eine andere Stelle vom Juvenal den Leser vorführen. In unserer Satyre Vers 278—301. schildert Juvenal den Muthwillen vornehmer Jünglinge zur Nachtszeit. Die wohlthätigen Einrichtungen des Augustus zum Behufe der nächtlichen Sicherheit wurden ganz außer Acht gelassen, zumal da Nero und Otho als Kaiser durch ihre nächtlichen Bübereien, wie sie Tacitus, Sueton und Dio schildern, selbst das ärgerlichste Beispiel gaben. Einen solchen übermüthigen Jüngling führt uns Juvenal vor. Dieser stößt in seinem bacchanalischen Taumel auf einen armen Mann, insultirt ihn mit Worten und frägt ihn, wer er sei? Vers 285.

> Nil mihi respondes? Aut dic, aut accipe calcem.
> Ede, ubi consistas! In qua te quaero proseucha?
> Libertas pauperis haec est!

„Willst du mir nicht antworten? Rede oder du bekommst mit dem Fuß einen Stoß. — Sage, wo hast du deinen Standpunct? In welcher Proseuche soll ich dich suchen? — Das ist die Freiheit des Armen!“ —

Aus dieser Stelle läßt sich mit Wahrscheinlichkeit herausfinden, daß Bettler ihren bestimmten Platz hatten und daß sich solche gern bei den Proseuchen aufstellen mochten. In Rom selbst waren diese proseuchae wahrscheinlich Privathäuser, die man in den verschiedenen Stadtvierteln zum Behufe der abzuhaltenden religiösen Feste entweder miethete oder kaufte. Dieser arme Mann, von dem hier die Rede ist, ist wahrscheinlich ein Proselyt, deren es in Rom zu Domitians Zeit, wo diese Satyre geschrieben ist, viele gab. Der Jüngling will mit den Worten: „in qua te quaero proseucha“ ihm nicht die jüdische Religion vorwerfen, sondern ihm grob zu erkennen ge-

ben, daß er ein armer Teufel sei, der sich von ihm schon Einiges gefallen lassen müsse. Der Philolog Hainrich ist anderer Meinung und behauptet, dieser arme Mann sei ein Obsthändler aus Signia gewesen und habe bei einer Proseuche Obst feil gehabt, er begründet dies aus einer in Gruter angeführten Inschrift: „P. Corsidio Signino Pomario a Proseucha." Diese Behauptung Hainrichs möchte wohl an einem dünnen Faden hängen, doch ist die Widerlegung hier nicht am Platze, für uns genügt es gesehen zu haben, daß es mitten in Rom auch proseuchen oder Bethäuser der Juden gab und wahrscheinlich viele, weil der Jüngling aus mehreren eine bestimmt genannte wissen will.

Wir sehen aber aus dem Ganzen, daß die Proseuchen nach Verschiedenheit des Locals eine verschiedene Beschaffenheit hatten. Man dürfte demnach proseucha nicht geradezu durch Bethaus übersetzen; eine allgemeine Uebersetzung des Wortes proseucha wäre vielleicht „Betstätte" „Betplatz" „Betstelle," in engerem Sinne muß man es nach Umständen durch „Bethain," „Betplatz," wie in der Apostelgeschichte, „Bethaus" wie in Rom, wiedergeben. In Alexandrien gab es, wie wir oben gesehen, Bethäuser und Betgehölze, beides wird aber von Philo durch das Wort προςεύχη ausgedrückt.

Juvenal, als bekannter Feind der Frauen, hat sich in der VI. Satyre die Aufgabe gestellt, gegen das Frauengeschlecht loszuziehen und schonungslos ihre Fehler und Laster ans Licht zu ziehen. Da kommt er nach einer langen Reihe von Vorwürfen gegen sie auch auf ihren Abergauben, mit welchem sie sich fremden Betrügern ergeben.

Vers 542 rc.

Quum dedit ille locum: cophino foenoque relicto,
Arcanum Judaea tremens mendicat in aurem,
Interpres legum Solymarum et magna sacerdos
Arboris et summi fida internuntia coeli;
Implet et illa manum, sed parcius! aere minuto
Qualiacunque voles, Judaei somnia vendunt.

Tritt jener (der Isispriester) ab, so läßt die Jüdin Heu und Korb stehen und murmelt ihr ein Geheimniß ängstlich ins Ohr, sie die Dolmetscherin der Gesetze von Solymä und die erhabene Prie-

sterin des Gehölzes und die betraute Zwischengesandte des hohen Himmels, auch sie bekommt Geld in die Hand, aber weniger; um Kleingeld verkaufen die Juden Träume, welcher Art du sie wünschest.

Der Leser sieht aus dieser Stelle, welche Beschäftigung außer dem Handel die Juden noch mit Vorliebe betrieben. Was bei uns Zigeuner sind, das mögen damals den Römern viele Juden gewesen sein. Durch ihren Cophinus und ihr foenum machten sie sich vor allen bemerkbar. Auch an dieser Stelle macht uns Juvenal aufmerksam auf den gewöhnlichen Aufenthaltsort der Juden, indem er die Jüdin eine P r i e s t e r i n d e s G e h ö l z e s nennt, von dem wir schon oben gesprochen. Vor der Stadt hatten sie den Hain des Numa gepachtet. — Das Wort s u m m a c o e l i in unserer Stelle ist charakteristisch für die jüdische Religion nach der Ansicht der Römer, welche glaubten, sie beten den Himmel an, weil sie keine Abbildungen der Gottheit erlaubten, wie Tacitus schreibt: Profanos esse, qui Deûm imagines mortalibus materiis in species hominum effingant. Nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sinunt. Wie tief gesunken der Römer in seinem sinnlichen Polytheismus war, mag uns das als sprechender Beleg gelten, daß sich selbst gebildetere Männer unter ihnen nicht zur Idee eines unsichtbaren, körperlosen Gottes, eines Jehova, zu erheben vermochten und vielleicht sich hoch genug zu erheben glaubten, wenn sie von den Juden behaupteten, sie beten den Himmel an. Daher nennt sie auch der Codex Theodosianus Coelicolas, nach der Ansicht, wie sie sich nach und nach in Rom von ihnen bildete; auch im Justinian kommt der Ausdruck vor leg. 7. Cod. de Judaicis et coelicolis, unter welchen man jüdisch gesinnte Heiden zu verstehen hat.

In der XIV. Satyre behandelt Juvenal das Thema, ob die Tugend angeboren sei oder durch Lernen erlangt werden könne. Die bösen Gewöhnungen der Aeltern pflanzen sich nur allzu sehr auf die Kinder fort, und der wesentlichste Hebel einer gedeihlichen Erziehung bleibt das eigene gute Beispiel. Gefährliche Vorbilder müssen aus dem Horizonte des Jugendlebens hinweggeräumt werden, unter diese bösen Vorbilder rechnet er den Aberglauben (superstitio) mancher Aeltern:

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem,
Nihil praeter nubes et coeli numen adorant.
Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt.
Romanas autem soliti contemnere leges
Judaicum ediscunt et servant et metuunt jus,
Tradidit arcano quodcunque volumine Moses.

„Einige, denen ein Vater, der den Sabbath fürchtet, zu Theil ward, beten nichts an, als die Wolken und die Gottheit des Himmels. Vor Schweinfleisch, von welchem sich der Vater enthielt, haben sie nicht minder Abscheu, als vor Menschenfleisch; bald darauf nehmen sie sich ab auch die Vorhaut. Mißachtend das römische Gesetz, lernen sie das jüdische Recht und beobachten es mit gewissenhafter Ehrfurcht; Moses gab dieses Recht, was ich nicht kenne, in geheimgehaltener Rolle."

In diesen Versen spricht Juvenal von Römern, die zum Judaismus übertraten. Er beklagt, daß dies ein schlechtes Beispiel sei und daher kein Wunder, wenn das Kind den Vater nachahme. Er macht ihnen den oben schon berührten Vorwurf, daß sie die Gottheit des Himmels anbeten. Daß ein gebildeter Römer einen solchen Vorwurf machen kann, muß uns immer auffallend dünken; die übrigen Rügen jüdischer Sitte und Gebräuche konnten wir einem Römer eher hingehen lassen, weil der Mensch, ein Kind der Gewohnheit, an jeglichem Dinge, was fremd ist, gern Anstoß nimmt und intolerant wird. Nach Tacitus ist Juvenal der zweite, der den Namen „Moses" kennt und nennt. — Was den Ausdruck „arcano volumine" betrifft, so glauben wir diese Worte am besten zu deuten, wenn wir die Ansicht geltend machen, daß Juvenal von den religiösen Gebräuchen der Juden mehr wußte als jeder andere Römer; die Juden hatten wahrscheinlich, wie im Tempel zu Jerusalem so auch in den einzelnen Synagogen oder Proseuchen die zehn Gebote Gottes auf Pergamentrollen oder Steintafeln im innersten Adytum geheimnißvoll und heilig aufbewahrt, und vor des Laien Anblick entfernt gehalten. Auf das deutet das Wort arcanum hin. Daß nemlich arcanum volumen nicht auf die heilige Schrift bezogen werden könne, wissen wir hinlänglich, da in jeder Synagoge öffentlich vor allen und

von jedem, der sich Kenntnisse zumuthete, dieselbe vorgelesen wurde. Wahrscheinlich wurden in Rom auch außer der Synagoge in Privathäusern, wie wir bei der Römerin Paulina sahen, die heiligen Schriften gelesen und erklärt.

Im Ganzen wird der Leser bemerkt haben, daß das römische Gesetz und die römische Sitte auf äußerst wankenden Füßen müssen gestanden haben, und daß sich der Uebertritt zur jüdischen Religion auffallend bemerkbar gemacht habe; unmöglich könnten sonst die Klagen Juvenal's und Anderer so an Umfang zugenommen haben. In diese Zeit fällt auch die oben schon angeführte Klage des Quintilian. Der sonst würdige Dichter Juvenal erhob sich ungeachtet seiner hohen und strengen sittlichen Richtung im Allgemeinen nicht über seinen Zeitgeist. Nicht der Judaismus hat die römische Religion gestürzt, sie war schon lange dahin im moralischen Bewußtsein des Römers, es war eine Leere in den besseren Gemüthern, die eine Sehnsucht nach etwas Besserem fühlten, und siehe da, der lebendige Gott Jehovah kam zu den Römern und sie neigten sich still und ergeben zu ihm hin, und weg von den todten Götzen ihrer Ahnen. Dazu kam noch dies, was wir nicht verkennen dürfen, daß die Juden in ihren Proseuchen einen Köder hatten für die Römer, den diese bisher nicht kannten — dieser war die Lectüre der heiligen Schrift und die Erklärung und die daraus erfolgende moralische Besserung und geistige Nahrung, die der Ceremoniendienst des Paganismus nicht gab. Unabweisbar dringt sich uns der Gedanke auf: Wenn schon das Judenthum mit seinen schroffen Außenseiten eine so bedeutende Anziehungskraft auf die Römer ausübte; so ist es nicht zu wundern, wenn das sanfte Christenthum, welches alle beschwerlichen Sonderbarkeiten verwarf und einen vernünftigen und geistigen Dienst durch Gesinnungen und Sitten empfahl, in kürzester Zeit Aller Römer Gemüther für sich gewann.

Daß aber die Juden auch unter Vespasian und Titus, denen sie eine schwere Aufgabe zu lösen gaben, einige Begünstigungen erhalten haben dürften, dieß zu vermuthen berechtigt uns Folgendes. In der von uns schon benützten VI. Satyre des Juvenal wird unter andern Fehlern der Frauen auch der angeführt, daß der Mann,

wenn seine Frau schön ist, ihre Gelüste nach Schmuck und Tand nur mit den größten Opfern befriedigen könne.

Vers 152—153 2c.

Quodque domi non est, et habet vicinus ematur.
Mense quidem brumae
Grandia tolluntur crystallina, maxima rursus
Murrina, deinde adamas notissimus et Berenices
In digito factus pretiosior: hunc dedit olim
Barbarus incestae, dedit hunc Agrippa sorori,
Observant ubi festa mero pede sabbata reges
Et vetus indulget senibus clementia porcis.

„Was nicht im Hause ist, der Nachbar aber hat es, so sei es gekauft. Während des Schneemonates sogar schaffet man herbei ansehnlich Krystallzeug, Murrhinen von größter Art, dann jenen weltkundigen Demant, der an dem Finger der Berenice einen höhern Werth noch bekam; diesen gab einst der Barbar Agrippa der blutschänderischen Schwester in jenem Lande, wo das Sabbathfest baarfuß feiern die Könige und herkömmliche Gnade den alten Schweinen zu Theil wird."

Berenice war die Tochter Agrippas des ältern Königs von Judäa; in erster Ehe war sie vermählt mit ihrem Oheim Herodes, König von Chalcis; später lebte sie in blutschänderischer Weise mit ihrem jüngern Bruder Herodes Agrippa; vor Beiden hielt Paulus jene berühmte Rede Apostelgeschichte 25. cap. Nach der Zerstörung Jerusalems kamen Beide nach Rom. Agrippa starb im Jahre 100 n. Chr. Berenice wandte sich in Rom von ihrem Bruder ab und lebte im Palaste des Vespasian als erklärte Braut, oder eigentlich als Concubine des Titus, der damals Mitregent war. Dieser hatte sich bei seinem Aufenthalte in Judäa, wo Vespasian die Aufgabe hatte, die Empörung zu unterdrücken, in Berenice verliebt, wie uns Tacitus Hist. II. c. II. erzählt: Fuere qui accensum desiderio Berenices reginae vertisse iter crederent, neque abhorrebat a Berenice juvenilis animus. — Titus nemlich, an Galba mit einem Auftrage nach Rom von seinem Vater abgesandt, erfuhr zu Korinth den Tod Galbas; er kehrt wieder um nach Palästina, und zwar, wie Einige glauben, mehr aus Sehnsucht nach Berenice,

als um anderer wichtiger Ursachen willen. — Doch zeigte das Volk in Rom seinen Unwillen über diese Verbindung, wie uns Dio in Folgendem erzählt 66. Band 15. cap.: „Berenice stand in der Blüthe ihrer Schönheit und kam deshalb mit ihrem Bruder Agrippa nach Rom. Hier erhielt dieser die Prätorwürde, sie selbst aber durfte im Palaste wohnen und kam in vertraulichen Umgang mit Titus. Man erwartete, daß sie sich mit ihm vermählen würde, und sie benahm sich schon ganz als seine Gemahlin, so daß er sie, weil sich in Rom darüber allgemeine Unzufriedenheit äußerte, entlassen mußte." Auch Sueton erzählt dasselbe: **Suspecta in Tito luxuria; nec minus libido propter insignem reginae Berenices amorem, cui etiam nuptias pollicitus ferebatur.** Daß Berenice im Palaste leben durfte, ohne daß Vespasian der Vater Einsprache that, erklären uns einige Winke aus Tacitus: **Nec minore animo regina Berenice juvabat partes florens aetate famaque et seni quoque Vespasiano magnificentia munerum grata."** Sie verstand es, wie wir sehen, die schwache Seite des Vespasian zu fassen, und ihm diese sträfliche Connivenz zu dem unerlaubten und dem Römer verhaßten Verhältnisse abzugewinnen. — Die übermäßige und fast unerhörte Güte und Geduld des Titus bei der Eroberung Jerusalems mag wohl nicht ganz allein, wie so häufig von ihm gerühmt wird, der lauteren Quelle echter Humanität ihren Ursprung verdanken, sondern vielmehr in dem Einflusse der Berenice ihre Begründung finden. Auch Agrippa war auf der Seite des Vespasian und redete den Juden zu, von ihrem wahnsinnigen Unternehmen, gegen die Römer Stand halten zu wollen, abzustehen.

Berenice mußte aus Rom weg, wahrscheinlich um die verhaßte Fremde den Augen des Volkes zu entziehen; später, als Titus Alleinherrscher geworden war, schien sie am Hofe nichts mehr zu gelten Denn so erfahren wir aus Dio: „Titus ließ sich als Alleinherrscher keine Liebesgeschichten zu Schulden kommen, obgleich Berenice zum zweiten Male nach Rom kam." Sie heirathete den Polemo, König von Cilicien, den sie aber wieder verließ, um den blutschänderischen Umgang mit Agrippa, ihrem Bruder, fortzu-

setzen. — Was den von ihr getragenen Demant betrifft, so mag dieser historischen Werth gehabt haben; wir wissen aber nichts Näheres anzugeben, liegt auch außerhalb der Gränzen unserer Untersuchung.

Das bis hieher Besprochene über Juvenals Verse und die Stellen aus den übrigen Classikern setzt uns in den Stand, die ruhige und nicht angefochtene Stellung der Juden in Rom unter Vespasian und Titus zu erklären, ungeachtet sie wegen ihrer furchtbaren und höchst verzweifelten Empörung den Römern im höchsten Grade verhaßt sein mußten.

Das Merkwürdigste bei der öfteren Bezwingung Judäas durch mehrere römische Feldherren ist ferner, daß keiner von ihnen, nach hergebrachter Gewohnheit, sich einen Beinamen vom eroberten Lande zu geben, den Namen Judaicus annahm. Sollte denn wirklich das jüdische Volk so verachtet gewesen sein, daß es fast nicht einmal Ehre einbrachte, es besiegt zu haben? — In einem vertraulichen Briefe an Attikus nennt Cicero wohl den Pompejus „Hierosolymarius,“ aber mehr mit einem ironischen Seitenblicke, wie es seine Gewohnheit war, als in ernstlich gemeintem Sinne.

Daß sich außer den von uns angeführten Schriftstellern auch andere mit Untersuchungen über jüdische Gebräuche und Sitten abgaben, ist bekannt. So hat Plutarch in seinen Simposiacis eine Abhandlung gegeben, wo die prädominirende Ansicht hervortritt, daß das Schwein den Juden heilig gewesen sei; in einem andern Capitel sucht er zu beweisen, daß der jüdische Gott Dionysius sei. Beide Capitel sind voll Irrthümer und verschrobener Ansichten. Ueberhaupt ist den Lesern heidnischer Schriftsteller, sobald diese sich mit Kritik über Fremdes, besonders jüdische und christliche Religion befassen, das strengste Mißtrauen anzurathen. Plutarchs Oberflächlichkeit, unbeschadet seiner sonstigen Vorzüge, ist allgemein bekannt; aber selbst Tacitus zeigt eine Schwäche der Untersuchung, die uns auffordert, ihm auch im Uebrigen weniger zu trauen. Ist sein Werk über Deutschland mit eben so geringer Umsicht und kritischem Leichtsinne verfaßt, so hat es für uns allerdings einen schönen, poetischen, auch sittlichen Werth, aber einen historischen schlechterdings nicht.

Daß ferner die heilige Schrift des alten und neuen Testamentes

von den Heiden nicht nur in religiöser Absicht, denn das geschah, wie wir schon gesehen haben, sondern auch in ästhetischer Beziehung gelesen wurde, dafür haben wir nicht viele Belege — aber doch einige, und zwar aus einem späteren Zeitraum, als in dem wir uns bisher in unserer Untersuchung bewegten.

Longin, der Secretär der Kaiserin Zenobia, hat in seinem Werke vom Erhabenen folgende Stelle cap. IX.: „Eben so hat der Gesetzgeber der Juden, gewiß kein verächtlicher Schriftsteller, da er sich den größten Begriff von der Gottheit gemacht, gleich in dem Anfang seines Buches gesagt: — Gott sprach, sagte er, — was? — „Es werde Licht! und es ward Licht; es werde die Erde! und sie ward.“ Schlossers Bemerkung zu dieser Stelle Longins können wir unserm Leser nicht vorenthalten: „Es ist wunderbar, daß der gelehrte Hunt es nicht aufkommen lassen will, daß diese Stelle erhaben wäre. Er meint, es wäre der Simplicität der mosaischen Erzählung unanständig, rhetorischen Schmuck zu brauchen. Eben als wenn das Erhabene ein bloßer Schmuck wäre und nicht in den Sachen selbst liegen könnte! als wenn nicht hundert gleich erhabene Stellen in der Bibel stünden!“

In der Fragmenten des Longin befindet sich ferner eine Stelle, welche dem Apostel Paulus einen Platz unter den berühmtesten Rednern Griechenlands anweiset: „der Ruhm der gesammten Beredsamkeit und des griechischen Genius sind immerhin Demosthenes, Lysias, Aeschines, Hyperides, Isäus, Dinarch, Isokrates, Antiphon; diesen kann man auch beisetzen Paul den Tarsenser, welcher der erste meines Wissens die Demonstration nicht angewandt hat.“ Es ist auffallend, daß gerade christliche Kritiker an der Authenticität solcher Stellen zweifeln und sie größtentheils für untergeschoben halten und als die Producte eines frommen Betruges ansehen; als ob einzig und allein alle Schönheit nur in den Classikern zu finden wäre. Mit einer staunenswerthen oder vielmehr anmaßenden Bestimmtheit bemerkt Ruhnken zu dieser Stelle: Pauli mentio ab hominis Christiani fraude accessit, ut bene judicat Fabricius. Wie Longin spricht, so wird kein Christ von einem Apostel, der göttliche Lehren als von Gott empfangen vorträgt, wohl aber

ein Heide von einen Philosophen, der als Philosoph spricht, reden können. — So hat man auch in anderer Beziehung jene berühmte Stelle über Jesus in Josephus Flavius für eine durch frommen Betrug eingeschobene angesehen wissen wollen und hat nicht bedacht, daß es im Interesse des jüdischen Geschichtschreibers, des Lobredners der Juden, gelegen war, auch in Jesus den Heiden einen hohen Menschen, aus dem Volke der Juden entsprossen, vorzuführen. Josephus Flavius kennt Johannes den Täufer, Jacobus und andere Umstände aus der Zeit Jesu, warum sollte er Jesum selbst nicht gekannt haben?

Wenn es wahr ist, was Tertullian erzählt, daß Tiberius Christum unter die Götter habe versetzen wollen, von dem Senate aber nicht unterstützt worden sei, wie hätte denn ein näher stehender Jude von einem Manne, wie Christus war, nicht Kenntniß nehmen sollen? — „Um jene Zeit," so lautet die Stelle, „lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn anders einen Mann nennen darf; denn er verrichtete wunderbare Thaten und war ein Lehrer Solcher, welche die Wahrheit mit Freuden aufnahmen: viele Juden und auch viele Heiden zog er an sich. Dieser war Christus. Als ihn Pilatus auf die Anklage unserer Vornehmsten zum Kreuzestode verdammt hatte, hörten dennoch die nicht auf ihn zu lieben, welche ihn früher geliebt, denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig, wie göttliche Propheten dieses und so vieles andere Wunderbare von ihm geweissagt. Und das nach ihm genannte Volk der Christen dauert bis auf den heutigen Tag fort."

Schlußbemerkung.

Unerforschlich sind die Rathschlüsse Gottes! Wer die Geschichte des jüdischen Volkes studirt hat, der wird die ganz besondere Führung desselben durch Gott nicht verkennen. Aber auch aus dem, was wir bis jetzt über das Leben der Juden in Rom besprochen, ergibt sich für uns die von Vielen nicht geglaubte Wahrheit in klarster Evidenz, daß das scheinbar Zufällige, sei es groß oder klein, eine tiefe Begründung in den Anordnungen der Vorsehung findet. Wer sieht nicht aus Allem, daß die Juden gegen ihren Willen und ihr

Wissen die ersten Anbahner des Christenthums waren? Mit ihrer zähen und unbeugsamen Zudringlichkeit setzten sie sich in den weitgelegensten, feindlich gesinnten Städten fest, gründeten Synagogen und hielten Versammlungen, aus welchen später der Keim der sanften, weniger zudringlichen Weltreligion, des Christenthums, üppig emporsprießen konnte. Es handelte sich im Anfange nur um eine Stätte, und sei es auch das kleinste Plätzchen; dieses fanden und gaben dem Christenthum die Juden; mit der ihr inwohnenden Kraft war es der christlichen Lehre von da aus ein leichtes, mit staunenswürdiger Schnelligkeit sich weiter zu verbreiten. Die Juden, kann man in der That sagen, bereiteten den Weg des Herrn. Ihre Religion war das Gerüste zu dem erhabenen Dome des Christenthums; ihre Bethäuser die Vorhallen der christlichen Kirche. Man verachte und schmähe immerhin mit Recht oder Unrecht die Juden, sie bleiben dennoch ein lebendiges Denkmal, selbst in ihrer jetzigen Blindheit, von der augenscheinlichen Einwirkung Gottes auf das Menschengeschlecht im Allgemeinen und im Einzelnen. Der Mensch mag thun was er will, er ist und bleibt ein Werkzeug in der Hand des Allmächtigen; die Juden haßten und verfolgten Christum und seine Bekenner im Judenlande und gerade sie waren es, die in fremden Ländern, besonders in der Weltstadt Rom, seiner Lehre die erste Aufnahme gaben, und der Verbreitung derselben unter den Heiden, die jüdische Proselyten waren, behilflich sein mußten; denn, wie wir früher schon bemerkten, waren die jüdischen Proselyten die eifrigsten Bekenner des Christenthums und nur in den Synagogen konnten die Apostel mit ihrer neuen Lehre den Anfang machen.

„Zittert! betrogene Sterbliche, die ihr den Adel eurer Absichten zu eurer Gerechtigkeit macht! — Schöpft Muth, betrogene Sterbliche, die ihr unter den Nachwehen eurer guten Werke verzweifelt! Der Wille der Vorsehung muß euch angelegentlicher sein, als der Dünkel eurer Zeitverwandten und Nachkommen. — Es gibt Handlungen h ö h e r e r O r d n u n g, für die keine G l e i c h u n g durch die E l e m e n t e dieser Welt herausgebracht werden kann.“

Was aber das Proselytenmachen von Seite der Juden betrifft, woran sich mancher alt- und neugläubige Heide stoßen mag, so

wird es wohl vor dem Gerichtshof der so viel gerühmten Toleranz, in deren Tempel man angenehm kühl sitzt, keine Gnade finden und ganz consequent! Tolerant kann nur der sein, der für Nichts eine Ueberzeugung hat. Der Heide, der über seine eigenen Götter lachte, war tolerant gegen andere Religionen, die er für eben so unbedeutend und nichtssagend hielt, als die seinige war. Die Juden waren die ersten, gegen die er intolerant wurde. Bei einer Religion, die tiefer geht und in den Gemüthern unerschütterlich fest sich begründet hat, ist Toleranz, wie man sie in neuester Zeit zur Herrschaft kommen lassen will, ein Unding. Der Glaube, daß außer dem Schooße meiner Religion keine Seligkeit zu hoffen sei, stünde mit der Menschenliebe im Widerspruch, wenn er nicht an den Wunsch, eine allgemeine Bekehrung zu bewirken, innig gebunden wäre. Behauptungen, von denen man überzeugt ist, daß sie den Stämpel der Wahrheit an sich tragen, andern nicht mittheilen zu wollen, ist unmoralisch. Von der Wahrheitsliebe ist der Bekehrungseifer unzertrennlich. Jeder Denker, jeder der eine Wahrheit fühlt und im Geiste erfaßt, wird zugleich ein Proselytenmacher sein. — Er wird nachsichtig sein gegen den anders Denkenden, aber immer den Wunsch hegen, ihn für seine Ansicht zu gewinnen. Was so tief in der menschlichen Natur begründet ist, kann nicht an sich, kann nur durch den Gebrauch unrechtmäßiger Mittel sträflich sein.

Joh. Auer.

3.

Die Lehre von dem Wesen und den Bedingungen der Wirksamkeit des Ablasses mit besonderer Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Momentes.

Ueber den Ablaß oder die Indulgenzen hat die katholische Kirche Vieles der Speculation ihrer Theologen freigelassen, indem die heilige Synode von Trient gegen die Irrlehrer des

16. Jahrhundertes nur dies *Eine* dogmatisch festgestellt hat, daß die *Kirche* von Gott die *Macht* habe, Indulgenzen zu *ertheilen* und daß es für das *gläubige Volk heilsam* sei, solche zu *gewinnen*. **Sess. XXV. Decretum de Indulgentiis.**

Wie *vor* der Synode zu Trient, so haben sich auch *nach* derselben über das *Wesen* der Ablässe, ihren *Umfang* und die *Bedingungen*, unter welchen sie gewonnen werden, *verschiedene* theologische Ansichten ausgebildet, von denen natürlich nur *Eine* dem christlichen Dogma ganz angemessen sein kann. Diese eine in das System der katholischen Dogmen natürlich sich einfügende Lehre über das *Wesen* und die *Wirksamkeit* des Ablasses festzustellen, ist der Zweck dieses gegenwärtigen Aufsatzes.

Bei vorliegender Untersuchung ist jedoch vorwiegend das historische Moment im Auge behalten worden, weil unseres Dafürhaltens jedes speculative Resultat nur dann gesichert ist, wenn es sich als das Ergebniß eines dogmengeschichtlichen Processes ausweist. Doch wird uns der historische Gesichtspunct nicht ausschließlich leiten dürfen, da wir nicht eigentlich eine dogmengeschichtliche, sondern dogmatische Darstellung der Lehre vom Wesen und der Wirksamkeit des Ablasses bezwecken. Um ferner den praktischen Anforderungen möglichst Rechnung zu tragen, soll die Untersuchung mit der Darlegung der zwei verbreitetsten Ansichten von dem Wesen und den Bedingungen der Wirksamkeit des Ablasses beginnen. An die Darlegung wird sich die Prüfung dieser Ansichten anzuschließen haben und erst dann, wenn sich bei dem Zusammenhalte mit der älteren sowohl als neueren Ablaßdisciplin, so wie mit den zunächst den Ablaßbegriff bedingenden katholischen Lehrsätzen ergeben sollte, daß weder die eine noch die andere Auffassung in den katholischen Lehrbegriff harmonisch sich einfügt, oder daß unter ihrer Zugrundelegung die alte und neuere Ablaßdisciplin unbegriffen bleibt, werden wir befugt sein, über die gewöhnlichen Auffassungen herauszugehen. Da ferner jene standhältige Kritik zugleich die Ansätze zu neuen Bildungen enthalten muß, so müssen sich uns von selbst bei diesem Gange der Untersuchung die Momente herausstellen, aus welchen sich der rechte Ablaßbegriff construiren läßt. Die Probe der richtigen Construction liegt in dem

doppelten Nachweise, daß sich aus dem so construirten Ablaßbegriffe die ältere wie die neuere Disciplin gleichmäßig erklärt, und daß die mit dem Ablaßpuncte zusammenhängenden Dogmen gerade diese und keine andere Auffassung des Ablasses erheischen. Die Probe wird vollendet sein, wenn sich zugleich nachweisen läßt, daß die von uns vertretene Auffassung eine Tradition habe, daß sie von der Zeit an, wo man über das Wesen und die Wirksamkeit des Ablasses zu speculiren anfing, ihre Vertreter in einer fast ununterbrochenen Entwicklungsreihe gefunden hat. Die Untersuchung zerfällt demzufolge in einen kritischen und begründenden Theil.

I.

Man kann zwei Grundansichten über den Begriff des Ablasses unterscheiden. — Eine äußerst geringe Anzahl von Theologen (und zwar größtentheils entweder aus dem 11. und 12. Jahrhunderte, oder aus den Zeiten der Reformation, dann mehrere von den achtziger Jahren des vorigen bis in die zwanziger Jahre des gegenwärtigen Jahrhundertes), erklärten sich über den Ablaß dahin, daß in ihm blos die in der alten Kirche bestandenen Bußstrafen ohne Bezug auf die von dem Sünder, nach dem Erlasse der ewigen Schuld und Strafe, Gott noch schuldenden zeitlichen Strafen nachgelassen würden. Zum Beweise dieser ihrer Ansicht beziehen sie sich auf die Disciplin der alten Kirche, in welcher die Indulgenz eben nur der Nachlaß eines Theiles der canonischen Bußen war, welche die kirchlichen Verbrecher vor ihrer Wiederaufnahme zu leisten hatten, um dadurch das gegebene Aergerniß gut zu machen, die verletzte Ehre der Kirche zu sühnen. Nie und nirgends, behaupten sie, sei damals die Indulgenz als ein Nachlaß göttlicher Strafen aufgefaßt worden.

Mit Recht ist von jeher von der überwiegend größeren Anzahl der Theologen dagegen bemerkt worden, daß, da die canonischen Bußen dermalen durch allgemeine Gewohnheit außer Gebrauch gekommen sind, und so ihr gesetzliches Ansehen verloren haben, die gegenwärtige Praxis der Kirche in Ertheilung der Ablässe rein illusorisch wäre; weiterhin, daß die Kirche bei der Promulgation der Ablässe denselben offenbar eine Beziehung auf das

göttliche Gericht gebe, wie denn in den meisten Ablaßbullen die Ausdrücke: „remissio" oder „plenaria remissio omnium peccatorum" vorkommen; daß ferner angenommen, es beständen die Bußcanonen noch zu Rechte, der Erlaß der Bußstrafen durch den Ablaß von dem Concil zu Trient durchaus nicht als „dem Volke heilsam" bezeichnet werden könnte, indem ja, wenn der Erlaß gar keine Beziehung auf das göttliche Gericht hätte, das gläubige Volk dadurch nur veranlaßt würde, Bußübungen zu unterlassen, die nicht ohne die heilsamsten Folgen für ihren Seelenzustand sein könnten; daß endlich die sogenannten Indulgenzen für die Abgeschiedenen aber bei einer solchen Auffassung des Ablasses vollends widersinnig wären. Gewiß wird kein Unbefangener läugnen können, daß die ganze neuere Ablaßdisciplin entschieden dieser Auffassung widerstrebt, und daß sonach die Annahme einer solchen Ansicht zugleich eine indirecte Verurtheilung der neueren Kirchendisciplin in diesem Puncte enthält, abgesehen von den ausdrücklichen Bestimmungen der Päpste Clemens VI. [1]) und Leo X. [2]). — Aber nicht einmal das Alterthum steht auf der Seite dieser pseudo-freisinnigen Theologen. Die Ertheilung des Ablasses fiel in der alten Kirche, wenn ein solcher eintrat, mit der sacramentalischen Absolution zusammen, oder ging derselben doch unmittelbar vorher. Wie nun aber die Absolution allgemein als ein richterlicher Act im Namen Gottes galt, wie nach der Anschauung der Kirchenväter durch dieselbe die durch die Sünde abgebrochene Gemeinschaft mit Christo wiederhergestellt wurde, so mußte eben auch die Nachlassung eines Theiles der Bußstrafen, als wodurch ja eben die schnellere Gemeinschaftsertheilung bestimmt wurde, als ein

[1]) Extravag. de poenit. et remiss. c. 2. „nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae."

[2]) Bulla Leon. X. 1518. „Romanum Pontificem . . potestate clavium quarum est aperire, tollendo . . . . culpam . . et poenam pro actualibus peccatis debitam, culpam quidem mediante sacramento poenitentiae, poenam vero temporalem pro actualibus peccatis secundum divinam justitiam debitam mediante ecclesiastica indulgentia, posse pro rationalibus causis concedere . . . indulgentias."

im Namen Gottes gefälltes Erkenntniß betrachtet werden. Mögen immerhin durch Auflegung von Bußwerken auch die Verhütung künftiger Aergernisse, eine Sühne der verletzten Ehre der Kirche beabsichtigt worden sein, (ein ausdrückliches Zeugniß hieher dürfte schwerlich aufzubringen sein,) so ist es doch anderseits gewiß, daß diese angegebenen Zwecke eben nur untergeordnet waren, daß die alte Kirche durch Auflegung der Bußwerke zunächst und zuletzt damit beabsichtigte, die Sünder für ihre Vergehen Gott Genüge leisten zu lassen, ihre Versöhnung mit Gott einzuleiten und zu bewirken. So und nur einige der ältesten Väter, die sich über den Zweck der Kirchenbußen näher ausgelassen haben, anzuführen, stellen den erwähnten Zweck ganz deutlich Tertullian und der heilige Cyprian, der Eine in seinem Werke de poenitentia, der Andere in mehreren seiner Briefe und in seinem Buche de lapsis hervor. Tertullian findet es thöricht, wenn Jemand die Buße nicht leisten und doch Nachsicht haben wolle, das heiße, sagt er, den Preis nicht erlegen und doch zur Waare die Hand ausstrecken; Gott habe die Verzeihung der Sünden an das Endgeld der Buße gebunden, die Nachlassung derselben nur zugesagt um den Ersatz, der durch die Buße geleistet wird [1]). — Keine andere Anschauung von der Buße hat Cyprian, wenn er in dem Werke de lapsis die Gefallenen anweist, „um mit allem Eifer den Werken der Gerechtigkeit zu obliegen, häufiges Almosen zu spenden, und so das Verbrechen und die Schuld zu sühnen [2])." Und damit nicht etwa Jemand auf den Gedanken komme, Cyprian spreche hier nur überhaupt von den guten Werken, wie sie das Gesetz Gottes allen Gläubigen als Bedingung der Seligkeit vorschreibt, so darf ich hier nur auf die

---

[1]) De poenit. 6. „Quam ineptum, poenitentiam non adimplere et veniam sustinere; hoc est, pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit, hac poenitentiae compensatione redimendam proponit impietatem." Cf. 10. et 11.

[2]) De laps. „Quare oportet, impensius justis operibus incumbere, eleemosynis frequenter insistere, ut inde crimen et culpa redimatur."

Absicht aufmerksam machen, in welcher dieses Buch von unserem heiligen Vater verfaßt worden ist. In der decianischen Verfolgung wollten nemlich die gefallenen Christen sich durch sogenannte Martyrerscheine, d. h. durch Empfehlungsbriefe der Martyrer, zur Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, ohne daß sie der Kirchenbuße sich vorhinein unterwarfen, nur auf eine, über ihren Abfall, geäußerte Reue hin, die kirchliche Lossprechung und dadurch den Zutritt zu den Sacramenten erwirken. Im Gegensatze zu diesen Anmaßungen nun vertheidigte der heilige Cyprian die Nothwendigkeit der Kirchenbußen, d. h. in Betreff der Gefallenen die Nothwendigkeit, sich jener Bußordnung zu unterwerfen, welche die Kirche je für die verschiedenen Vergehen vorgeschrieben hat. Die Kirchenbuße und die Buße überhaupt fällt so mit dem heiligen Cyprian offenbar zusammen. Noch deutlicher aber spricht hierüber sich die römische Geistlichkeit in ihrem Briefe „an Cyprian ep. 30 in ed. opp. Cypriani" aus. „Es ist nun an den Gefallenen Buße zu thun, damit sie durch ihre Unterwürfigkeit auf sich herabziehen die göttliche Güte, damit sie durch die Ehrerbietung, die sie gegen den Priester Gottes an den Tag legen, auf sich herabrufen die göttliche Barmherzigkeit [1])." In seinem 59. Briefe identificirt der heilige Bischof von Carthago ausdrücklich die vollständige Kirchenbuße mit der Genugthuung, die Gott, gegen den gesündigt worden, geleistet werde [2]). — Wenn aber Cyprian nun, für den Fall der Todesgefahr oder auf die Intercessionen der Martyrer hin, doch einen Theil der von der Kirche angeordneten Bußstrafen nachlassen zu können glaubte; so konnte er im Einklange mit seinen von uns abgehörten Aeußerungen nur insofern einen solchen Nachlaß eintreten lassen, inwiefern er des festen Glaubens war, daß eine solche mildere Behandlung den Absichten Gottes gemäß sei, daß Gott

---

[1]) Ep. Cler. Rom. XXX. „Tempus est, ut agant lapsi delicti poenitentiam, ut de submissione provocent in se Dei clementiam, et de honore debito in Dei sacerdotem eliciant in se divinam misericordiam."

[2]) Ep. LXI. „Antiquam poenitentiam plenam egisset Victor, et Domino Deo, in quem deliquerat, satisfecisset."

in solchen Fällen das Urtheil seiner Diener bestätige. Ganz so dachte auch wirklich der heilige Bischof seinen eigenen Aussprüchen zu Folge. In dem dreizehnten Briefe nemlich äußert er sich dahin, daß diejenigen, welche einen Empfehlungsbrief von den Martyrern empfangen hätten, wenn sie in eine schwere Krankheit verfielen und Gefahr vorhanden sei, nach abgelegtem Bekenntnisse der Sünden und der Auflegung der Hände mit dem, von den Martyrern ihnen versprochenen Frieden zu dem Herrn gesendet werden könnten, weil sie, wie er ausdrücklich bemerkt, durch die Hilfe der Martyrer bei Gott in Ansehung ihres Verbrechens gnädige Nachsicht erlangen könnten [1]). Der heilige Bischof von Carthago, so viel ist nun nachgewiesen, glaubt also eine Nachsicht der Kirchenstrafen für bestimmte Fälle nur deshalb eintreten lassen zu können, weil er der Zuversicht war, daß Gott vermöge seiner Barmherzigkeit in solchen Fällen das Urtheil der Priester bestätige. Weil die Martyrer-Intercessionen in foro divino Etwas zur Nachlassung der Sünden vermögen, darum will Cyprian auch von Seite der Kirche eine Indulgenz eintreten lassen [2]).

Die zweite Hauptansicht über den Ablaß faßt als das eigent-

---

[1]) Ep. XIII. „Qui libellum a Martyribus acceperunt et auxilio eorum adjuvari apud Dominum in delectis suis possunt, si premi infirmitate aliqua et periculo coeperint, exhomologesi facta et manu eis a vobis in poenitentiam imposita, cum pace a Martyribus promissa ad Dominum remittantur."

[2]) Daß Cyprian die von der Kirche auf die Intercessionen der Martyrer hin bewilligte Indulgenz in die unmittelbarste Beziehung zu dem göttlichen Gerichte setzte, geht auch aus folgenden Worten ganz deutlich hervor: „Posse apud judicem plurimum Martyrum merita et opera justorum." Die Beweiskraft dieser Worte wird durch den Zusatz: „sed cum judicii dies venerit, cum post occasum saeculi hujus et mundi ante tribunal Christi populus ejus adstiterit" nicht geschwächt, wenn gleich hieraus gefolgert werden muß, daß nach Cyprian's Ansicht die auf die Intercession der Martyrer hingegebene Nachsicht ihre überirdische Wirkung erst bei dem Weltgerichte zu äußern anfange, was wohl mit der ihm eigentlichen Anschauung vom Purgatorium als einer statio ad veniam bis zum allgemeinen Weltgerichte zusammenhängt.

liche Object der Indulgenzen die für die schon erlassenen Sünden Gott noch schuldenden zeitlichen Strafen auf, ohne darum die nächste Beziehung des Ablasses auf die von der Kirche für gewisse Vergehen angeordneten Bußstrafen zu läugnen. Der Papst oder der Bischof erläßt kraft der ihm eigenen Schlüsselgewalt die Bußstrafen von vierzig, hundert Tagen, von Einem Jahre u. s. w., oder auch, wenn der Ablaß, der ertheilt wird, ein vollkommener ist, alle nach dem strengen Rechte der Kirche noch zu erstehenden Bußstrafen, mit dem Effecte, daß damit auch die Strafen, welche der Mensch für die Sünden vor Gottes Gerichte zu erstehen hätte, in so weit erlassen werden, als jene kirchlichen Bußstrafen ein Aequivalent hiefür gewesen wären; und dies zwar (wie die allgemeine Ansicht aller Theologen ist), kraft der unendlichen Verdienste Jesu Christi, (ex thesauro infinito meritorum Jesu Christi) und der Verdienste aller Heiligen Gottes in der Weise, daß die unendlichen Verdienste Jesu Christi und die Genugthuungen der Heiligen als Ersatz für die von dem reumüthigen Sünder etwa zu leistenden Genugthuungen eintreten.

In solcher Bestimmtheit wurde diese theologische Ansicht zuerst von dem Franciscaner Alexander von Hales, dann vorzüglich von Thomas Aquinas ausgesprochen. Es ist aber hiebei zu bemerken, daß sowohl Alexander von Hales [1]), als Thomas Aquinas [2]), den Erlaß der Strafen durch die Indulgenzen nicht auf alle Bußmittel, sondern nur auf die eigentlichen Genugthuungen (die sogenannten poenae vindicativae) beziehen; daß nach ihrer Meinung jeder Sünder verpflichtet ist, seine Vergehen durch Werke der Uebergebühr (opera supererogationis — d. h. solche Werke, welche nicht unter den Begriff der Pflicht fallen)

[1]) Sum. P. IV. q. 23. art. 2. „Si loquamur de poena satisfactoria secundum quod est medicamentum, sic non valet satisfactio unius pro altero."

[2]) Comm. in IV. l. Sentent, D. 20. q. 1. art. 1.: „Indulgentiae valent . . . et quantum ad judicium Dei, ad remissionem poenae residuae post contritionem et absolutionem et confessionem, sive sit injuncta, sive non."

zu sühnen. Werke der Pflicht oder pflichtmäßige Mittel fallen nicht unter die Schlüsselgewalt, werden auch von der Kirche in den Ablässen nie aufgehoben. — Eben so fordern jene Theologen für das Individuum, welches des Ablasses theilhaftig werden will, den Stand der Gnade, wahre übernatürliche Reue, Abscheu vor der Sünde und den ernstlichen Vorsatz der Besserung. Ohne diese Bedingungen kann von einer Nachlassung der zeitlichen Strafen in einem Ablasse, nach ihnen keine Rede sein.

Es ist klar, daß bei einer solchen Auffassung des Ablasses der Sünder durchaus nicht in der Sünde bestärkt werden könne, und daß die Vorwürfe, welche man dieser Ansicht von dem Ablasse in ethischer Beziehung gemacht hat, nur auf einem Mißverständnisse der Theorie der Scholastiker beruhen. — Indessen leidet doch sowohl die Lehre des Alexander von Hales, als die des Thomas von Aquin an einem Fehler, der, wenn auch eben nicht direct nachtheilig auf das Leben einwirkt, doch die Ablaßdisciplin nicht zu jenem fruchtbringenden, ethisch erhebenden Mittel werden läßt, was sie werden muß, wenn jener Mangel ausgefüllt ist.

Die beiden gedachten Theologen lebten noch in Zeiten, wo die vollkommenen Ablässe selten waren. Seit dem eilften Jahrhunderte war nämlich die alte Bußdisciplin früher schon durch die sogenannten Redemtionen (d. i. Ablösungen der früheren strengeren Bußstrafen durch ein gewisses Quantum von Almosen, Gebet und Fasten) modificirt und dadurch geschwächt, allmälig immer mehr und mehr außer Uebung gekommen. Fast um dieselbe Zeit fing man ausnahmsweise sogar an, die Bußstrafen oder Ablösungen nicht mehr vor der Absolution zu fordern; wenn nämlich die Reue und der Besserungsvorsatz der Sünders hinlängliche Bürgschaft für die nachträgliche Erfüllung zu bieten schienen. Was so einzeln vorgekommen war, das wurde häufiger, als Urban II. allen Jenen einen vollkommenen Nachlaß aller Sünden und Strafen ertheilte, welche den Kreuzzug in wahrem Bußeifer, aus den rechten Motiven heraus unternehmen würden [1]). Ein eigentlicher vollkommener Ablaß

[1]) Urbanus II. in conc. Clarom. can. 2. Quicumque pro **sola devotione** non pro honoris vel pecuniae adeptione **ad liberandam**

war diese Indulgenz Urban's, so wie mehrerer seiner Nachfolger, nicht, denn die Mühen, Gefahren, Entbehrungen des Kreuzzuges waren immerhin in einem Verhältnisse zu den zu erlassenden Bußstrafen. Aber schon früher, seit dem neunten Jahrhunderte oder doch wenigstens gleichzeitig waren von den Päpsten und Bischöfen auch bei andern Veranlassungen Indulgenzen ertheilt worden, wie z. B. von einem Jahre bei Gelegenheit der feierlichen Einweihung einer Kirche; von vierzig Tagen u. s. f. für diejenigen, welche zum Baue einer Kirche, eines Klosters, eines Hospitales u. dgl. nach ihrem Stande und ihren Kräften Etwas beitrugen.

So lange diese Indulgenzen sich auf die Nachlassung der Buße von nur 40 Tagen, einem Jahre beschränkten, und ein vollkommener Ablaß nur gegen eine so schwere Bedingung, wie die des Kreuzzuges war, ertheilt wurde [1]), mochte man immerhin keine große Dringlichkeit, keine Nöthigung finden, die Indulgenz von etwas Anderem abhängig zu machen, als von der im rechten Geiste geschehenen Verrichtung desjenigen Werkes, für welches in den Ablaßbullen und in den übrigen Promulgationen der Ablaß geboten wurde. Anders aber mußte sich die Sache stellen, als auch gegen die Werke, deren Verrichtung sehr leicht war, wie z. B. eines gewissen Beitrages zur Deckung der Kosten des Kreuzzuges, dann zur Erbauung von Kirchen, Hospitälern u. s. f., gegen gewisse Andachtsübungen sehr bedeutende Ablässe, wie z. B. die von hundert Jahren, ja selbst vollkommene dargeboten wurden. Hier trat die Incongruenz des äußeren Werkes, selbst mit Hinzunahme der zur Sündenvergebung erforderlichen Reue und des ernstlichen Vorsatzes, zu sehr hervor, als daß sich die Theologen nicht hätten fragen sollen, ob denn nicht von Seiten des Recipienten (d. h. desjenigen, dem der Ablaß zugewendet werden sollte) nach dem Sinne der Kirche auch noch über das Geforderte hinaus Etwas ge-

Dei Ecclesiam Hierusalem profectus fuerit, iter illud pro omni poenitentia reputetur.

[1]) Ein allgemeiner von allen Ständen und an allen Orten zu gewinnender vollkommener Ablaß kommt sogar vor dem Jahre 1391 nicht vor.

leistet werden müsse, damit er des angebotenen Ablasses vollkommen theilhaftig werde. Es mußte auffallen, daß als Bedingung des Ablasses von Seite des Recipienten, das unbedeutende äußere Werk abgerechnet, nur dasjenige hingestellt wurde, welches ja schon zum Nachlasse der Schuld und ewigen Strafe erforderlich war. So mußte das Mehr und Weniger des Ablasses, mithin der Ablaß im Allgemeinen mehr als ein willkürlicher, von dem Gutbefinden der ihn administrirenden geistlichen Gewalt (inwieferne es sich nämlich um die das Minimum überschreitende sittliche Beschaffenheit handelt) abhängiger Act erscheinen. Das Mehr oder Weniger der Indulgenz schien nur durch den Dispensator des Ablasses, durch den Umstand, ob ein vollkommener oder unvollkommener Ablaß ertheilt wurde, bedingt, so daß, wie graduell verschieden immerhin die moralische Disposition der Einzelnen, denen der Ablaß promulgirt wurde, war, dennoch Alle, der über das erforderte Minimum der Rechtfertigung am tiefsten Stehende eben so, wie der Andere, der am höchsten stand, in gleicher Weise an demselben Antheil zu nehmen schienen. Dieses mußte aber Vielen anstößig erscheinen. Es mußte ferner nicht unbemerkt bleiben, daß, wenn der vollkommene Ablaß als Erlaß aller zeitlichen Strafen aufgefaßt würde, und auch von allen Jenen gewonnen werden könnte, welche eine gültige Beicht abgelegt hatten, ohne daß ihr Bußeifer besonders hervorstechend war, die Erlassung der zeitlichen Strafe von Seite der Kirche, oder vielmehr Gottes, als eine willkürliche erscheine. — Hier suchten wohl jene Theologen, statt das Maß der subjectiven Disposition als das mitconstituirende Moment des Ablasses hinzustellen, dadurch nachzubessern, daß sie bemerkten, der Ablaß beziehe sich nur auf die vindicativen Strafen, nicht aber auf jene, die einen correctionellen Charakter an sich tragen (poenae medicinales), oder mit andern Worten: Gott lasse keineswegs die Bußwerke nach, inwieferne sie zur Besserung erforderlich sind, sondern nur die Bußwerke oder zeitliche Strafen, welche bloße Genugthuung seien und nichts Wesentliches zur Besserung beitragen.

Allein diese Antwort, die, wenn sie weiter entwickelt worden wäre, vielleicht auf den richtigen Gesichtspunct hätte führen können, konnte in der Fassung, in der sie hervorgebracht wurde, nicht ganz befriedigen. Denn, welche Bußen, mußte man nun fragen, sind denn blos vindicativ, welche medicinell? In der alten Kirche kannte man weder rein medicinelle, noch bloß vindicative Bußen. Eine solche Scheidung ist in concreto gar nicht möglich, sie ist ein reines abstractum. — Allerdings ist es durchaus verwerflich, die Strafe nur als Mittel, Jemanden zur Besserung zu leiten, aufzufassen. Denn das Wesen der Strafe ist in der Forderung der göttlichen Ordnung gegründet, nach welcher Heiligkeit des göttlichen Willens von Niemanden verletzt werden darf und kann, ohne gerade an Dem Schaden zu nehmen, um dessen willen das göttliche Wollen hintangesetzt wurde, nämlich an dem sinnlichen Wohlsein. Die Strafe entspricht demnach der Heiligkeit Gottes, inwieferne diese Gerechtigkeit ist; und insoferne muß man allerdings den vindicativen Charakter der Strafe als wesentlich anerkennen. Allein, inwieferne die Heiligkeit Gottes nicht blos gerecht, sondern eben so die heilige Liebe ist, inwieweit nämlich das göttliche Wollen nicht bloß ein negatives, das Nichtwollen des Bösen, und daher thatsächlicher Widerspruch gegen das Böse, sondern zugleich auch ein positives Wollen des Guten ist, (auch in Bezug auf den Menschen, daß er nämlich der göttlichen Ordnung sich einfüge, immer mehr Eins werde mit ihr), insoferne spricht sich eben auch in der Strafe diese göttliche Idee aus. Die Strafe ist daher auch correctionell. Sie wird nur dann blos vindicativ sein, wenn der Mensch in den anderen Zweck der Strafe, die Besserung oder Buße, nicht eingeht, und so lange er nicht eingeht. Nimmt aber der Mensch die Strafe als Strafe an, erkennt er in ihr die Folge der Sünde, und erkennt er sie nicht blos theoretisch, sondern anerkennt er sie auch praktisch als solche, indem er dadurch der von ihm verletzten Heiligkeit des göttlichen Willens seine Sühne darbringt: so verschwindet der bloß vindicative Charakter der Strafe in dem Maße, als der Sünder praktisch anerkennt, daß ihm so Recht widerfahre. In welchem Grade er zu dieser Gesinnung sich erhebt, in demselben gewinnt die vindi-

cative Strafe einen correctionellen oder medicinellen Charakter, ohne daß sie darum an ihrer vindicativen Natur wesentlich verliert, d. h. die Strafe sühnt nicht blos das Vergehen, sondern versöhnt zugleich den Sünder mit Gott, indem derselbe, was Gott objectiv durch die Verhängung der Strafe ausdrückt, durch die innere Anerkennung des darin sich beurkundenden Willens Gottes zu seiner eigenen That macht, so also die Einheit sich herstellt. Wahre Genugthuung ist zugleich wahre Besserung. Ist nun aber jede zeitliche Strafe, wie vindicativ, so correctionell, und ist sie letzteres in dem Maße, in welchem eben die Verletzung des heiligen Gesetzes gleichwie mit dem Verstande eben so mit dem Gemüthe anerkannt wird: mit welchem Rechte mag man denn noch von bloß vindicativen Strafen, und wiederum von rein medicinellen reden, und den Ablaß als den Nachlaß aller blos vindicativen Strafen erklären? Die formalistische Richtung der Scholastik trennte hier, wo doch die innere Einheit keine Trennung zuläßt.

Indeß liegt der Behauptung, daß der Ablaß Nachlassung der Bußwerke sei, inwiefern diese einen blos vindicativen Charakter haben, etwas Wahres zu Grunde. Nemlich: daß Gott bei einem Sünder, der die Heiligkeit des Gesetzes einmal anerkannt hat, nicht mit gleicher Dringlichkeit wie bei jenem, in welchem diese Anerkennung und der Abscheu vor der Sünde erst noch mehr angeregt und zum Bewußtsein gebracht werden muß, die dem heiligen Gesetze gebührende Genügeleistung durch äußere, dem sinnlichen Wohlseinstriebe entgegen laufende Werke fordere, wenn nur sonst die Besserung, das Fortschreiten auf der Bahn der Tugend durch andere Mittel gefördert werden kann. Insofern wird allerdings ein Aufheben der sinnlich unangenehmen Folgen eher eintreten können.

Aber, wer sieht nicht ein, daß man, um consequent zu sein, nicht blos das Aufheben des rein vindicativen Charakters der Bußwerke im Allgemeinen, sondern ebenso das Mehr oder Weniger dieser Aufhebung von dem Mehr oder Weniger des Abscheues vor der Sünde und der mit diesem Abscheue, wenn er ein wahrer ist, stets zusammenhängenden positiven Liebe zum

göttlichen Gesetze abhängig denken muß, daß die Kirche demnach die zeitlichen Strafen oder Bußwerke nur insoweit nachlassen kann, in wie weit sie in Anbetracht der innern erstarkten guten Gesinnung zur Besserung nicht mehr so erforderlich sind, inwieweit also der innere Abscheu vor der Sünde schon eine solche Höhe erreicht hat, daß das, was die zeitlichen Strafen auf äußerliche Weise dem Bewußtsein des Menschen nahe bringen sollen, nemlich die Unverletzlichkeit der Majestät des göttlichen Gesetzes, den Menschen innerlich schon durchdringt. Wo aber der rechte innere Abscheu vor der Sünde noch nicht vorhanden ist, oder doch der Unterstützung durch die äußerlichen theils positiven, theils natürlichen Bezeugungen des göttlichen Zornes bedarf: da kann und darf die Nachlassung der Bußwerke für dieses Subject nie als eine vollkommene, sondern immer nur als eine unvollkommene aufgefaßt werden, selbst dann, wenn die Kirche für Alle einen vollkommenen Ablaß ertheilt, eben weil nach katholischer Ansicht der Mensch nur insoweit der Verdienste Jesu Christi theilhaftig wird. in welchem Grade und Maße er innerlich durch seine Gesinnung mit dem Heilande verbunden ist. Wenn feststeht, daß die Zueignung der Genugthuung Christi nicht auf eine mechanische Weise durch bloße Imputation, sondern durch ein wechselseitiges Durchdringen und Eingehen Gottes in den Menschen, und des Menschen in Gott vor sich geht, so kann dies auch bei dem Ablasse nicht anders gedacht werden. Nur jener, in dem die vollkommene Liebe ist, gewinnt den vollkommenen Ablaß; wessen Liebe unvollkommen ist, der wird des Ablasses nur in dem Maße theilhaftig, in welchem seine Liebe der vollkommenen sich nähert. — Wo dies außer Acht gelassen wird, da muß Dunkelheit und Verworrenheit in den Begriff des Ablasses kommen, und es kann dann in der Praxis nicht an Mißverständnissen fehlen. Wird angenommen, daß jeder von denen, welchen z. B. ein vollkommener Ablaß angeboten wird, nach einer giltigen Beicht denselben gleichmäßig gewinne, wie verschieden übrigens auch der Stand der Gnade, in welchem sich der Einzelne befindet, sein mag; so kann diese Ansicht nicht anders, als erschlaffend auf die höheren ethi-

schen Bestrebungen wirken; nur zu leicht wird unter dem gläubigen Volke die Meinung sich festsetzen, man dürfe nur das ordinäre Maß der sittlichen Bekehrung zu erreichen suchen, das Bestreben darüber hinaus, könne durch Ablässe ersetzt werden.

II.

Die von uns in der Kritik der Alexander Halesischen Ansicht von der Wirksamkeit des Ablasses für die theilweise Bedingtheit des Maßes der Perception eines promulgirten Ablasses durch das Maß der subjectiven sittlichen Disposition des Empfängers geltend gemachten Gründe fallen um so schwerer in's Gewicht, als die alte Kirchendisciplin ausdrücklich den Umfang des Ablasses von dem Grade der sittlichen Disposition der Pönitenten abhängig erklärt hat. So sagt z. B. das Concil von Ancyra (314): „Den Bischöfen kommt das Recht zu, die Art und Weise der Rückkehr (Bekehrung) der Gefallenen zu prüfen, und je nach dem Maße ihrer Sittlichkeit vor dem Falle und ihres Benehmens während der Bußzeit entweder durch Abkürzung derselben, Nachsicht eintreten zu lassen, oder sie auch zu verlängern [1].“ Eben so verordnete die allgemeine Synode zu Nicäa (vom Jahre 325): „Bei allen diesen Gefallenen muß der Vorsatz geprüft werden, so wie die Weise der Sinnesänderung, und welche da unter Furcht und Thränen und mit geduldiger Ergebung, durch Almosen, mildthätige Spenden, in ihrer ganzen Haltung und in der That ihre Umkehr bezeugen, diese sollen, nachdem sie die durch die Bußordnung bestimmte zweite Stufe zurückgelegt haben, an den Gebeten Theil nehmen können, doch soll auch nach dem Urtheile des Bischofs noch milder mit ihnen verfahren werden [2].“ Eben daher waren damals, wie

---

[1]) Conc. Ancyr. can. 5.: „τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι, ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δέ καὶ ὁ προάγων βιος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω, καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω.“

[2]) Conc. Nicaen. I. can. 12.: „ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται, οὗτοι πληρώσαντες τὸν χρόνον τον ὡρισμένον τῆς ἀκροάσεως, εἰκότως τῶν εὐχῶν κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ φιλανθρωπότερόν τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι.“

wir schon früher bemerkt haben, die Ablässe in der Regel immer nur unvollkommene.

Stand nun in der alten Kirche der Grundsatz, daß die Nachsicht der canonischen Strafen nur nach Maßgabe des Benehmens der Büßer Statt haben könne, allgemein fest; so kann die Kirche auch bei ihrer neueren Disciplin nur die Absicht haben, je nach dem Maße der sittlichen Beschaffenheit Nachsicht der Bußstrafen zu ertheilen. Sie nimmt aber, weil sie das Maß der sittlichen Beschaffenheit je der einzelnen Gläubigen nicht kennt, das höchste Maß an, und bestimmt darnach den Ablaß für die Gesammtheit der Gläubigen, welcher derselbe zugewendet werden soll. Sie will ihrerseits, daß Alle des angebotenen Ablasses im ganzen angekündigten Umfange theilhaftig werden sollen, ohne darum die sich von selbst verstehende Bedingung des entsprechenden Maßes sittlich tüchtiger Gesinnung erlassen zu wollen.

Wenn auch die meisten Ablaßdecrete diese Beschränkung nicht hervorheben, eben weil sie durch das katholische Dogma und die alte Ablaßdisciplin, von deren Wesen und Geiste sich die neuere weder trennen wollte, noch konnte, so nahe gelegt wird: so fehlen doch in einigen Ablaßdocumenten selbst ausdrückliche Fingerzeige hierüber nicht. So z. B. findet sich in der Decretale des Papstes Bonifacius VIII. die nur in dem angegebenen Sinne erklärbare Stelle: „Ein Jeder aber wird von dem (vollkommenen plenissima indulgentia) Ablasse mehr und denselben sicherer gewinnen, der die Kirchen öfter und mit noch größerer Andacht besucht [1]." Noch viel deutlicher spricht sich hierüber in einem seiner Briefe Innocenz III. aus, der den zu den Kosten des Kreuzzuges Beisteuernden, nicht wie den Kreuzfahrern selbst, einen vollen Erlaß der Bußstrafen ertheilt, sondern nur einen größeren oder geringeren Theil, nach dem Maße nemlich ihrer Beiträge, besonders aber nach dem Grade ihrer Religiosität und sittlichen Gesinnung [2].

---

[1]) **Bulla Bonif. VIII.** „Unus tamen quisque plus merebitur, et indulgentiam efficacius consequetur, qui basilicas ipsas amplius et devotius visitabit." In promulgatione Jubilaei anno 1300.

[2]) **Innoc. III. lib. 1. ep. 302.** „Ceteros vero, qui ad opus hujusmodi

Nie ist auch die Reihe solcher Theologen ausgestorben, welche das Maß des promulgirten Ablasses, sofern es sich um die individuelle Gewinnung desselben handelt, von dem Grade der sittlichen Beschaffenheit der einzelnen Pönitenten abhängig erklärten. — Noch bevor Alexander von Hales und Thomas von Aquin blühten, hob dieses der heilige Raymund von Pennaforte, der Beichtvater Gregor des IX., der große Kenner der kirchlichen Gesetzgebung, dem wir die Redaction der von Gregor IX. promulgirten fünf Bücher der Decretalen verdanken, mit aller Bestimmtheit hervor [1]. Auch Albert der Große schließt sich dieser Ansicht an [2]. Wenn nun auch der heilige Thomas von Aquin — weil die Raymundische Ansicht von seinem Lehrer Albert in einer ziemlich unvollkommenen Gestalt adoptirt und der nothwendige Zusammenhang dieser Auffassung des Ablasses mit der kirchlichen Tradition und mit der Lehre von der Rechtfertigung, Genugthuung und Buße nicht aufgezeigt worden war — den neuen von Alexander von Hales zuerst betretenen Weg, der jedoch, wie wir bereits gesehen haben, keineswegs alle Schwierigkeiten beseitigt, einschlagen zu müssen glaubte, so entschied sich hingegen sein großer Zeitgenosse, der seraphische Lehrer, der heilige Bonaventura, für die Meinung des heiligen Raymund von Pennaforte, entwickelte sie vollkommener, faßte sie schärfer und bestimmter, und begründete sie theilweise [3].

---

exequendum aliqua de bonis suis forte contulerint, juxta muneris quantitatem, et praecipue juxta devotionis affectum, remissionis hujus participes esse censemus."

[1]) Raym. de Pennaf. (1230) Summ. lib. 3. §. 64: »Sciendum, quod majoritas vel minoritas remissionis attenditur secundum majorem et minorem devotionem ipsius poenitentis et ipsorum, qui suffragantur. Cum igitur nullus posset rescire mensuram talium, nec per consequens potest scire remissionis mensuram.«

[2]) Albert. M. in Sent. lib. 4. dist. 20. art. 16. fordert eine »justa aestimatio solutionis ejus, pro qua indulgentia est instituta« und setzt dann hinzu: »justam autem voco aestimationem bonorum virorum secundum ecclesiae necessitatem considerato tempore et facultate personae.«

[3]) Bonavent. (a. 1265) in Sent. lib. 4. dist. 20. quaest. 6.:

In seine und Raymunds Fußstapfen traten sofort Papst Innocenz V. [1]), Richard de Mediavilla [2]), Fr. Rainerius [3]), Astesanus[4]), Petrus de Palude[5]), Johann Nider[6]), der Karthäuser Dionysius [7]), der heilige Antonin [8]), Joannes Major[9]), Stephan a Nottis [10]), Papst Hadrian VI. [11]).

„Quantitas indulgentiae mensuratur secundum rectum judicium pontificis, qui indulgentiam facit. Ille autem, qui dat indulgentias, considerat causam, pro qua reputat eum dignum tanta gratia et secundum quod plus vel minus homines accedunt ad illam causam, plus vel minus participant de indulgentia. Concedo igitur, quod indulgentiae, quantum est ex parte dantis, tantum valent, quantum promittunt. Concedo nihilominus, quod cuilibet valent tantum, nec aequaliter omnibus, sed secundum existimationem ejus, quam habuit aut habere debuit, qui indulgentiam fecit; quam non oportuit exprimere, quia omnes fideles debent illud in corde praesupponere, quod dona et miserationes s. Spiritus donentur cum aequo libramine. Nec hoc debet aliquem ab his retrahere, quia semper plus valent, si homo sit in charitate, quam valeat obsequium vel aliud aliquid, quod pro indulgentia conceditur."

1) Innoc. V. (Petrus de Tarantasio) a. 1265 in Sent. lib. 4. dist. 20. quaest. 3. num. 3.: „Puto, quod valent indulgentiae in se, quantum sonant; qui vero actus activorum non sunt, nisi in patiente disposito. Ideo non valent indulgentiae omnibus aequaliter; sed secundum quod magis vel minus sunt dispositi per meritum redemtionis poenae, id est, studium satisfaciendi. Unde . . . . dico, quod quadraginta dies indulgentiae plus valent illi, qui se magis ad eam disponit, meliori scilicet fervore et labore seu afflictione."

2) Richardus de Mediavilla (a. 1290) in Sent. lib. 4. dist. 20. quaest. 3.

3) Fr. Rainerius (a. 1330) Pantheolog. l. 5. Indulg. c. 1.

4) Astesanus (a. 1320) in Summ. lib. 5. tit. 40 resp. 2.

5) Petrus de Palude (a. 1330) in Sent. lib. 4. dist. 20. quaest. 3.

6) Joannes Nider (a. 1430) in Summa Confessorum L. 3. de Indulgentiis q. 181.

7) Dionysius Carthusianus (a. 1440) in Sent. lib. 4. dist. 20.

8) S. Antoninus (a. 1470) Summa Theologica, Part. I. tit. 10. c. 3. §. 3.

9) Joannes Major (a. 1490) in Sent. lib. 4. dist. 20. quaest. 2.

10) Stephan a Nottis (a. 1500) in opere ejus: Remissio a poena et culpa.

11) Hadrianus VI. (a. 1522) lib. 4. de Clavibus, concl. 2.

Diese Auffassung des Ablasses war auch zur Zeit des Conciliums von Trient unter den einsichtsvolleren Theologen die vorherrschende, während Einige nach dem Vorgange Cajetan's [1]), dessen dießfällige Ansichten nur zu häufig mit den Pennaforte'schen verwechselt wurden, gar die Wirksamkeit des Ablasses in foro divino so weit beschränkten, daß derselbe nur Jenen zu Statten käme, welche die von der Kirche geforderte Genugthuung nicht mehr zu leisten im Stande sind und in so weit sie dieses nicht mehr vermögen; eine nicht geringe Anzahl von Kirchenschriftstellern aber die Wiederherstellung der alten Buß- und Ablaßdisciplin forderte, als wodurch allein wieder Licht in die Vorstellungen von dem Ablasse gebracht werden könne. — In die Alexander-Halesischen und Cajetanischen Gegensätze griff, als versöhnend, hier offenbar nur die Lehre der Heiligen Raymund und Bonaventura ein. Dieß erkannten auch die berühmten triden-

[1]) Cajetanus Card. (a. 1518) tract. 10. de indulgentiis quaest. 1.: »Videtur mihi rationabiliter dici, quod non sufficit sola gratia ex parte suscipientis ad veraciter consequendam indulgentiam coram Deo; sunt siquidem confessi in gratia duplicis generis: quidam solliciti ad satisfaciendum per seipsos, pro peccatis suis; quidam negligentes satisfacere per seipsos. Primi condignas poenitentias vel petunt a Confessoribus sibi imponi, parati eas implere, vel sponte illas assumunt dum continue student per sua sancta opera satisfacere: jejunando, orando, eleemosynas dando. Secundi vero parvissimam poenitentiam aut rogant aut laeti suscipiunt; et cum illam impleverint, non curant amplius de satisfaciendo. Et hi sunt, quibus non prosunt indulgentiae judicio meo . . . . . Nec aliquid adimitur efficaciae indulgentiarum, sicut nihil adimitur efficaciae Sacramentorum ex hoc, quod oportet accedentes ad ipsa esse dignos dispositos, si fructuosa sibi esse volunt. Non prosunt igitur indulgentiae constitutis in gratia negligentibus per se ipsos satisfacare, sed oportet ultra gratiam dispositos ipsos esse, ut digni sint alienis satisfactionibus, fiunt autem digni per hoc, quod sunt parati per se ipsos satisfacere. — Parati autem per se ipsos ad satisfaciendum sunt non, qui negligunt per se ipsos satisfacere, sed illi soli, quorum voluntas sic est ad satisfaciendum parata, quod non retardat opus, nisi impedita.

tinischen Theologen Dominicus Soto [1]) und Petrus Soto [2]), dann der gleichzeitige Bartholomäus Fumus, der gegen die Halesische Ansicht die treffende Bemerkung [3]) macht: „non esse rationabile, quod iste de uno jejunio haberet centum dies de indulgentia, et alius, ut sic haberet mille annos [4]).“ — Das Concil selbst, wie wir bald sehen werden, ist der besagten Auffassung entschieden günstig. — Ebenso fehlte es auch nach dem Concile keineswegs an Vertretern derselben; so sprechen sich für eine durch das Maß der subjectiven Beschaffenheit bedingte Participation an den kirchlich concedirten Ablässen aus: Martin Navarrus [5]), der heil. Carl Borromä [6]), Fr. Angelo Pientino [7]),

---

[1]) Dominicus Soto (a. 1545) in Sent. lib. 4. dist. 21. disp. 22 art. 2.

[2]) Petrus Soto (a. 1548) Instructio Sacerd. de Indulg

[3]) Barth. Fumus (a. 1545) in Armill. lib. 5. de Indulg. num. 4. 10. 12. 13.

[4]) Also auch bei Zugrundelegung der Alexander Halesischen Ansicht (nach welcher der Umfang des Ablasses ohne Rücksicht auf die sittliche Disposition, insoweit diese nicht ohnehin schon zum Erlasse der Schuld und ewigen Strafe nothwendig ist, bloß von der desfallsigen Bestimmung der Kirchenobern bedingt sein soll) resultirt in Wahrheit und Wesenheit für die einzelnen Pönitenten ein sehr verschiedenes Maß des Gewinnes am promulgirten Ablasse. — Alle erhalten dann z. B. wohl einen vollkommenen Ablaß, wenn ein solcher promulgirt worden ist. Aber dieser vollkommene Ablaß ist nothwendig um so größer, je mehr und je schwerer Jemand gesündigt hat, und um so geringer, je mehr sich Jemand vor Sünden überhaupt und insbesondere vor schweren Sünden verwahrt hat; denn es können mir nun einmal nicht mehr zeitliche Strafen erlassen werden, als ich verwirkt habe. — Wie viel entsprechender ist es, das Maß des wirklichen Gewinnes an dem, uns Allen angebotenen Ablasse für den Einzelnen von dem Grade seiner sittlichen Beschaffenheit im Allgemeinen, und insbesondere von dem Eifer und der Liebe zu Gott, mit welcher das Ablaßwerk verrichtet wird, abhängig zu erklären!

[5]) Martin. Nav. (a. 1570) Commentarii in §. Levit de Jubilaeo. Notab. 21.

[6]) Carol. Borr. (a. 1575) in Concione seu Pastor.

[7]) Ang. Pient. (a. 1575) de Jubilaeo lib. 2. cap. 6.

Dr. M. Valentinus Laurentius [1], Johann Molanus [2], Cardinal Baronius [3] (wiewohl etwas unbestimmt), Suarez [4], Estius [5], der gründlichste Vertreter unserer Auffassung.

Im Laufe des siebenzehnten Jahrhundertes trat deßungeachtet die von uns so oft besprochene Auffassung des Ablasses wieder mehr und mehr in den Hintergrund, seitdem nemlich Bellarmin [6], aus der Gesellschaft Jesu, durch das Gewicht seines Ansehens die Wagschale zu Gunsten der halesischen oder thomistischen Ansicht herabzog. Ihm folgten dann die meisten seiner Ordensgenossen, was, da im Laufe jenes Jahrhundertes die Ansichten dieses Ordens so ziemlich maßgebend waren, auch nicht ohne Rückwirkung auf die übrigen Theologen sein konnte.

Indessen vermochte selbst die Auctorität des Bellarmin die auf historischem und speculativem Wege dagegen vorlängst erhobenen Bedenken nicht einmal unter seinen Ordensgenossen gänzlich zu beseitigen. Vom historischen Standpuncte fand der Jesuite Papebroche [7] Bellarmin's Deduction zu beanständen, auf dem Wege der theologischen Speculation kam Suarez [8], den seine Zeitgenossen den „Papst der Metaphysiker," und den

---

[1] Valent. Laur. (a. 1593) Generalis controversia de indulg. concl. 5. num. 8. 9.

[2] Joan. Molanus (a. 1600) Comp. Theol. pract. tract. 1. cap. 14. concl. 2.

[3] Baron. Card. (a. 1600) Annal. ad an. 1073.

[4] Franc. Suarez S. J. (a. 1600) Commentarii in Summam Theol. S. Thomae 3. p. disp. 49, 50 sect. 2.

[5] Estius (a. 1600) in Sent. lib. 4. dist. 20. §§. 8. 9. 10.

[6] Bellarmin de indulg. lib. 1. cap. 12.

[7] Papebroch. in Conat. chronico-histor. diss. 17. de orig. indulg.

[8] Suarez Comm. disp. 50. sect. 1. n. 16. Dici etiam potest estque mihi valde probabile, considerandum esse statum, in quo aliquis lucratur indulgentiam, et secundum illum mensurandum esse factum talis indulgentiae, juxta quam interpretationem talis indulgentia non habet in omnibus aequalem fructum, sed majorem in eo, qui meliore dispositione illam lucratur.

„Riesen der Scholastiker" nannten, zu einem mit der Raymundischen Ansicht ganz übereinstimmenden Resultate.

Vom Ende des siebenzehnten Jahrhundertes an mehren sich wieder diejenigen Theologen, welche mit Bellarmin's einziger Forderung: „daß zur Giltigkeit des Ablasses dieser nur insoferne mit dem Ablaßwerke im Verhältnisse stehen müsse, als der Kirchenobere, um nicht Gefahr zu laufen, einen theilweise ungiltigen Ablaß zu verkündigen, diesen Grundsatz im Auge haben muß," (proportio operis vel causae piae ad indulgentiam, quantum ex parte dantis vel concedentis i. e. superioris ecclesiastici), welche Forderung der genannte Theolog, um nicht mit der Praxis in Widerspruch zu treten, wieder auf ein Minimum reduciren mußte, — sich nicht zufrieden gaben, sondern das Hauptgegewicht wieder auf die proportio in opere quantum ex parte recipientis legen. In diesem Sinne sprachen sich aus: Joh. Heinr. Manigart [1]), Sylvius [2]), Johann vom Kreuze [3]), Christian Lupus [4]), Boudart [5]), der Oratorianer Juenin [6]), Alexander Natalis [7]), Johann du Hamel [8]), Tournely [9]), der Jesuite Antoine [10]), mit der größten Schärfe, Gründlichkeit und umfassender Gelehrsamkeit der Chorherr Eusebius Amort in seinem, dem Papste Clemens XII. gewidmeten, von den römischen Censoren höchlich empfohlenen Werke de indulgentiis [11]).

---

[1]) J. H. Manigart (1664) Praxis Pastoralis p. 1. cap. 8.

[2]) Franc. Sylv. Theol. quaest. 2. concl. 2.

[3]) Joannis de la Crux. Directorium Conscientiae de poenis quest. 2.

[4]) Christ. Lupi. Diss. de Indulg. cap. 10.

[5]) Boudart. Catechismus Theologicus tom. 2. de indulg.

[6]) Casp. Juenin. Com. de Sacram. diss. 14. capp. 3. 4.

[7]) Nat. Alex. Theol. Mor. lib. 2. de indulg. rep. 12. 13.

[8]) Joan. B. du Hamel. Theol. tom. 7. diss. 3. cap. 1.

[9]) Tournel. praelect. theol. art. 8 de causis, propter quas dari possunt indulg.

[10]) Paul Gabr. Antoine S. J. theol. mor. univers. tom. 3. tract. de poenit. Append. de indulg. quaest. 3. „quaenam requir." etc.

[11]) Euseb. Amort. de origine, progressu, valore ac fructu indulg. nec non de disposit. accurata notitia etc. Aug. Vind. et Graec. 1735.

In neuester Zeit begegnet uns die gleiche Ansicht auch in dem Werke „die himmlische Schatzkammer für bußfertige Seelen oder Sammlung von Gebeten und guten Werken, für deren Verrichtung die römischen Päpste heilige Ablässe verliehen haben [1]," einer Uebersetzung des italienischen Werkes: „Raccolta di orazioni e pie opere," welches die römische Approbation erhalten hat. Diese somit gewiß unverdächtige Autorität spricht sich (Seite 13, in der Anmerkung) wörtlich dahin aus, daß auch jene, „welche noch nicht gehörig disponirt sind, einen vollkommenen Ablaß auch vollkommen zu gewinnen, wenn sie die vorgeschriebenen Bedingnisse erfüllen, doch immerhin nach dem Maße ihrer Würdigkeit und Bemühung die Nachlassung eines guten Theiles ihrer verschuldeten zeitlichen Strafen erlangen."

Aber es ist diese Auffassungsweise des Ablasses auch die einzige, welche mit der von der heiligen Synode zu Trient entwickelten Lehre von der Nothwendigkeit und dem Nutzen der Genugthuung zusammen geht. Das Tridentinum lehrt nemlich in dem achten Capitel seiner vierzehnten Sitzung ausdrücklich, daß zur gänzlichen Hebung des aus der Sünde nach der Taufe entstandenen Reates dem Sünder nebst der Reue und dem Besserungsvorsatze auch Bußstrafen oder zeitliche Strafen auferlegt werden müssen:

1. weil die Sünde nach der Taufe von der vor der Taufe specifisch verschieden, größer nemlich und schwerer sei, daher auch die göttliche Gerechtigkeit für sie eine größere Sühnung verlange, als für die andere;

2. gehe die Nothwendigkeit der Buß- und zeitlichen Strafen auch aus der Güte Gottes hervor. Denn würde die Sünde auf bloße Reue und wahren Besserungsvorsatz hin, ohne Buße und ohne Strafe erlassen, so würde der Mensch dadurch zum Leichtsinn veranlaßt, er würde veranlaßt, Sünde auf Sünde zu häufen, weil diese doch wieder ohne besondere und größere Sühnung nachgelassen werden. Dadurch würden sich aber die Menschen allmälig

---

[1]) Graz 1842. III. Auflage.

gänzlich für Bekehrung unempfänglich machen, und so die übel angewendete Nachsicht zum Verderben der Menschen ausschlagen, während nichts so sehr geeignet ist, die Menschen von der Sünde zurückzuhalten, und sie für die Zukunft vorsichtiger zu machen, als gerade die Bußstrafen, wie auch durch diese nur die Ueberbleibsel der Sünde gehoben werden u. s. w. Endlich

3. werde der Mensch seinem Heilande nur durch Buße gleichförmig im Leiden, und eben dadurch empfänglich zu einer Christo gleichförmigen Verherrlichung [1]).

Die hier auseinandergesetzte Lehre von der Nothwendigkeit der Bußstrafen, und die Zurückführung derselben auf ihre Ursachen läßt keine solche Auffassung des Ablasses zu, wie sie von einem großen Theile der mittelalterlichen Scholastiker gegeben wurde. — Fordert die göttliche Gerechtigkeit, wie das Concil sagt, diese Bußstrafen, so würden ja die Zwecke der göttlichen Gerech-

---

[1]) Conc. Trid. sess. 14. cap 8. de Satisf. necess. et fruct.: „Sancta Synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Deo numquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Perspicua enim et illustria in ss literis exempla repeciuntur, quibus, praeter divinam traditionem, hic error quam manifestissime revincitur. Sane et divinae justiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante Baptismum per ignorantiam deliquerint; aliter vero qui semel a peccati et daemonis servitute liberati et accepto Spiritus s. dono, scienter templum Dei violare.... non formidaverint. Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, occasione accepta, peccata leviora putantes, velut injurii et contumeliosi Spiritui s., in graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die irae: procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi fraeno quodam coërcent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt.... Accedit ad haec, quod dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ... conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod, si compatimur, et conglorificabimur."

tigkeit durch eine unbedingte Nachlassung dieser Bußstrafen durch den Ablaß, wieder aufgehoben, und zwischen der Taufe und der Buße fände kein anderer Unterschied Statt, als daß das, was bei der Taufe in Einem Acte ertheilt wird, im Bußsacramente durch zwei Acte (nemlich durch die sacramentalische Absolution und die Indulgenz) zugemittelt würde.

Wie geht nun aber mit einer solchen Ansicht das tridentinische Assertum von der Nothwendigkeit einer, zu Folge des Gesetzes der göttlichen Gerechtigkeit einzuhaltenden verschiedenen Behandlung des Sünders vor und dessen nach der Taufe in Betreff der Strafen zusammen? — Offenbar kann die heilige Synode unter dem Ablasse nur ein bedingtes Nachlassen der zeitlichen Strafen verstehen, und zwar nur ein durch die höhere oder niedere moralische Disposition des betreffenden Subjectes bedingtes Nachlassen. Denn die göttliche Gerechtigkeit erweiset sich eben in der, bei Belohnung oder Bestrafung Statt findenden Berücksichtigung des Grades der sittlichen Beschaffenheit.

Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir den andern Zweck in's Auge fassen, den Gott durch die Bußstrafen realisiren will. Der göttlichen Güte gezieme es, sagt das Tridentinum, uns die Sünden nicht ohne Genugthuung nachgelassen, weil im andern Falle der so nahe liegende Leichtsinn eine immer größere moralische Verschlimmerung nach sich ziehen könnte. Wenn aber die göttliche Güte eben in Anbetracht jenes Zweckes die Bußstrafen auflegt, so kann sie hinwiederum die Bußstrafen eben auch nur nachlassen, inwiefern ein solcher Rückfall in Sünden, eine moralische Larität nicht zu befürchten ist. Diese muß aber befürchtet werden, wo man das Maß des Gewinnes am Ablasse nicht abhängig macht von dem Maße der moralischen Tüchtigkeit, von dem Grade der gewonnenen Rechtfertigung. Deshalb kann auch, von diesen zwei Puncten ausgegangen, nach dem Geiste der Trienter Synode nur eine durch die verschiedene sittliche Disposition bedingte, mehr oder weniger ausgedehnte Gewinnung des Ablasses behauptet werden.

Dasselbe resultirt, wenn wir auf die durch die Satisfaction zu

gewinnende Conformität mit Christus und die daran sich schließende Mitverherrlichung reflectiren.

So weiset uns demnach das Concil von Trient schon dadurch, daß es die Bußstrafen, selbst nach dem Erlasse der Schuld und ewigen Strafe durch die sacramentale Absolution, noch für nothwendig erklärt und begründet, überdieß aber auch noch dadurch, daß es in seiner fünfundzwanzigsten Sitzung [1]) die alte Ablaßdisciplin als die entsprechendere wiederhergestellt wissen will, — auf den richtigen Begriff von dem Ablasse hin, wie wir ihn nach Raymund's von Pennaforte und Bonaventura's, so wie der übrigen obengenannten Theologen Vorgange dargelegt haben.

Die Wiederherstellung der alten Ablaßdisciplin ist leider nicht erfolgt. Die Schuld daran trägt nicht die katholische Hierarchie. Die Ablaßdisciplin hängt nemlich mit der Bußdisciplin auf's Innigste zusammen. So lange diese nicht in alter Weise ganz oder wenigstens annähernd hergestellt ist, ist auch eine Zurückführung der alten Ablaßdisciplin nicht thunlich. Die alte Bußdisciplin findet aber, wie bekannt, die meisten Gegner nicht an Priestern, sondern an den Laien. — Vor Allem wäre es nöthig, der sacramentalen Absolution einige Bußzeit vorangehen zu lassen und dieß könnte, wenn nur nach einem festen und weise angelegten Plane zu Werke gegangen würde, wohl erreicht werden. Freilich müßten dann die Bußpriester vorerst ein Pönitential- oder Bußbuch zu Handen bekommen, und auf dasselbe beeidigt werden, damit der mit den katholischen Principien der Einheit so wenig verträglichen

[1]) Conc. Trid. sess 24. (contin.) decr. de Indulg.: „In his (indulgentiis) tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem adhiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc Indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, praesenti decreto generaliter statuit, pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in Christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse.“

Difformität in der Behandlung der Pönitenten dadurch ein Ziel gesetzt würde.

Zum Schlusse dürfte es für nicht ungeeignet gehalten werden, auch auf die Eintheilung der Ablässe in vollkommene und unvollkommene, und endlich auf die Frage, wie weit sich die Gewalt der Bischöfe in Betreff der Ertheilung von Ablässen erstrecke, einzugehen.

Allbekannt ist der Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Ablässen. — Der unvollkommene Ablaß erläßt nur einen gewissen Theil der Strafen, z. B. von 1 oder 7—20 Jahren, oder von 40 Tagen u. dgl. Wenn die Kirche einen solchen Ablaß promulgirt, so will sie damit Folgendes sagen: „den gehörig disponirten Gläubigen erlasse sie im Namen Gottes und aus göttlicher Gewalt so viele durch ihre Sünden verwirkte zeitliche Strafen, als ehemals durch eine Buße von 1 oder 7—20 Jahren, oder 40 von Tagen u. dgl. nach den canonischen Satzungen abgebüßet wurden." Wenn nun auch die Kirche nur eine giltige Beicht und den ernstlichen Besserungsvorsatz, nebst einigen geringen Andachtsübungen als Bedingungen des Ablasses hinstellt, so ist und kann damit doch nicht gemeint sein, daß Alle, denen diese unvollkommenen Ablässe angeboten werden, dieselben in gleicher Weise, also alle ganz gewinnen, wenn sie nur jenes geforderte Minimum herzubringen. Vielmehr ist die Sache so aufzufassen: jenes von der Kirche als Bedingung geforderte Minimum macht nur für den Ablaß fähig, ist also Grund der Möglichkeit der Ablaßgewinnung, die Schlüsselgewalt der Kirche, oder die von der Kirche geschehene Promulgation, verbunden mit dem subjectiven, größeren oder geringeren religiösen Eifer, mehr oder minder intensiven christlichen Liebe gibt den Wirklichkeitsgrund der Gewinnung des Ablasses. So mag, obwohl die Kirche gerne Allen, wenn sie nemlich dazu disponirt wären, einen z. B. vierzigtägigen Ablaß zuwenden wollte, dennoch Mancher vielleicht gar keinen, ein Anderer nur einen zwei- oder dreitägigen u. s. w. gewinnen, je nach Verschiedenheit der moralischen Disposition des Einzelnen. —

In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem vollkommenen Ablasse. Den ganzen vollkommenen Ablaß gewinnt, wie wir schon bemerkt haben, nur derjenige, der von vollkommener Liebe durchdrungen ist. Es wird also in der Regel nur ein Theil dieses vollkommenen Ablasses gewonnen werden, denn wie selten findet sich die vollkommene Liebe als habitus! Freilich ist es anders, wenn man unter vollkommener Liebe etwa nur einen isolirt stehenden, für einen Augenblick erregten Act der Liebe mit der vollkommenen Liebe selbst verwechselt.

Dr. und Prof. Franz Werner.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

I.

Handbuch der katholischen Kanzelberedsamkeit, nach wissenschaftlichen Grundsätzen bearbeitet von Joseph Lutz, Priester. — Tübingen, 1851, bei Laup XIV. S. 883 gr. 8.

Es läßt sich nicht läugnen, daß die wissenschaftliche Bearbeitung jenes Theiles der Homiletik, welcher die h. Beredsamkeit selbst betrifft, katholischerseits nicht mit dem gebührenden Ernste bisher in Angriff genommen wurde. Mag sein, daß wir Katholiken mit den Brosamen uns begnügten, welche von den in dieser Hinsicht stärker besetzten Tischen der protestantischen Literatur abfielen; mag sein, daß wir (mit Recht zwar, aber doch zu ausschließlich) auf den sacramentalen Theil unseres Gottesdienstes vertrauten, weil er das gesprochene Wort an Heiligkeit und geheimnißvoller Gnade übertrifft; mag endlich sein, daß man nach alter Gepflogenheit lieber den Theologen praktisch zum Predigtamte einschulte, als nach den principiellen Normen der Wissenschaft; genug, daß man diese Lücke in der katholischen Homiletik erkennt und mit sorgfältigem Eifer auszufüllen bemüht ist, damit Wort und Sacrament, als von einander

unzertrennliche Elemente, mit einander wirken zum großen Werke der Erlösung und Heiligung. Doppelt muß diese Wahrnehmung in einer Zeit erfreuen, wo die im Glauben erwachenden Gemüther sich hingedrängt fühlen zur heiligen Stätte, von der herab das Wort Gottes erschallt. Wie traurig wäre es, wenn der Priester die Erwartung der Kommenden nicht erfüllen, ihr Interesse nicht befriedigen, die dem Himmel sich wieder nähernden Seelen nicht dahin führen könnte, wie traurig, wenn an ihnen und ihm sich die Worte der heiligen Schrift erprobten: „petunt panem, et non est, qui frangeret eis." (Thren. 4, 4) Groß ist wohl diese Aufgabe und Anforderung der Gegenwart, aber nicht minder groß ist die Verpflichtung für den Priester, sie zu erfassen und zu lösen. Jedem gebührt daher auch Dank und Anerkennung, der uns behilflich ist dieser Verpflichtung gehörig zu entsprechen. Und dieß führt uns zur Besprechung des oben genannten Buches.

Der Verfasser dieses Buches, ein im homiletischen Fache besonders durch die meisterhafte Uebersetzung der Lacordaire'schen Kanzelvorträge rühmlich bekannter Pfarrer in Würtemberg (seit Kurzem verstorben) hat damit wirklich Ausgezeichnetes geliefert. Sowohl die geistreiche Anlage des Buches, als auch die formelle Durchführung in den einzelnen Theilen desselben beurkunden in ausgeprägter Originalität den homiletischen Meister. Wie hoch er die Beredsamkeit auffaßt und mit welch' gehobener Gesinnung er ans Werk schritt, zeigen folgende Worte der Vorrede: „Um ein tüchtiger Redner und Prediger zu sein, bedarf es mehr als eines guten Organs, eines Durchlesens einzelner Predigtsammlungen, eines Studiums von einem Jahre; es bedarf der ganzen Begeisterung der Jugend und der ganzen Kraft eines Mannes, es bedarf eines langen, anstrengenden Studiums durch Nachahmung und eigene Uebung. So haben es uns die bedeutendsten Redner aller Zeiten gelehrt. Derjenige darf auf den Namen eines Redners keinen Anspruch machen, welcher glaubt, es genüge die bloße Kenntniß der heiligen Schrift, die Kenntniß der theologischen Disciplinen, guter Wille zu rühren und zu erbauen; nein, wir werden zeigen, daß die Beredsamkeit etwas ganz Anderes ist, daß sie eigene rhetorische Studien, stete Uebung und

beständiges Streben nach Vervollkommnung der Ausdrucksweise voraussetzt. Wir wollen diese Kanzelberedsamkeit zu einer Kunst und zu einer Wissenschaft erheben, welche nicht eines vorübergehenden Blickes gewürdiget wird, sondern welche wenigstens so lange, wenigstens so gründlich wie die Hauptdisciplinen der Theologie betrieben werden muß, um nur einigermaßen sich etwas Erfolg versprechen zu dürfen." (S. V.) Wir wüßten nicht, was an dieser großartigen Auffassung der Kanzelberedsamkeit auszustellen wäre. Das ist sicher und dürfte wohl von Niemand bestritten werden, daß mit Einer Probepredigt, mit dem Lernen einiger karger Regeln über Rhetorik, mit der Ausarbeitung etlicher Aufsätze noch gar wenig geschehen ist, um für das Predigtamt hinlänglich ausgerüstet zu erscheinen. Wir geben gerne zu, daß man nicht vollkommene Redner aus dem Seminar in die Seelsorge entlassen könne, weil jede Individualität sich stufenweise bildet und entwickelt; allein wir schaudern vor dem Gedanken zurück, daß man erst durch stümperhaftes Prakticiren auf der heiligen Stätte selbst sich zum erklecklichen Redner solle bilden dürfen. Nein, so wird kein Priester denken, der sein apostolisches Hirtenamt erfaßt und (wir wiederholen es) vor den Anforderungen der Gegenwart nicht die Augen schließt. Es gab eine Zeit, wo man den Geistlichen um sein Monopol beneidete zu großen Massen des Volkes sprechen zu können, und Viele jubilirten, als das Privilegium des Wortes dem Clerus so zu sagen entrissen ward, indem nicht nur die Parlamentstribune, sondern auch der nächst beste Tisch, ja sogar der Barricadenknauf zur Kanzel wurde, von der herab der ungläubige Redner mit dem gläubigen Redner in der Kirche concurriren zu können vermeinte. Diese Zeit, sie ist vorüber und hat uns die Lehre hinterlassen, wie wichtig und heilig das Monopol des Wortes sei, und wie entflammend die Rede, die mit Begeisterung aus vollem Herzen strömt. Es sei uns darum erlaubt, gleich hier den Wunsch zu äußern, daß doch in den theologischen Bildungsanstalten diesem Bedürfnisse Rechnung getragen werde. Mit einigen Handthierungen ist man ja noch kein Künstler, und mit Applicirung etwelcher Phrasen noch kein Lehrer; und doch sollte die Kanzelberedsamkeit Kunst und Wissenschaft zugleich sein. — Um diesen hohen

Zweck zu erreichen, hält es der Verfasser für unumgänglich nothwendig, auf die geschichtliche Entwicklung der Beredsamkeit zurückzugehen, und so auf Grundlage der profanen (griechischen und römischen) Beredsamkeit die christliche zu bauen; „denn (sagt er) die christliche Beredsamkeit ist es, welche immer gesucht und nie ungestraft bei Seite gelassen werden wird, wo man im Sinne hat, entweder sich selbst oder andere zu tüchtigen Predigern zu bilden." Es ist dies ein charakteristisches Kennzeichen des vorliegenden Buches, wodurch es sich von vielen, wo nicht von allen seines Gleichen unterscheidet. Fast bangt darum dem Verfasser selbst ob der Neuheit seines Beginnens und er nennt den Versuch „gewagt;" allein abgesehen von der historischen Berechtigung dazu, müssen alle Bedenken, als ob etwa dadurch Heidnisches mit Christlichem vermischt und eine erkünstelte Beredsamkeit eingeführt würde, verschwinden, wenn man dem Verfasser in der weiteren Auseinandersetzung mit Aufmerksamkeit folgt, und man muß mit ihm zur Ueberzeugung gelangen, „daß durch die Benützung der profanen Beredsamkeit die heilige nur gewinnen, nie verlieren kann." Damit wollen wir nicht in Abrede stellen, daß die treffliche Darstellungsgabe des Verfassers etwas Bestechliches an sich hat. Wir finden nicht etwa ein Conglomerat von Regeln in trockenem Schultone, sondern überall weht uns der frische Geist der Redner selbst an, überall spricht aus dem Verfasser dieselbe Lust und Liebe für sein Werk. Und gleichwie das Urtheil des Künstlers an den Meisterwerken eines Raphael und Murillo sich bildet, so gewinnt das Urtheil des Lesers an Sicherheit und ästhetischem Tacte, wenn er an den bewährten Mustern älterer und neuerer Rednertalente sich erproben kann. In Anbetracht dessen vergißt man gerne darauf, daß der Verfasser sich einigemale zu wiederholen scheint, und in der Anordnung der einzelnen Materien nicht wissenschaftlich strenge genug vorgegangen ist. Damit haben wir aber auch zugleich ausgesprochen, was vor dem Forum rigoroser Kritik etwa Tadel finden dürfte, und wir wenden uns zum Inhalte des Buches selber.

Der Verfasser theilt sein Handbuch der Kanzelberedsamkeit in fünf Bücher ein. I. Von der Erfindung (S. 1—531.), II. An-

ordnung der Rede (S. 531—683.). III. Vom Style (S. 683—835.). IV. Körperliche Beredsamkeit (S. 835—850.). V. Arten der geistlichen Rede (S. 850—883.).

Das I. Buch: „*Von der Erfindung*" ist am umfassendsten bearbeitet. Der Verfasser entwickelt darin den Begriff, Zweck und die Geschichte der Beredsamkeit, behandelt dann die Quellen derselben und die Erfordernisse zur Beredsamkeit. Weil wir diesen Theil des Handbuches für den relativ wichtigeren und originelleren halten, so wollen wir dessen Inhalt in Kürze darzulegen versuchen.

1. *Begriff, Zweck und Geschichte der Beredsamkeit* (S. 1—91.). Die heilige Beredsamkeit definirt der Verfasser als „das Vermögen, seine Zuhörer von dem, was Gott, die Religion, die christliche Kirche, das Heil der Seelen betrifft, durch Worte und auf eine dem hohen Gegenstande angemessene Weise zu unterrichten, zu gewinnen und zu rühren" (S. 4.). Nachdem er das Verhältniß der Beredsamkeit zur Philosophie und Poesie nachgewiesen, führt er die verschiedenen *Arten der profanen Beredsamkeit* auf, nemlich die politische, gerichtliche und epideictische, und kennzeichnet trefflich die einzelnen (S. 7.). An die Auseinandersetzung der *Macht der profanen Beredsamkeit* knüpft er ganz richtig die große *Bedeutung derselben für die Kanzelberedsamkeit* und zeigt den entschiedenen Einfluß, den jene auf diese genommen. Denn, „wenn auch die christliche Lehre neue Gedanken in die Welt gebracht hat, so mußte sie doch die bereits gegebene Form benützen, ja es ist gewiß, daß die Kanzelberedsamkeit sich historisch aus der profanen Beredsamkeit herausgebildet hat." (S. 17.) Um diese Behauptung sicherzustellen, bringt der Verfasser eine äußerst interessante Zusammenstellung der *Ansichten der Kirchenväter* über profane Beredsamkeit. „Im Anfange der christlichen Lehre," sagt der Verfasser S. 21, „wurde die heidnische Literatur von den Kirchenvätern strenge verworfen; es war ein ganz neuer Glaube, ganz neue Wahrheiten, welche durchaus nichts gemein hatten mit dem Heidenthume, und welche man durch die leiseste Berührung mit demselben zu verunreinigen glaubte ... Als aber die Nothwendigkeit eintrat, das Christenthum wissen-

schaftlich dem Heidenthume gegenüber zu vertheidigen, stellte man Heidenthum und Christenthum einander entgegen, man holte die Waffen gegen das Heidenthum aus der heidnischen Literatur selbst, Bischöfe studirten den Homer, Heilige lasen den Aristophanes. . . . . Durch den massenhaften Uebertritt von gebildeten wie ungebildeten Heiden war die Nothwendigkeit nahe gelegt, eines gebildeten reinen Ausdruckes sich zu bedienen; die Heiden, früher daran gewöhnt, verlangten auch als Christen eine schöne Form der Darstellung .... Fast alle bedeutenden Kirchenväter und Redner im vierten Jahrhundert waren Lehrer der profanen Beredsamkeit gewesen, hatten dieselbe ganz in sich aufgenommen und trugen sie in die christliche Beredsamkeit hinüber; ihre Gedanken und die Wahrheiten, welche sie lehrten, waren andere, aber sie goßen dieselben in die nämliche Form." (S. 22.) Es würde zu weit führen, auf die Aeußerungen einzelner Kirchenväter einzugehen; es genügt zu erfahren, daß fast kein bedeutender Redner der Kirche existirt, welcher sich nicht mit Lob über profane Beredsamkeit ausspricht, die Benützung derselben ausdrücklich empfiehlt, oder durch eigene Nachahmung die Nachahmung dieser Beredsamkeit durch Andere rechtfertiget. — Nun schildert der Verfasser die Würde und Macht der Kanzelberedsamkeit, besonders gegenüber der profanen Beredsamkeit, und schließt: „man muß gestehen, das Wort, das dem Menschen von Gott übergeben war, hat seine Pflicht gethan, es kehrte nicht leer zu dem zurück, von dem es ausging, in alle Welt drang der Ruf, Wüsten, Einöden, Meere, Berge haben es vernommen und sich ihm unterworfen, in Wälder, in welche das Licht der Sonne nicht dringt, drang das Wort und that seine Schuldigkeit; in der Zone, wo Alles düster, brennend, ruhig, und wo die Sonne das einzige in der ganzen Natur ist, das sich bewegt, sah man das Wort Gottes über den heißen Sand hineilen, und wo der unruhige Geist des Menschen ein Ziel für seine Eroberung oder seine Unternehmung fand, machte das Wort Gottes den Anfang seiner Thätigkeit. Das ist die Wirkung des Wortes Gottes im Großen." (S. 29.). Man sieht aus den angeführten Stylproben, wie gewählt und belebt die Diction des Verfassers ist, und wie von ihm selbst die Worte der Vorrede gelten: „man muß beredt

sein, um von der Beredsamkeit sprechen zu können." (S. XIII.) Sehr wahr ist, was der Verfasser über die Schwierigkeiten und Vortheile der Kanzelberedsamkeit vorbringt. Er beklagt, daß die Mittelmäßigkeit in der Kanzelberedsamkeit als eine Art Nothwendigkeit betrachtet wird, indem man gerade das Mittelmäßige mit einer oft unglaublichen Schonung erträgt, und vielleicht sogar Gefallen daran findet — freilich nur aus Mangel an etwas Besserem. Nicht so sei es bei der profanen Beredsamkeit. „Es rede irgend Jemand vor dem Volke oder in einer gebildeten Versammlung in einem schleppenden Tone, seine Gedanken seien wie sein Vortrag matt, kraftlos, gewöhnlich ohne alle Neuheit, Kühnheit und Fülle, die Darstellung sei ohne Schmuck, ohne geschickte Wendungen, ohne Anmuth und Wohlklang, ein solcher Redner wird nicht lange das Publicum ermüden, dieses wird seine Reden unterbrechen und rufen: wie trocken, wie platt, wie seicht! es wird den Redner nöthigen die Tribune zu verlassen, oder noch besser, das Publicum wird auseinanderlaufen und den Redner in die Luft oder vor leeren Bänken peroriren lassen." (S. 32). Freilich sei es schwierig sich über die Mittelmäßigkeit zu erheben und den Ruhm eines tüchtigen Kanzelredners zu erringen. „Schon die Erhabenheit des Gegenstandes und der Reichthum des Stoffes erdrückt den christlichen Redner; die Sprache ist nicht reich genug an Worten, der Brust fehlt es an Schwung, der Beredsamkeit an Bildern, um dieser hohen Aufgabe zu genügen. Der geistliche Redner darf auch nicht wie der politische die Leidenschaften aufregen, sondern muß sie vielmehr beruhigen, besänftigen, vernichten, oder ihnen doch eine edlere, höhere Richtung geben." (S. 34). Ferner hat der geistliche Redner keinen, der als Redner auf ihn folgt, er hat keinen Widerspruch zu erfahren und keinen Kampf zu bestehen. Dieser Umstand lähmt in Etwas die Schwungkraft. „Das Volk ist ja fromm (so denkt man sich) und hört stets andächtig zu, die Gnade und die Wahrheit wird schon von selbst ihre Wirkung thun; solche Gedanken der Bequemlichkeit und Sorglosigkeit tauchen gerne da auf, wo man einziger Redner und einziges Muster ist, ja man findet seine Rede selbst schön und trefflich, wenn man irgend eine Aeußerung von Billigung vernimmt,

man verliert sogar die Fähigkeit zu beurtheilen, was zu einer trefflichen Rede gehört, weil man stets nur sich hört, und nicht an dem lebendigen Worte eines Andern den Begriff echter, hinreißender Beredsamkeit kennen zu lernen Gelegenheit hat." (S. 35). Doch stehen diesen Schwierigkeiten auch eben so viele Vortheile gegenüber. Der geistliche Redner nimmt einen universelleren Standpunct ein, als der politische, der am Einzelnen haftet. Der christliche Redner spricht im Namen Gottes, der politische im eigenen Namen. „Wo man im Namen Gottes spricht, beugt man sich vor dieser Größe, man denkt sich an der Stelle des Redners einen Gesandten Gottes, welcher Aufträge zu verkünden hat, und dessen Worte werden mit Achtung und Ehrfurcht aufgenommen." Das Publicum des politischen Redners ist ferner launig, das des geistlichen Redners stets wohlwollend. „Wenn der Kanzelredner sich erhebt, dann verstummen die Parteien und schweigen die Ansichten, Soldat oder Bürger, Gelehrter oder Tagwerker, Minister oder Bettler, Alle beugen sich vor der ewigen Wahrheit, vor der Jeder bebt und vor welcher Jeder einen geheimen Schauer fühlt." Endlich wählt sich der geistliche Redner seinen Stoff selbst und dieser Stoff ist unerschöpflich. „Der Erde gleich, deren Fruchtbarkeit unerschöpflich ist, läßt sich nach tausend Predigten immer noch etwas Neues sagen; während der politische Redner sich an sein Thema halten und auf seinen Gegenstand beschränken muß, derart, daß dieser nach einer, nach zwei Reden erschöpft ist und man blos andere Phrasen, andere Mundstellungen machen kann, um das Nemliche zu sagen." (S. 38.) — Nach diesen allgemeinen Einleitungen über den Zweck, die Würde und Macht der Beredsamkeit geht der Verfasser zum System der Beredsamkeit, zur Rhetorik über, beweiset deren Nutzen und Nothwendigkeit insbesondere für die Kanzelberedsamkeit, und macht die bedeutendsten Schriftsteller über Rhetorik namhaft, indem er eine kurze Kritik ihrer Werke gibt. Von den christlichen Schriftstellern werden Augustinus, Carl Borromäus und Franz von Sales angeführt, wobei man freilich sich die Bemerkung erlauben möchte, daß der Katalog der kirchlichen Schriftsteller über Rhetorik hätte completer sein können und sollen; allein für ein „Handbuch" der Kanzel-

beredsamkeit dürften auch die genannten Autoritäten hinreichen; des Verfassers Sinn war gewiß: non multa sed multum. Trefflich begegnet er hier dem Einwurfe, daß es ja ausgezeichnete Redner gebe, die nie eigentliche Studien über Rhetorik gemacht haben, indem er sagt: „ein Genie, ein großer Geist liefert Schönheiten ohne die Regeln zu kennen, er folgt blos der Natur, der Wahrscheinlichkeit, der Vernunft, er hat alle Regeln in sich und schafft nach ihnen unwissentlich, selbst unwillkürlich; wir Epigonen des Geistes aber, wie wir es meist sind, bedürfen der Regeln, um uns nicht zu verirren. Läßt man nur sich gehen, so hält man leicht die Verwegenheit für Kühnheit, die Verschwendung für Mannigfaltigkeit, die Unverschämtheit für edle Freiheit, den Wortschwall für Fülle, den Redeprunk für wahren Glanz der Rede.“ (S. 42.) — Nichts zeigt mehr die erstaunliche Macht, mit welcher die christliche Beredsamkeit wirkte und wirken konnte, als die Geschichte der Beredsamkeit. Mit besonderer Vorliebe behandelt der Verfasser die griechische Beredsamkeit. Er beginnt mit Georgias von Leontium (427 v. Chr.), charakterisirt kurz die Sophisten, einen Perikles, Isäus und besonders Demosthenes, mit welchem der Glanzpunct der griechischen Beredsamkeit beginnt und zugleich „aufhört,“ und führt die Geschichte des Verfalles der Beredsamkeit bis Libanius (4. Jahrh. n. Chr.) fort, wo er mit Wehmuth von dem so tief gesunkenen Geiste der Griechen Abschied nimmt. Von der römischen Beredsamkeit sagt er: „In den ersten 500 Jahren hatten die Römer weder Künste noch Geschmack, noch Beredsamkeit. Sie entlehnten Alles, selbst ihre Fehler, von den Griechen. . . . Dagegen mußte die Sprache dieses erobernden Volkes präcis und stolz werden, prachtvoll bei einem Volke, das Königen befahl, ernst bei einem Volke, welches die Geschicke der Welt leitete, kraftvoll bei einem Volke, das energisch den Willen zur That machte, und als mit der Macht Reichthum, mit dem Reichthume Luxus nach Rom kam, kam Geschmack und kam Beredsamkeit, und bald wußte Rom dem Demosthenes einen Cicero, dem Perikles einen Cäsar, dem Aeschines einen Hortensius entgegenzusetzen.“ (S. 68.) Doch auch diese erhabene Beredsamkeit verschwand, besonders mit der Zeit der sogenannten Rhetoren, welche meist aus dem Stegreif redeten, durch drastische

Mittel sich die Gunst des Volkes zu erwerben suchten, und bis zur entwürdigendsten Kriecherei gegen Städte, Große und Kaiser sich vergaßen. Meisterhaft baut sich hier der Verfasser die Brücke von der profanen zur christlichen Beredsamkeit, von der er mit einer solchen Weihe spricht, daß wir uns die Freude nicht versagen können, einige seiner Worte anzuführen. „Ermüdet durch tausend bizarre Träumereien, durch die Schwächung aller Culte, durch die Verwirrung und Contraste des Glaubens war die Menschheit für eine große Veränderung reif, sie fühlte das Bedürfniß dazu. Diese Macht der Verjüngung besaß allein die christliche Lehre.... Sie erhob durch Enthusiasmus, was der Despotismus gebeugt hatte, sie ersetzte den localen Patriotismus durch allgemeine Begeisterung, die alte Beredsamkeit durch neue Gedanken und Thaten, ja sie schuf eine neue Art von Beredsamkeit, um der unterdrückten und erschöpften Menschheit Trost zu verleihen und neue Kraft in sie zu gießen." (S. 62. und 71.) — Auch die christliche Beredsamkeit hatte ihre Epochen der Entwicklung, Blüthe und des Zerfalles. Bis zum 4. Jahrhundert fand noch keine wissenschaftliche Behandlung der theologischen Disciplinen Statt, Alles war praktisch, für den Augenblick berechnet, und die christliche Lehre mehr polemisch und apologetisch, kurz die Verhältnisse hemmten die freie Entwicklung der christlichen Beredsamkeit. Vom 4—6. Jahrhundert kam Ordnung und Einheit in die Kirche, der Götzendienst erlosch, die Masse des Volkes war christlich. Dagegen war es eine Hauptaufgabe, diese oft stürmisch zum Christenthum herangeeilten Massen in der Glaubenslehre und namentlich in den Sitten durch Predigten zu belehren. Daher in dieser Periode die große Wirksamkeit der Kirchenväter als christlicher Redner und Prediger, deren Ruhm eben darin vorzugsweise bestand. Das 4. Jahrhundert ist der Glanzpunct der christlichen Beredsamkeit. Da lebten und wirkten ein Basilius und Gregor von Nazianz, ein Athanasius, ein Chrysostomus. Man muß diese heiligen Männer um so mehr bewundern, als zu jener Zeit alles Uebrige in der Auflösung begriffen war, und im Politischen die größte Verwirrung herrschte. „Unter Ruinen haben sie das Ansehen von Schöpfern." Und doch, so groß und

glänzend diese Zeit war, sie war nur der Vorläufer einer schrecklichen Barbarei; denn die Periode vom 6—8. Jahrhunderte kündet nach allen Seiten hin den traurigen Verfall an. Die Schulen hören auf, Bibliotheken werden zerstört, Vandalen, Mauren und Araber machen die letzten Reste einer einst so blühenden Literatur verschwinden. „Die alte Welt ging unter, und Carl der Große stand vor der hohen Aufgabe eine neue zu schaffen, die christliche.“ (S. 76.) Seit dem 8. Jahrhundert hatte die christliche Beredsamkeit die traurige Bestimmung, in die Verwirrung und Vermischung aller Dinge hineingezogen zu werden. In einer unendlich langen Zeit steht St. Bernhard allein da, ein Wunder seiner Zeit. Durch die Wiederbelebung der Wissenschaft in Italien (15. Jahrhundert) trat zwar mehr Leben und Bewegung auch in die Kanzelberedsamkeit, allein nun fiel man aus der kalten, steifen, spitzfindigen Manier der Scholastik in einen andern Fehler, man wollte umfassende Kenntniß und besonders Bekanntschaft mit dem Alterthume zeigen, daher jene besondere Mischung vom Profanen und Heiligen, „Virgil wurde neben Moses genannt, David neben Herkules, oft begann man eine Phrase in der Volkssprache, setzte sie lateinisch fort, und endete sie griechisch oder gar hebräisch.“ (S. 87.) Der Verfasser schließt die Geschichte der christlichen Beredsamkeit mit kurzer Hinweisung auf die homiletischen Vorschriften der verschiedenen Concile und Synoden, es wäre uns aber lieber und gewiß vielen Lesern erwünschter gewesen, wenn der Verfasser in der bisher beobachteten Art und Weise die Geschichte der christlichen Beredsamkeit bis zum Tridentinum, und bis auf unsere Tage herab fortgesetzt hätte. Denn wo der Verfasser im spätern Verlaufe (S. 263—364.) über die neue Beredsamkeit spricht, dürfte der Ort kaum so passend sein, als dies hier gewesen wäre. — Mit einer kurzen Darlegung der Predigtweise zur Zeit der Kirchenväter schließt der 1. Abschnitt des I. Buches.

2. Quellen der Kanzelberedsamkeit. (S. 91—509.) Der Verfasser unterscheidet kirchliche und profane Quellen. Zu den kirchlichen rechnet er: a) das Studium der heiligen Schriften, und zeigt die Wichtigkeit desselben in Bezug auf Inhalt und Form. „Alle bedeutenden Redner setzten ihren Styl in Har-

monie mit dem Style Gottes, und befruchteten an demselben ihre Gedanken und ihre Darstellung." Es würde uns hier zu weit führen, wenn wir dem Verfasser im Detail folgen wollten, wo er die oratorischen Schönheiten im A. u. N. T. anzugeben bemüht ist, wir verweisen auf das Buch selbst, das Homileten und Exegeten eine gewiß lohnenswerthe Ausbeute bieten dürfte. Hören wir, was der Verfasser von der Beredsamkeit des N. T. sagt: „Mehr noch als im A. T. herrscht die Einfachheit im N. . . . Gott wollte die Eitelkeit der Beredsamkeit, der Wissenschaft, der Philosophie zeigen und den menschlichen Hochmuth verächtlich machen, und ließ deshalb die heiligen Bücher in einer Sprache schreiben, welche von der bisherigen Sprache abwich . . . . um nicht glauben zu machen, die Erhabenheit schöner Worte habe die Welt gerettet, oder etwas zur Rettung derselben beigetragen. So wie sich jedoch die Göttlichkeit der Person Christi unter Armuth, Demuth, Verfolgung verbarg und nur da und dort in hellen klaren Zügen hervorbrach, ebenso die erhabene Sprache im N. T., sie kann ihren göttlichen Ursprung nicht verläugnen." (S. 131.) Der heilige Paulus, „dessen Beredsamkeit so groß ist als sein Charakter," wird einer besonderen Aufmerksamkeit gewürdiget. — b) S t u d i u m d e r K i r c h e n v ä t e r. Die bedeutendsten Redner späterer Zeit haben ihre Beredsamkeit auch an der der Kirchenväter befruchtet und entzündet. Freilich ist hier eine Auswahl zu treffen nothwendig. Daß nicht alle Kirchenväter und auch Einzelne nicht in allen ihren Werken als Muster der Beredsamkeit aufgestellt werden können, erklärt sich aus den äußeren Verhältnissen, in welchen sie lebten. Theils war die beliebte allegorische Schreibart und mystische Anschauungsweise ein gewaltiges Hinderniß echter Beredsamkeit, theils die Masse der Geschäfte, theils die absichtlich gesuchte Einfachheit und Niedrigkeit der Sprache, theils endlich die Zeit selbst, deren Geiste auch die größten Geister unterliegen. Die Beredsamkeit der griechischen Väter ist der Form wie dem Gedanken nach vollkommener, als die der lateinischen. Der Verfasser analysirt im Einzelnen die Beredsamkeit des Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, des Tertullian, Cyprian, Lactantius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Salvian, Bernhard. Wir

halten diese Parthie des Buches (S. 161—262.) für einen sehr berücksichtigungswerthen Beitrag zu einer rhetorischen Patristik. — c) Kanzelredner der neueren Zeit. Der Verfasser beginnt mit den französischen Kanzelrednern am Hofe Ludwig XIV. Den ersten Impuls gab Bossuet, dessen Entwicklungsgang der Verfasser mit psychologischem Kennerblick zeichnet. Ihn übertraf in Bezug auf den Erfolg sein Schüler Bourdalone, dessen Reden der Verfasser besonders jungen und selbst erfahrenen Rednern empfiehlt, weil sie vor Romantismus in den Predigten bewahren. Auch von ihm werden die vorzüglichsten und schönsten Reden angeführt und beurtheilt. Als Muster der Milde, Anmuth und Feinheit wird Fenelon, als Vorbild in Harmonie und Rundung des Periodenbaues Flêchier, wegen dem gefühlvollen Pathos und Zauber des Styles besonders Massillon gerühmt. Unter den italienischen Rednern wird vorzüglich Segneri gelobt, „bei dem Aufregung und Ueberredung Hand in Hand gingen.“ Unter den deutschen Kanzelrednern findet sich leider, wie auch der Verfasser bedauert, kein deutscher Demosthenes, Cicero, Bossuet, welche ihr Jahrhundert beherrschten und der Nachwelt Gesetze gaben. Doch werden die klangvollsten Namen der deutschen Homileten innerhalb der katholischen Kirche angeführt und kurz charakterisirt. — Hier ist's, wo der Verfasser die, wie schon bemerkt wurde, abgebrochene Geschichte der heiligen Beredsamkeit wieder aufnimmt und wir tragen daher, dem Gange des Buches folgend, die noch restirenden Epochen der Kanzelberedsamkeit nach. Die mit Ludwig XIV. beginnende neue Epoche der Beredsamkeit zeichnet sich durch Ordnung, Reichthum und Nettigkeit aus. An die Stelle der Homilien traten Predigten, welche blos Einen Gedanken geordnet und logisch mit Eintheilungen und Unterabtheilungen entwickelten. In Deutschland gab die Reformation einen unläugbaren Impuls zur Hebung der Kanzelberedsamkeit, doch artete diese bald in gemeine Polemik und todte Gelehrsamkeit aus. Auch der Einfluß der französischen Literatur war für Entwicklung der deutschen Beredsamkeit nicht günstig. „Die Sturm- und Drangperiode der deutschen Originalgenie bezeichnet auch den Glanzpunct der deutschen Kanzelberedsamkeit.“ Wohl hatten die Predigten in Folge der Kantischen Philosophie ziem-

lich starken nationalistischen Beigeschmack, „und es gebührt besonders dem gefeierten Bischof Sailer das Lob, daß er die Pflichtenlehre wieder auf den lebendigen Geist der Erlösung, auf das Dogma gründete, und in dieser Beziehung Bossuet glich, dem das ewige und leere Moralisiren zum Ekel ward." — Möchte doch mit dem Aufschwung der katholischen Kirche in unseren Tagen auch eine neue Epoche für die katholische Kanzelberedsamkeit beginnen! Fast ließen die Berichte und Erfolge der in verschiedenen Gegenden Deutschlands abgehaltenen Missionen so etwas hoffen.

Zu den profanen Quellen rechnet der Verfasser. a) Die Dichter und Redner des classischen Alterthums. „Das Studium der berühmtesten Dichter des Alterthums ist von entschiedenem Werthe für die Ausbildung in der Beredsamkeit, denn diese konnte erst aus der bereits in Blüthe stehenden Poesie sich entwickeln." Der Verfasser würdigt die Beredsamkeit der Epiker (Homer, Virgil), Tragiker (Aeschylus, Sophokles, Euripides), Historiker (Herodot, Thucydides, Livius, Sallust, Tacitus, Curtius) und natürlich ganz vorzüglich der eigentlichen Redner (Isokrates, Lysias, Aeschines, Demosthenes, Cicero, Plinius), deren äußere Darstellung, Fehler und Vorzüge einzeln und im Parallelismus unvergleichlich schön gewürdigt werden. Auch diese Parthie des Buches (besonders S. 433—495.) glauben wir allen, denen die Hebung der Homiletik am Herzen liegt, nicht warm genug empfehlen zu können, sowie wir überhaupt den ganzen Passus S. 364—495. den besten Leitfaden zur kirchlichen Würdigung der Classiker und zur passenden Auswahl derselben nennen möchten. — b) Dichter und Redner der neueren Zeit. Von jenen nennt der Verfasser nur drei, nemlich Dante, Milton und Shakespeare, weil sie die genialen Vertreter aller oratorischen Vorzüge der modernen Rhetorik sind, von diesen empfiehlt er die politischen Redner Frankreichs und Englands. „Wer erinnert sich nicht eines Chatham, Pitt, Fox, Burke, oder liest ihre Reden nicht heute noch mit dem Gefühle hoher Bewunderung? Noch erklingen in unsern Ohren die gewaltigen Reden eines O'Conell, welche die grünen Gefilde Erins aufregten, und ein ganzes einst mächtiges, jetzt unterdrücktes Volk in Athem erhielten. Wir müssen

das Treffliche anerkennen, was Odilon Barrot, Lamartine, Arago, Berryer, Guizot, Thiers, Montalembert in ihren politischen Reden geliefert haben." (S. 507.)

3. Erfordernisse zur Beredsamkeit. Diese sind nationale, intellectuelle und moralische. a) Bei Besprechung der nationalen Erfordernisse schickt der Verfasser passende Bemerkungen über den Geist der deutschen Sprache und des deutschen Volkes voraus. Er verlangt auch „Freiheit" als eine Vorbedingung der Kanzelberedsamkeit, „weil unter dem Schutze der Freiheit, unter dem Ansehen der Gesetze, bei einem großen mächtigen Volke, unter schwierigen Verhältnissen die Kanzelberedsamkeit weit mehr gedeiht, als da, wo das Gegentheil davon Statt findet." b) Als nothwendige intellectuelle Erfordernisse erscheinen dem Verfasser ein richtiger und feiner Geschmack, der den passendsten Stoff und aus der Masse des Stoffes das Anziehendste wählen lehrt, und Talent, d. h. die Gabe des schaffenden und ordnenden Geistes; „Wissenschaft und Methode können Redner bilden, aber sie werden nur mittelmäßig, wenn ihnen das Talent abgeht," ferner Studium und Gedächtniß. „Wie die Heiligen nach langen und strengen Büßungen erst fühlten, wie viel ihnen noch fehle, so erkannten auch immer die am meisten in der Beredsamkeit vorangeschrittenen Redner die Mängel ihrer Arbeit immer deutlicher, sie feilten, verbesserten ohne Unterlaß, es schwebte ihnen immer noch ein Ideal vor Augen, das sie trotz aller Mühe nicht zu erreichen vermochten. . . . Eine schwache Rede scheint gut, wenn sie ordentlich gelernt ist. Die Zeit ist nicht verloren, welche man auf das Auswendiglernen verwendet, aber ohne dieses Auswendiglernen ist weit mehr alle Zeit verloren, welche man auf die Composition der Rede verwendet." (S. 527.) c) Die moralischen Erfordernisse zur heiligen Beredsamkeit sind Rechtschaffenheit und Frömmigkeit.

Das II. Buch ist überschrieben: „Von der Anordnung." Der Verfasser handelt darin von der Composition der Rede im Allgemeinen und in ihren Theilen. a) Im Allgemeinen ist bei Composition einer Rede zu beachten: Gedanke, Ausdruck, Stellung der Worte, Entwurf, Feile. Zuerst bezeichnet der Verfasser den natür-

lichen Zusammenhang zwischen Gedanke und Ausdruck; „beide bedingen sich einander, rufen einander hervor, erhalten sich miteinander oder gehen miteinander zu Grunde. Allgemein hat schlecht gedacht, wer schlecht schreibt. Erhaben sein wollen blos durch den Ausdruck, heißt in Uebertreibungen fallen und blos dem Ueberschwenglichen sich anheimgeben, tief sein wollen blos durch den Gedanken, heißt unklarbar werden und der Unverständlichkeit sich anheimgeben." (S. 532.) Der richtige Ausdruck wird da leicht gefunden, wo gesunde Gedanken sind. Die Eigenschaften aber eines guten Gedankens sind, daß er wahr, bestimmt, klar und deutlich, natürlich und neu sei. — Ebenso wichtig ist die Wahl und Stellung der Worte, denn sie begründen den Unterschied der verschiedenen Schreibarten, und geben einer Rede den Vorzug vor der andern. „Freilich ist die Arbeit mühsam, aber nach und nach wird sie leicht und es geht dem Redner mit den Worten, wie mit Dienern in einem Hause, sie warten nicht erst bis man sie ruft, sondern sie stellen von selbst sich ein." (S. 544.) Der Verfasser liefert hiezu passende Beispiele aus den Classikern und aus französischen Rednern, um die grammatikalische, logische und oratorische Wortfolge anschaulich zu machen. — Ist der Redner über die Wahl des Gegenstandes einig, so folgt der Entwurf, Plan oder die Disposition der Rede im engern Sinne. „Zu viel Aengstlichkeit bei dem Entwurfe bezeichnet mittelmäßige Redner. . . . Der Plan der Rede darf weder zu eng noch zu weit sein, er fordert Genauigkeit und Einfachheit, Reichhaltigkeit und ein gewisses Verhältniß der einzelnen Theile untereinander. Die Länge oder Kürze der Rede richtet sich nach der Aufmerksamkeit der Zuhörer und nach den Bedürfnissen oder der Gewohnheit. Wer zu viel gibt, ist ein Verschwender. Wenn man eine halbe Stunde als das geringste, und eine ganze Stunde als das größte Maß der Dauer einer Rede bei uns annimmt, so ist das sicher auch das Maß, welches für den Redner, Zuhörer und Gegenstand paßt." (S. 571.) — Schließlich empfiehlt der Verfasser das vorausgehende Sammeln guter Gedanken, welche man in glücklichen Stunden gehabt hat und die Feile der Rede, wenn sie bereits vollendet dasteht. „Es ist das untrügliche Zeichen der Mittelmäßig-

keit, daß sie für sich eingenommen ist, schnell schafft, wenig feilt und sich mit dem Beifalle der Menge begnügt." Auch soll dem Redner ein doppeltes Ideal vorschweben; eines, das er sich selbst schafft, und ein anders, das schon geschaffen ist, das ihm unter dem Namen einer Person das Vollendetste in der Beredsamkeit darstellt. — b) Bei der Composition der Rede ist dann auf die einzelnen Theile zu achten. Die Hauptbestandtheile der Rede sind dem Verfasser Eingang, Propositio, Beweis und Schluß. Minder wesentliche Theile: Text, Anrufung, Eintheilung, Erzählung, Begrüßung. (S. 576.) Ref. würde sich dieser Abtheilung nicht leicht anschließen, weil sie ihm zu vag erscheint, und außer den genannten noch andere „minder wesentliche" Bestandtheile der Rede aufgefunden werden könnten. Uns dünken die Bestandtheile der Rede besser gegliedert, wenn man als absolut wesentlich: Thema, Eintheilung und Uebergänge; als relativ wesentliche: Text und Eingang, als außerwesentliche: Gebet und Schluß annimmt. (Vergl. Fluck, Katholische Homiletik, Regensburg 1850, S. 303.) Doch — zum Buche. Der Verfasser ist äußerst strenge in den Anforderungen an die einzelnen Theile der Rede; bei den Eigenschaften, die der Eingang und das Thema haben sollen, fast splitterrichterisch. Wir wollen jedoch mit dem Verfasser, der seine Behauptungen nicht ohne Begründung aufstellt, nicht zu zanken anfangen, vielleicht mag er sogar Recht haben, wenn er die meisten Partitionen der modernen Prediger tadelt — er steht höher als seine Zeit.

Das III. Buch enthält eine homiletische Stylistik. Der Verfasser fordert vom Style folgende Eigenschaften: Richtigkeit und Reinheit der Sprache, Klarheit und Popularität, Kürze, Einfachheit und Mannigfaltigkeit, Adel und Harmonie des Ausdruckes. Er eifert gegen jene, welche das specielle Studium des Styls für unwürdig, kindisch und unnütz betrachten. „Es ist geschichtliche Thatsache, daß die berühmtesten Redner aller Zeiten es nicht unter ihrer Würde hielten, den Genius ihrer Sprache bis auf die Zusammensetzung der Sylben herab zu studiren." (S. 710.) Den figürlichen Styl und die verschiedenen Schreibarten (einfache, mittlere, erhabene, sententiöse, männliche, schöne, anmuthige, rührende, pathetische) erklärt der Verfasser durch viele passende Bei-

spiele. — Besonders empfehlenswerth ist das Capitel: Mittel den Styl zu bilden. Als 1. Mittel wird die Nachahmung guter Redner bezeichnet, doch darf sie nicht wörtlich, ängstlich oder einseitig geschehen. Als 2. Mittel die Analyse, d. h. die sorgfältige Prüfung und Zergliederung meisterhafter Reden. Wir wüßten dieses Mittel nicht eindringlicher zu empfehlen, als indem wir auf die vom Verfasser meisterhaft ausgearbeiteten Analysen (Demosthenes pro corona, Cicero pro Ligario et Marcello, Massillon über die geringe Zahl der Auserwählten) im Buche verweisen. Als 3. Mittel die eigene Uebung und zwar im Schreiben und Sprechen. „Weiter aber als Uebung (meint der Verfasser) möchten wir das Improvisiren nicht empfehlen; wir gehören nicht zu den Lobrednern improvisirter Reden und haben von den meisten improvisirten Predigten eine ziemlich niedrige Ansicht." (S. 831.).

Das IV. Buch handelt von der körperlichen Beredsamkeit. „Einen Redner muß man hören, nicht lesen. Von einem guten Vortrag hängen größtentheils die Wirkungen der Rede ab, denn die Sinne sind bei allen Zuhörern die ersten Richter einer Rede, und bei vielen fast die einzigen. Man sah Heilige, welche blos durch ihr Aeußeres bekehrten, und durch das Pathetische des Vortrags, dessen Inhalt die Zuhörer nicht einmal verstanden, wie wir dies von Bernhard bestimmt wissen. Das Publicum setzt also bei einem guten Vortrage auch eine gute Rede voraus, weil der Vortrag nichts als die nach außen gekehrte Seele des Redners ist. Bei schlechtem Vortrag erscheint eine gute Rede schwach, bei gutem eine mittelmäßige Rede ordentlich, bei trefflichem Vortrage eine gediegene Rede glänzend." (S. 838.) — Im Allgemeinen fordert man von dem Redner eine gute äußere Haltung. Das Ernste und Würdevolle muß vorherrschen, wie das Kreuz über allen Schmuck in der Kirche herrscht. Ein stolzes Aeußere stoßt zurück, ein verdrießliches Aeußere macht verdrießlich." Der Vortrag der geistlichen Rede soll auch Einheit haben, d. h. die verschiedenen Bewegungen des Körpers und die Töne müssen sich entsprechen, müssen vorbereitet sein, und alle miteinander in einem gehörigen Verhältniß stehen. Insbesondere soll die Stimme Reinheit, Deutlichkeit, Natürlichkeit und Wech-

sel besitzen, und rücksichtlich des Geberdenspiels „soll der Redner weder unbeweglich sein wie eine Statue, noch in steter Bewegung wie ein Seiltänzer.“ Wer mehreres über die Stellung, Haltung und Bewegung der einzelnen Theile des Körpers nachlesen wollte, müßte jedoch außer dem in Frage stehenden Buche noch andere homiletische Werke zu Rathe ziehen, denn der Verfasser hat hievon nur das Allernothwendigste aufgenommen. „Mit Action und Declamation (sagt der Verfasser) steht die Rede da wie eine lebendige Schöpfung, die Worte sind die Seele, der Vortrag ist der Körper; beide sind innig miteinander verbunden, beide wirken aufeinander, beide wirken miteinander. Man hat eine solche Rede nicht blos gehört, man hat mit ihr gelebt, ist mit ihr umgegangen, wie man mit Menschen lebt und umgeht.“ (S. 849.)

Im V. Buche endlich bespricht der Verfasser die Arten der geistlichen Rede. Er unterscheidet folgende: a) die Homilie, welche er eine einfache und fromme Erklärung eines Theiles des Evangeliums oder der Epistel des Tages nennt. „Gute Homilien haben ihre Schwierigkeiten, und erfordern ihr Studium und ihre Uebung.“ b) Dogmatische und Moralreden. Die letzteren verlangen formell die glänzendsten Eigenschaften der Beredsamkeit, doch soll sich ihr Inhalt auf das Dogma stützen. c) Conferenz- und Controversreden. Für die ersteren haben die Franzosen (Frayssinous und Lacordaire) den Namen geschaffen, und den Gegenstand derselben durch hohe Vollendung genau bezeichnet. Für die letzteren hat der Verfasser kein empfehlendes Wort; „die Würde und der Ernst der Kanzel scheint sie zu verbieten.“ Auch wir schließen uns dieser Ansicht an, möchten aber desto angelegentlicher die Abhaltung von Conferenzreden bevorworten, besonders an größeren Orten, für ein gewähltes Publicum, und wo möglich von einem eigens dazu berufenen, durch Wissenschaft und Frömmigkeit gleich ausgezeichneten Priester. „Andere Zeiten verlangen eine andere Beredsamkeit.“ d) Lobreden auf Heilige. „Obwohl die bedeutendsten Redner sich darin versuchten, so bleibt für diese Gattung der Beredsamkeit noch viel Ruhm zu erwerben übrig; ja wir besitzen nicht nur nicht keine gediegene Lobrede auf Maria, die Mutter Gottes, sondern

nicht einmal Lobreden auf sie, nämlich großartige Gemälde ihres Charakters und ihrer Bestimmung, im Zusammenhang aufgefaßt von der Stunde ihrer Geburt bis zum letzten Augenblick ihres Lebens. Was wir Lobreden der Maria nennen, sind nichts als einzelne abgerissene Züge aus ihrem Leben, welche als Rahme dienen müssen für moralische Betrachtungen." Der Verfasser versucht es, die Hauptgedanken zu einer Lobrede Mariens anzugeben. (S. 872.) e) Lob- und Trauerreden, und f) Einweihungs- und Profeßreden. Bei den ersten warnt der Verfasser vor Schmeichelei, und sagt, solche Reden seien nicht nur Klippen, an denen die Beredsamkeit, sondern auch die Frömmigkeit und Aufrichtigkeit scheitern kann. Die letzteren sind auch eine Art Lobreden, doch lobt man nur indirect die anwesende sich Gott weihende Person. g) Die Dankreden bei außergewöhnlichen Ereignissen, z. B. Neujahr, Jubiläum, Patrocinium &c., machen desto tieferen Eindruck, je mehr sie Gemälde sind, welche die Geschichte eines Jahres oder eines halben Jahrhunderts vor die Seele führen.

Wer dem Verfasser mit Aufmerksamkeit bis zum Schlusse gefolgt ist, muß mit ihm einstimmen, daß die Beredsamkeit eine hohe Kunst ist, und daß es selbst für Redner von natürlich guten Anlagen unmöglich ist, durch oberflächliches und kurzes Studium zum tüchtigen Redner sich zu bilden. Die Tüchtigkeit in der Beredsamkeit erfordert das ganze Feuer der Jugend und die volle Kraft des Mannes, sie erfordert stets Uebung, stets Vergleichung, stets Feile, selbst das hohe Alter findet noch zu verbessern und ist mit den Leistungen vergangener Tage unzufrieden .... Wohl ist der Weg der Kunst langsam und mühsam, überall gibt es Rückschritte neben Fortschritten, überall eine Entmuthigung für den Augenblick und einen Ekel auf mehrere Tage. Aber wenn der Redner diesen Ekel überwindet, so wird ein Tag kommen, wo er sich freut über die Wahrnehmung, nicht umsonst Zeit und Talent verwendet zu haben, um den Gegenstand zu erfassen ... Der Segen, den ein tüchtiger Redner zu schaffen vermag, und der anspruchsvolle und aufdringliche Geist der Zeit sollte uns zum edlen Bestreben aufmuntern und wegen der damit verbundenen Mühen trösten und beruhigen." (S. 882.) — Wir scheiden

von dem uns liebgewordenen Buche mit der warmen Empfehlung desselben an alle Candidaten des Priesterthums, und an Alle, denen das homiletische Amt obliegt.

Dr. und Prof. Anton Kerschbaumer.

2.

Literatur der biblischen Hermeneutik.

1. **Hermeneutica biblica generalis. Auctore Josepho Kohlgruber, S. S. Theologiae Doctore, studii biblici N. T. in Univ. Graecensi ac Vindob. c. r. Professore emer. Ecclesiae Metrop. ad S. Stephanum Canonico capit. Consil. ecclesiast. Vien. atque Brixiensi. Viennae. 1850. p. 404.**
2. **Hermeneutica biblica generalis juxta principia catholica. Altera vice emendatius et auctius edita a Gabr. Jos. B. Güntner, S. Ord. Praemont. in Canonia Teplena Presbytero, S. S. Theol. Doct. et Studii biblici N. T. in c. r. Univ. Carolo — Ferd. Pragae Professore p. o. Pragae. 1851. p. 240.**

Seitdem das große welthistorische Buch, das Buch aller Bücher, die Bibel als das in der Geschichte der Literatur einzig dastehende Product zweier Factoren verschiedener Welten in die Erscheinung getreten ist, und in der Entfaltung des Reiches Gottes die ihm eigenthümliche Stellung als eine Quelle des Glaubens und Lebens eingenommen hat, ist es auch der Gegenstand der eifrigsten und angestrengtesten Bemühungen um die richtige historisch-kritische und dogmatische Erkenntniß, und um das wahre Verständniß desselben geworden. Alle und jede bibliologischen Studien ringen nur um den Preis richtiger Erkenntniß und wahren Verständnisses dieses Buches der Bücher, und so reich auch die bibliologische Literatur der ältern und Neuzeit geworden, so entfaltet sie doch immer neue Blüthen ihres frischen geistigen Lebens, um so die erhabenen Zwecke ihres innersten Lebenstriebes zu fördern, und die Bibel selbst im vollen Glanze ihres Lichtes darzustellen. Ganz besonders waren es zwei starke Motive, welche

in der jüngsten Zeit das Blütheleben der biblischen Literatur auf christlichen, insbesondere katholischen Grund und Boden förderten. Die großen Bewegungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens, wie sie zwar schon seit dem Beginne der Reformation, besonders aber mit der consequenten Durchführung derselben als Revolution auf kirchlich-socialem Gebiete durch Verabsolutirung des Geistes auftauchten, konnten nothwendig auch an der Bibel nicht spurlos vorübergehen. Mit der Hinstellung der Bibel in Reihe und Glied aller übrigen Literatur, wie solche das bloße Product des menschlichen Geistes ist, mußte nothwendig auch die Erkenntniß und das Verständniß derselben mit allen seinen weiteren Ergebnissen ein ganz anderes werden. Man hatte sie aus ihrem ihr eigenthümlichen Grund und Boden, aus ihrem kirchlichen Verhältnisse herausgerissen, und unter dem kritischen Messer, das nur auf Vertilgung losging, mußte ihr Ansehen auch auf ein Minimum zusammengeschnitten werden. Wie sehr von dieser Ansicht der Bibel auch ihr Verständniß abhängig wurde und wie man aus beiden am Ende nichts gewann, was zur Stütze religiösen Denkens und Lebens dienen konnte, ist leicht abzusehen und mußte eben so nothwendig, wollte man mit der Bibel, die man doch zum Princip erhoben hatte, nicht alles christliche Element verlieren, in ein Gegensätzliches umschlagen, dem Männer christlichen Sinnes ihre Kräfte und ihre gelehrten Waffen weihten, und welche die biblische Literatur mit neuen nicht zur Zerstörung, sondern zum christlichen Aufbaue der biblischen Wahrheit dienenden Producten bereicherten. Zu diesem der Blüthe der biblischen Literatur günstigen Motive gesellte sich auch noch jenes der, der Neuzeit eigenen, Wissenschaftlichkeit. Das rege Bestreben, die Ergebnisse und gewonnenen Resultate menschlicher Forschungen auf dem Gebiete des Wissens in ein gegliedertes und organisch-geordnetes Ganze zu bringen, den Zusammenhang der einzelnen Theile zu klarer Anschauung zu erheben, und durch tiefere Begründung dem innersten Bedürfnisse des menschlichen Geistes in seinem Ringen nach Gewißheit und Ueberzeugung zu entsprechen, dieß Streben, wie es als wahre Wissenschaftlichkeit sich charakterisirt, mußte auch auf theologischem und mithin auch auf bibliologischem Gebiete sich geltend

machen, und zur Förderung der hieher gehörigen Literatur wirksam sein. Bibliologische Studien waren schon von früher Zeit her mit vielem Fleiße in der christlichen Kirche gepflogen worden; allein theils waren auf diesem Gebiete noch nicht die gehörigen Ausscheidungen und Begränzungen der einzelnen bibliologischen Wissenschaften festgestellt worden, theils, wo dieses auch geschehen war, fehlte es noch an principiellen, streng wissenschaftlichen Bearbeitungen derselben. Namentlich gilt dies auch von jenem Theile bibliologischer Literatur, welcher die Vermittlung des richtigen Verständnisses der Bibel zum Ziele hat, — mit der biblischen Hermeneutik. Schon frühzeitig erkannte man die Nothwendigkeit, die Vermittlung richtigen Bibelverständnisses durch Aufstellung bestimmter Regeln und Grundsätze zu Stande zu bringen, und seit Tichonius her waren diese zu einer nicht unbedeutenden Masse angewachsen; allein noch fehlte es diesem Complexe von leitenden Regeln in seiner Zusammenstellung an jenem organisirenden Principe und an jener das Ganze und Einzelne begründenden Tiefe, welche demselben die Signatur der Wissenschaft aufgedrückt hätte. Das Bedürfniß solch' einer wissenschaftlichen Gestaltung wurde der Grund der Entstehung einer beachtenswerthen Literatur auf diesem Gebiete, zu deren Vermehrung auf protestantischem Gebiete nicht wenig im Verlaufe der Zeiten die veränderte Stellung der Bibel beitrug, der gemäß sich auch das Princip des Verständnisses derselben nothwendig umstalten mußte, wie dieß schon die charakterisirenden Titel der verschiedenen Interpretationsweisen klar aussprechen. Auf katholischem Boden wirkte zur Vermehrung der hermeneutischen Literatur noch ein besonderer Grund. Schon mit dem Hervortreten der Reformation und der mit und durch dieselbe der Bibel gegebenen Stellung war den katholischen Theologen die Aufgabe geworden, jener bibliologischen Disciplin, welche grundsätzlich in das richtige Verständniß der Bibel einleitet, gemäß der Stellung der Bibel in der katholischen Kirche, ihre ganze Sorgfalt zu widmen. Die Leistungen waren anfänglich unbedeutend und schwach, und mehr blos gelegenheitlich als systematisch ausgesprochen. Die gegensätzliche Stellung der Bibel, hier und dort, mußte erst zur Erzeugung eines reichhaltigeren Ma-

teriales Veranlassung werden. Obschon die Stellung, welche in der katholischen Theologie die Bibel zur Kirche einnimmt, niemals eine Ansicht von Ersterer gestattet und aufkommen lassen kann, wie sie im Verlaufe und in der Fortbildung der Reformation hervorgetreten ist, und obwohl hiemit niemals eine katholische Hermeneutik in positive Principien der Interpretation ausarten kann, welche der katholischen Stellung der Bibel entgegen wären, so war doch, bei einer weniger scharf im Auge gehaltenen Stellung der Bibel in der katholischen Kirche, eine Versäumung der Letztern bei Aufstellung der Interpretationsgrundsätze in einer wissenschaftlichen Hermeneutik möglich. Und wirklich war solch' eine Möglichkeit bei einigen einer gewissen Periode angehörigen katholischen Hermeneutikern zur Wirklichkeit geworden. Die ungewöhnlichen Fortschritte in der Cultur der bibliologischen Studien auf protestantischem Gebiete hatten katholische Theologen zur Bewunderung und mit dieser auch zur Aneignung der gewonnenen Resultate derselben fortgerissen; diese waren jedoch in dem gerechten Bestreben, der Wissenschaft auch auf katholischem Boden Geltung zu verschaffen, darin fehlgegangen: daß sie entweder die katholische Basis, auf der sie stehen sollten, weniger oder gar nicht beachteten, oder daß sie indiscriminirten Gebrauch von außer der Kirche gewonnenen Resultaten machten, und ihrer wissenschaftlichen Hermeneutik allen und jeden Charakter der Katholicität aufgedrückt zu haben vermeinten, wenn sie der Analogie des Glaubens auch noch einen Blick zurückgeworfen hatten. Dieser Mangel wahrhaft katholischen Charakters mußte bei näherer Prüfung dieser hermeneutischen Systeme bald ins Auge fallen, und nun war man aufgefordert und in Stand gesetzt: im Bewußtsein des wahren katholischen Standpunctes und mit Benützung der Ergebnisse der neuesten wissenschaftlichen Forschungen die hermeneutische Literatur auf eine der katholischen Theologie wahrhaft entsprechende Weise zu fördern und zu bereichern.

Wir zählen zu dieser Bereicherung mit Ueberzeugung und gerechter Anerkennung auch die beiden oben an der Spitze dieser literar-historischen Beitrages hingestellten Werke der katholischen hermeneutischen Literatur und unternehmen es, die Leser unse-

rer Zeitschrift, soweit es die solchen literar-historischen Beiträgen gesteckten Gränzen gestatten, durch eine gedrängte wissenschaftliche Charakterisirung derselben auf ihre Wichtigkeit und ihren wissenschaftlichen Werth mit besonderem Hinblick auf den katholischen Standpunct aufmerksam zu machen. Da wir jedoch beide Werke hier zugleich zu einer besprechenden Darstellung bringen, so heben wir zuerst das beiden Gemeinschaftliche und übersichtlich Charakterisirende hervor, und lassen dann die specielle Würdigung eines Jeden für sich nach dem Maßstabe der wissenschaftlichen Durchführung der in der allgemeinen Charakterisirung bezeichneten Grundzüge folgen.

Der Titel beider Werke bezeichnet dieselben als „Hermeneutica biblica generalis," und hiemit ist der erste Grundzug, der Beiden gemeinschaftlich ist, ausgesprochen. Sehr häufig stoßen wir in der hermeneutischen Literatur auf Werke, welche entweder geradezu nur auf den neutestamentlichen Theil der Bibel sich beziehen, oder Falls sie auch dies nicht geradezu bezeichnen, und der Aufschrift nach als allgemein gelten wollen, behandeln sie doch thatsächlich nur das N. T., vernachlässigen wenigstens zu auffallend das A. T. — Obige Werke umfassen das Ganze der Bibel und werden in dem Maße, als sie dasselbe festhalten, einem tiefgefühlten Bedürfnisse mehr oder weniger entsprechen. — Als ein zweiter Grundzug, der Beiden gemeinschaftlich ist, stellt auf eine anerkennenswerthe Weise das Streben sich heraus, den Forderungen der Wissenschaft in materieller und formeller Hinsicht zu entsprechen. Es dringen diese Forderungen auf Systematik und tiefere Gründlichkeit, um den in seiner Bildung vorgeschrittenen Menschengeist zur Einsicht und Anerkennung der Wahrheit der aufgestellten Grundsätze zu bringen, das Einzelne aus dem Ganzen, das Ganze aus dem Zusammenhange des Einzelnen zu erfassen und dieses auf jener Höhe zu halten, zu welcher sich die speciellen Forschungen im Verlaufe der Neuzeit, besonders in philologischer und philosophischer Hinsicht erhoben haben. Richtigkeit der Begriffe und der begrifflichen Bestimmungen bleibt dabei ein unabweisliches Erforderniß, doch darf es nicht in dürre Begriffsklauberei ausarten, sondern muß das ideelle

Denken als seinen Herrn anerkennen. In der Ausscheidung und richtigen Einbeziehung dessen, was zur fraglichen Wissenschaft eben gehört, muß sich die Güte und Wahrheit des Systems offenbaren. Daß in beiden Werken das Streben nach solcher Wissenschaftlichkeit sich ganz offen herausstelle, ist nicht zu verkennen, und die specielle Würdigung wird sowohl seine Realität, als auch die Stellung beider Werke zu einander darthun. — An diese Grundzüge reiht sich als gemeinschaftlicher Charakter drittens jener wahrer Katholicität. Die katholische Hermeneutik unterscheidet sich principiell von der protestantischen. Das Principielle liegt in der Auffassung der Bibel und der Stellung derselben in der Kirche und zur Kirche. Der katholische Hermeneutiker muß als solcher ganz auf der Basis des kirchlichen Bewußtseins von der Bibel in der Kirche stehen, und beim Suchen des Verständnisses derselben von diesem Bewußtsein getragen werden. Der Grundsatz der Möhler'schen Symbolik, daß, wenn nicht die Kirche die Christum vertretende Auctorität ist, die Offenbarung wie keine sei und ihren Zweck verfehle, bleibt auch bei der Stellung der Bibel in der Kirche und zur Kirche sowohl was Erkenntniß als auch was Verständniß Jener betrifft, der orientirende. Authentische Verständigung der Bibel ist hier dasselbe mit kirchlicher Verständigung, denn wer anders, sieht sich selbst ein Nichtkatholik [1]) einzugestehen gezwungen, hat die heiligen Schriften geschrieben als die heilige christliche Kirche, die Kirche der Erwartung und die Kirche der Erfüllung; wer hat den Canon geschaffen, wer ihn erhalten, wer ist's, der ihn noch allezeit trägt und schützt, wer anders als dieselbe heilige christliche Kirche? Derselbe bricht auch da, wo es sich um das Verständniß der Bibel handelt, in die Worte aus: „Von Geschlecht zu Geschlecht ist die Kirche das Organ des heiligen Geistes, die Bewahrerin des Zeugnisses, die Spenderin des Heiles gewesen, und nur wer den Geist von ihr empfangen hat, dessen alleinige Verwalterin

---

[1]) Dr. Wiggers: der kirchliche und reinbiblische Supranaturalismus.

sie ist, kann sich der Gabe der Auslegung rühmen." Diese Worte können nur dann einen vernünftigen Sinn haben, wenn der in ihnen ausgesprochene Grundsatz in jenem Geiste erfaßt wird, wie ihn die Väter der heiligen katholischen Kirche von jeher in der Kirche getragen haben, und wie er im Decrete des Trienter Kirchenrathes sich ausgesprochen findet. Ohne dem Geiste der Kirche durchdringt keine menschliche Weisheit und Gelehrsamkeit allein die Tiefen der Schrift; denn der Buchstabe bleibt todt und kalt, und unverständliches Bruchstück, aber mit demselben erschließen sich erst die Geheimnisse derselben, und durch denselben gewinnt die Schriftforschung erst die erforderliche Ruhe und Unbefangenheit. Die Reformation, indem sie die Schrift von der Auctorität der Kirche lostrennte, verrückte ganz und gar den Standpunct derselben; und bald fühlte man den eingetretenen Uebelstand, weshalb die Reformatoren sich durch den strengsten Inspirationsbegriff durchzuhelfen suchten, und noch in neuester Zeit der Nothruf evangelischer Theologen [1]) vernommen wird: „Die altorthodoxe Inspirationstheorie will kaum Einer noch annehmen, und doch kann nur bei ihr die Schrift, die Quelle und das letzte Fundament der Theologie sein." Wie besonnene Theologen über die Schrift als letztes Fundament der Theologie denken, mögen folgende gewichtige Worte lehren, welche gelegenheitlich einer Besprechung der Verpflichtung evangelischer Geistlichen auf die symbolischen Schriften [2]) laut wurden: „Die bloße Verweisung der Geistlichen auf den Inhalt der heiligen Schrift, bietet eine durchaus ungenügende Garantie für die Aufrechthaltung der Lehre der evangelischen Kirche dar, die wesentlichste Verschiedenheit in den Grundlagen des Glaubens kann dabei bestehen, so daß die Einheit der Kirche selbst in der That damit gefährdet wird." Die Katholicität also einer Wissenschaft biblischer Auslegungskunde kann nur in dem festen und consequenten Erbautsein derselben auf dem Bewußtsein des der katholischen Kirche

---

[1]) Theologische Mitarbeiten von Pelt. 4. Jahrg. 3 Heft.

[2]) Bickell: Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften. 1839. S. 9.

eigenthümlichen formalen Erkenntnißprincipes beruhen, kraft welchen das richtige Verständniß der in der Kirche fließenden Schriftquelle durch die unfehlbare Kirche als wahrer Stellvertreterin Christi, als Trägerin des Geistes der auch in der Schrift liegenden christlichen Wahrheit vermittelt wird mit der Garantie authentischer Interpretation. Nur auf solche Weise wird sich eine Hermeneutik als specielle theologische Wissenschaft consequent einfügen in das Ganze der katholisch-theologischen Wissenschaft, und in harmonischer Verbindung mit dem Ganzen der katholischen Theologie dastehen, und für katholische Interpretation der Bibel als brauchbar erscheinen. — Als vierter, beiden Werken gemeinschaftlicher Grundzug muß endlich auch noch die Bündigkeit und Klarheit, und praktische Brauchbarkeit hervorgehoben werden, durch welche sie sich sowohl für die Schule, als auch für das praktische Leben geltend machen wollen. Die sieben tichonischen Regeln sind zu einer nicht unbedeutenden Masse angewachsen, und soll diese nicht eine Belastung werden oder gar Wirren erzeugen, so fordert eine passende Methodik bündige Fassung sowohl als leicht verständliche Klarheit und Deutlichkeit, um jedem Mißverständnisse und jeder Mißdeutung die Möglichkeit abzuschneiden. Die praktische Brauchbarkeit findet sich ganz besonders durch die zahlreichen und sehr passend gewählten Beispiele gesichert und empfohlen, durch welche die einzelnen Regeln erläutert und in belehrende Anwendung gebracht werden, und wodurch insbesondere eine nutzbare Verwendung dieser Werke für die Schule gesichert bleibt, in welcher nicht selten gerade die Hermeneutik als theologische Disciplin beim Mangel obiger praktischer Seite, und als bloße Cumulation vieler Regeln zu den sterilen Disciplinen gerechnet und daher auch vernachläßigt wird, während jene praktische Richtung gerade zur guten Führerin ins innere Leben der Schrift wird.

Von dieser allgemeineren Charakteristik wenden wir uns zur speciellen Würdigung jedes einzelnen Werkes, um durch eine gedrängte Zeichnung specieller Züge den relativen Werth derselben anzudeuten.

Was zuerst das Werk des Herrn Dr. Kohlgruber betrifft, will dasselbe als ein Product vieljähriger und mit Liebe gepflogener

Studien auf hermeneutischem Gebiete angesehen sein. Sowohl während der Zeit seiner Wirksamkeit auf theologischen Lehrkanzeln an den Universitäten zu Graz und Wien, als auch, nachdem er diese mit einer andern als Mitglied an dem Wiener Metropolitancapitel vertauscht hatte, wendete er seine besondere Aufmerksamkeit einem tiefern Studium der biblischen Hermeneutik zu, wie er dies in der Vorrede also ausdrückt: „Quam sit difficile ea, quae diuturno tempore adamaveris cito relingere, ex sua cuique natura liquet. Quo factum est, ut quae alim ex munere, quo fungebar, publico tractabam, cum ab eo vacarem, retractare in deliciis esset." Mit den Resultaten so langjährig gepflogener Studien glaubte dann der Herr Verfasser in seinem hermeneutischen Systeme um so weniger zurückhalten, sondern vielmehr zur Publicität eilen zu müssen, als er einerseits das Bewußtsein gründlicher Studien in sich trug, durch welche die hermeneutische Wissenschaft einen Gewinn zu erwarten hatte, andererseits aber auch das Seinige zur höheren Cultur der theologischen Wissenschaften, wie solche der versammelte Episcopat aller österreichischen Länder als ein großes Bedürfniß der Zeit anerkannt hatte, beitragen wollte (Vorrede p. IV.). Ein näherer Einblick in das Werk selbst erkennt aber auch sehr bald, daß dasselbe ein Ergebniß lange und reiflich gepflogener Studien sei, und daß durch das Erscheinen desselben die katholische Bibelauslegungskunde als theologische Wissenschaft eine immerhin anerkennenswerthe Förderung erlangt habe, welche das Werk selbst einer Empfehlung sehr würdig macht. Wir begründen dieses Urtheil, unter Einstreuung gelegenheitlicher kritischer Bemerkungen, durch specielle Hervorhebungen jener Züge, welche dasselbe charakterisiren.

Was vor Allem den Titel des Werkes betrifft, welcher dasselbe als eine das Ganze der Bibel A. und N. T. umfassende Auslegungskunde geltend machen will, so entspricht der Inhalt demselben auf eine Weise, welche älteren und neueren hermeneutischen Arbeiten dieser Art den Rang streitig machen kann, und dem Interpreten des A. wie des N. T. die nöthigen Anweisungen zur genügenden Leistung aller seiner Functionen als Interpret darbietet. Wäh-

rend sonst in hermeneutischen Werken größtentheils nur die heilige Literatur des N. T. im Auge gehalten und Rede- und Denkweise des A. T. nur insofern beachtet wird, als sie im N. T. wie eine farbige Folie durchschlägt, also insofern das N. T. als hebraisirend erscheint in Sprache und Gedanken, behandelt Dr. Kohlgruber das A. T. und seine heilige Literatur als Theil der Bibel für sich, und reflectirt in seinen Interpretationsanweisungen speciell auf das A. T. und seine Eigenthümlichkeiten, kurz: er hat sowohl den Interpreten des A. als N. T. vor sich, und instruirt sowohl diesen als Jenen speciell durch die aufgestellten Regeln und durch die zur Erläuterung derselben beigebrachten zahlreichen Beispiele. Den sprechendsten Beleg für das so eben Behauptete liefert das in der ersten Section, dem ersten Capitel de sensu explorando per usum loquendi Gesagte. Im zweiten Tractate dieses Capitels wird de usu loquendi biblico gehandelt, und in zwei Artikeln der usus linguae hebraicae speciell geschieden vom usus linguae graecae, und Ersterer mit einer Umsicht und Gründlichkeit, welche den Interpreten des A. T. speciell im Auge haben, erörtert, die sehr befriedigen. Nicht minder wird auch im zweiten Capitel: de explorando sensu per universales cogitandi leges das der Literatur des A. T. Eigenthümliche ganz speciell unterschieden, wie die Behandlung des dahin gehörigen zweiten Artikels: de cultura loquentis, besonders jene sub B. der speciellen biblischen Redearten, wie de parallelismo poetico, de imaginibus biblicis ausgezeichnet darthun. Der dritte Artikel: de loquentis consilio hält das Unterscheidende der beiden Testamente der Bibel zur Instruction des Interpreten scharf im Auge, und auch das ganze dritte Capitel: de locis pluribus comparandis ad explorandum sensum, läßt den Interpreten des A. T. nicht ohne Belehrung, was speciell seines Amtes ist. Da es Kernpunct der A. T. heiligen Literatur ist, den Messias der Zukunft im hellen Lichte aller seiner Farben zur Erhaltung der Hoffnung in Israel zu zeichnen, und da dieses Farbenspiel ganz besonders in den Gesichtskreis des Interpreten des A. T. fällt, so wäre eine etwas

bestimmtere und speciellere Berücksichtigung dieses Gegenstandes an seinem Orte besonders erwünscht gewesen. Da auch der zweite Theil dieses Werkes: de sensu explorato exponendo, die gebührende Rücksicht auf den A. T. Theil der Bibel nimmt, so rechtfertigt der Inhalt auf eine ausgezeichnete Weise die Aufschrift dieses Werkes als einer hermeneutica biblica generalis, und tritt so erwünscht einem sehr gefühlten Bedürfnisse entgegen, wenn man auch in Oesterreich einmal die Theorie der Auslegung der Interpretation des A. T. selbst vorausschicken wird.

Streben nach Wissenschaftlichkeit bezeichneten wir schon oben als Grundzug der hier zu besprechenden Werke. Es ist dies Streben auf eine ausgezeichnete Weise in Dr. Kohlgrubers hermeneutica biblica bemerklich, und thut sich kund in einem wahrhaft wissenschaftlichen Systeme, in befriedigender Tiefe der Gründlichkeit und durch eine seltene Vollständigkeit. — Ein wohlgelungenes System, das sich als solches durch zweckmäßige Anordnung der Theile einer Wissenschaft, wie sie der innere Organismus fordert, durch gefällige Abrundung und Uebersichtlichkeit und durch ansprechende Einfachheit darthun, ist der erste Zug angestrebter Wissenschaftlichkeit. Wenn in irgend einer Wissenschaft, so ist dieser Zug dringend nothwendig in jener der biblischen Auslegungskunde. Die Masse von Regeln in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit muß durch ein einfaches und leicht übersichtliches System überwunden werden. Zu solch' einem System hat schon St. Augustin den Grund gelegt, auf dem die meisten hermeneutischen Systeme später sich erbaut haben. Es folgt dies bisher übliche System aus dem Begriffe der Interpretation, deren Function ist: den Sinn der Schrift aufzusuchen und darzustellen, demnach zerfällt auch Dr. Kohlgrubers System in zwei Hauptheile, nemlich in einen Ersten, welcher die wissenschaftliche Anweisung zur Aufsuchung des Sinnes der Bibel, und in einen Zweiten, welcher jene der Darstellungsweisen desselben gibt. Wir wollen gar keine Einwendung gegen diese allgemeine übliche Abtheilungsweise des Inhaltsstoffes der Hermeneutik machen, allein verschweigen können wir hier ge-

legenheitlich nicht, daß es uns immer sehr auffallend erschien, wie man gerade im hermeneutischen Systeme immer sehr schwankend war, was man Alles in die sogenannten Prolegomena aufnehmen sollte, und wie man gerade hier Sachen in dieselben aufgenommen hat, die analog in allen andern Wissenschaften als nothwendig in die Abhandlung der Wissenschaft selbst verwiesen wurden! Wir weisen hier nur hin auf die Behandlung zweier Objecte der Hermeneutik, jenes vom Sinne einer Schrift, und dann jenes vom obersten Principe der biblischen Hermeneutik, die doch nun und nimmermehr dem ordentlichen Begriffe nach in eine Einleitung in eine Wissenschaft, proemium, prolegomena, sondern ganz offenbar in die Wissenschaft selbst gehören, und dort offenbar an der Spitze des ganzen Systemes abzuhandeln und zu begründen sind. — Die Unterabtheilungen der beiden Hauptheile enthalten im vorliegenden Systeme den ihnen zugehörigen Stoff auf eine sehr zweckmäßige Weise vertheilt. Eigenthümlich ist Dr. Kohlgrubers System in der ersten Abtheilung die Zertheilung in zwei Sectionen, von denen die erste die zur Aufsuchung des Sinnes der Bibel universales interpretandi leges ad s. Scripturam applicatas in drei Capiteln behandelt, die zweite aber de sensu explorando per leges interpretandi s. Scripturae peculiares die hieher gehörigen Grundsätze aufstellt, und abermals in drei Capiteln zur erschöpfenden Darstellung bringt, von denen das erste die leges explorandi sensum s. Scripturae ratione habita divinae ejus originis in se spectatae bespricht, das zweite von der kirchlichen authentischen Interpretation handelt, und das dritte jene biblischen Stellen verfaßt, welche einen doppelten Sinn enthalten. Mit dieser zweiten Section ist der Herr Verfasser auf jenes Gebiet der Bibel-Interpretation getreten, welches auf dem Grunde des katholischen Bewußtseins von der Bibel in ihrer Stellung zur Kirche beruht. In neueren katholischen Hermeneutiken herrscht darüber, wo im Systeme der Hermeneutik die aus diesem kirchlichen Bewußtsein erfließenden Interpretationsgrundsätze Platz finden sollen, große Verschiedenheit. Obwohl im Organismus unseres Systemes vom Grunde aus diese Abtheilung eine ganz an-

dere Stellung finden würde, gestehen wir doch gerne zu, daß dieselbe im vorliegenden Systeme auch einen gerechten Titel ihrer Existenz habe, mit dem sie sich vor der Wissenschaft verantworten kann, und zwar einen gerechteren, als wenn man jenes trichotomische System gelten machen wollte, das eine rationelle, dann christliche und endlich gar eine katholische Abtheilung enthält, als ob die christliche Auslegung nicht schon eine katholische sein müsse, wenn sie eine wahrhaft christliche sein wolle! — Der zweite Haupttheil umfaßt, wie wir glauben, sehr zweckmäßig zwei Sectionen, von denen die erste die Theorie der Sinnesexposition, und die zweite die Geschichte der Exegese behandelt. Wir finden jedoch diese zweite Section nur dann an ihrem Platze, wenn die Geschichte des Verständnisses der Bibel nicht bereits in der Einleitungswissenschaft, wohin sie eigentlich, als zur Geschichte der Bibel, gehört, abgehandelt ist. Es wird diese Geschichte der Exegese dazu benützt, die im Verlaufe der Zeit vielfach aufgetauchten Interpretationsweisen der Bibel, wie sie aus verschiedenen Standpuncten der Interpreten hervorgegangen sind, und alle nur ihren Grund in dem verrückten Standpuncte der Bibel, wie er nur außerhalb der katholischen Kirche möglich war, haben, zur Sprache zu bringen. In einem andern als eben diesem Systeme könnten sie in der katholischen Hermeneutik nur unter dem Titel der falschen Interpretationsweisen der heiligen Schrift abgethan werden, wie sie denn wirklich auch anhangsweise bei Andern zur Sprache kommen. So sehr aber Dr. Kohlgrubers Hermeneutik in systematischer Hinsicht wissenschaftlichen Charakter anstrebt, eben so auch rücksichtlich der Gründlichkeit und Vollständigkeit. Letztere anlangend, stellt sie sich auf eine sehr befriedigende Weise heraus, indem das Werk nicht blos Alles umfaßt, was sonst mit Recht ins Bereich eines guten Systems der Auslegungskunde gezogen wird, sondern auch so Manches noch demselben einfügt, was man doch vergebens in andern Hermeneutiken sucht, und was mit Recht dahin bezogen werden muß, wenn die Instruction des Interpreten eine allseitige sein soll. Wir rechnen hieher nicht blos das der Kohlgruber'schen Hermeneutik Eigenthümliche, in der zweiten Section des ersten Thei-

les de sensu explorando per Leges interpretandi sacrae Scripturae peculiares Abgehandelte, was sich in dieser gegebenen Vollständigkeit kaum anderswo findet, sondern auch das in demselben Theile im ersten Capitel de usu loquendi biblico, und speciell in des zweiten Tractates erstem Artikel de usu loquendi Linguae hebraicae cognoscendo mit vieler Umsicht Beigebrachte und Erörterte. Auch der zweite Theil des Werkes: de exponendo sensu invento faßt Manches in sich, was andere hermeneutische Werke vervollständigt, abgerechnet die zweite Section von der Geschichte der Exegese, die nur bedingungsweise hieher gehört. Daß in Letzterer nur die Hauptgrundzüge der verschiedenen Perioden der Bibel-Interpretation gegeben, und nur die vorzüglichsten und hervorstechendsten exegetischen Leistungen der alten und neuern Zeit bezeichnet werden konnten, wird jeder billige Kenner der Sache zu entschuldigen wissen, der Mayers und Rosenmüllers größere Arbeiten kennt und weiß, was Symmetrie eines Werkes heißt. Wenn sich dagegen in der besprochenen Hermeneutik Manches nicht findet, was anderswo mit einbezogen und abgehandelt wird, wie z. B. eine vollständige Theorie der Inspiration und Anderes, so gibt dies nur davon Zeugniß, daß Dr. Kohlgruber das Verhältniß der einzelnen biblischen Wissenschaften zu einander richtig zu respectiren verstehe. — Daß auch Gründlichkeit als dritter wissenschaftlicher Charakterzug durch vorliegende Hermeneutik hindurch herrsche, kann kaum von Kennern der Sache und von billigen Beurtheilern in Abrede gestellt werden. Die wie überall so besonders in einer Hermeneutik wichtigen Begriffsbestimmungen entbehren nicht der nöthigen Schärfe, die Deductionen der einzelnen Regeln aus ihren Principien sind consequent, und die Berücksichtigungen der neueren Entdeckungen auf bibliologischem Gebiete, besonders auch in der Philologie, geben dem Werke ein gutes Zeugniß, daß es die hermeneutische Wissenschaft allerdings fördere. Wie fleißig der Verfasser die Letzteren im Auge hielt, wird daraus auch ersichtlich: daß er in der Vorrede S. V. sogar der häufigeren Citate protestantischer Autoren wegen eine Art Entschuldigung anzufügen für nöthig erachtete [1]). Es wäre

[1]) „Fieri potest, ut nonnulli offendantur, quod in mea elucubratione

in der That traurig, wenn eine entdeckte Wahrheit um der Farbe ihres Entdeckers willen nicht Gemeingut werden ſollte, und würde nur an Partheihaß und Ausſchließlichkeit einer gewiſſen jüdiſchen Secte erinnern. Die Wiſſenſchaft ſteht über ſolchen Gebrechen des menſchlichen Herzens! Wohl iſt die angerühmte Gründlichkeit durch alle Theile des Werkes erſichtlich, jedoch weiſen wir beſonders auf das über den biblischen Sprachgebrauch und über die aus dem speciellen Charakter der Bibel in ihrem Verhältnisse zur Kirche zur Interpretation fließenden Regeln Geſagte hin, können jedoch nicht verſchweigen, daß in der im dritten Tractate dritten Capitels der erſten Section erſten Haupttheils gelieferten Abhandlung de locis analogis der §. 155. aufgeſtellte Begriff der analogia fidei etwas umſichtiger in ſeiner Scheidung zwiſchen Katholiken und Proteſtanten gehalten ſein ſollte. Im katholiſchen Sinne fiele dieſer Tractat ins Gebiet der zweiten Section des erſten Haupttheiles, wo auch wirklich im §. 178. von der authentiſchen Interpretation per analogiam doctrinae catholicae gehandelt wird. Nur der proteſtantiſche Begriff kennt eine Analogie des Glaubens aus dem bibliſchen Lehrbegriffe; doch kann auch im katholiſchen Sinne von analogen Stellen unter Einflußnahme des kirchlichen Lehrbegriffes immerhin die Rede ſein. Mit vieler Gründlichkeit iſt der Artikel de usu linguae hebraicae biblicae behandelt, ſowohl was die Eigenthümlichkeit der hebräiſchen bibliſchen Textſprache betrifft, als was die Mittel, ſie richtig kennen zu lernen, anlangt. Die Tradition der Juden wird mit Recht in die gehörigen Grenzen gewieſen. Sie iſt keineswegs zu vernachläſſigen, aber noch weniger zu überſchätzen, beſonders aus einem Grunde, der nicht zu überſehen war, und der in der Einflußnahme der ſpätern jüdiſchen Theologie auf den Sprachgebrauch liegt. Philoſophie der Sprache überhaupt würde auch bei einer richtigen

---

tam frequenter opera Acatholicorum inferre nec non laudare non dubitaverim; quos observare oportet, Acatholicos quantum ad linguarum studium et cognitiones historicas haud raro eximia praestitisse, imo etiam, si Hermeneuticam universalem spectas, principia sat bona professos esse.»

Erkenntniß der hebräischen nicht zu vernachläßigen gewesen sein, sowohl was Lexikon als Grammatik betrifft. Auch die Einflußnahme der sogenannten Dialekte auf die Erkenntniß der hebräischen Sprache findet hier ihren richtigen Platz, und ihre Behandlung wird daher endlich einmal aus dem Gebiete der Einleitungswissenschaft eben so zu verweisen sein, als in jener Einflußnahme die Schultens'sche Schule als Abschreckung vor Mißbrauch dastehen wird.

Kaum dürfte es nach dem bisher Gesagten noch nothwendig sein, es als einen Vorzug der Kohlgruber'schen Hermeneutik herauszuheben: daß dieselbe ganz besonders erbaut sei auf dem Grunde streng katholischen Bewußtseins, und daß daher sich dieselbe ganz und gar einfüge dem Gesammtsysteme der katholischen Theologie. Es ist und bleibt dieses kirchliche Bewußtsein kein anderes als das von der unfehlbaren Kirche als dem formalen Erkenntnißgrunde der katholischen Wahrheit und von der Bibel als einer Quelle in ihrem Verhältnisse zu jener sowohl bezüglich ihres canonischen Ansehens als ihres richtigen dogmatischen Verständnisses. Ueber den Platz, welchen Dr. Kohlgruber in seinem Systeme der Hermeneutik dieser Manifestation des katholischen Bewußtseins einräumt, haben wir bereits oben geredet, hier erübrigt uns nur diesen Theil in seiner Darstellung und Begründung als sehr gelungen zu bezeichnen, der da ganz geeignet ist, den katholischen Interpreten der Bibel auf diesem Gebiete zu orientiren. Der Gegenstand wird in drei Capiteln verhandelt, von denen das erste die Gesetze der Interpretation der heiligen Schrift mit Rücksicht auf ihren göttlichen Ursprung feststellt, das andere die katholische Kirche als authentischen Interpreten vindicirt, und nachweiset, wo und wie sie das Amt des Interpreten ausübt, das dritte endlich von der Interpretation jener Stellen spricht, welche die Träger eines doppelten Sinnes sind. Die Gesetze der Interpretation mit Rücksicht auf den göttlichen Ursprung der Bibel entspringen aus dem Grundsatze: sancta sancte tractanda! oder: die Bibel ist nicht wie jedes andere Buch, sondern, wie dies die historisch-dogmatische Einleitung

darthut, ihrem höhern göttlichen Charakter gemäß zu behandeln. Mit Rücksicht auf ihren Ursprung resultirt dieser höhere, vom Interpreten im Auge zu haltende Charakter der Bibel daraus, daß sie götttich-inspirirter Offenbarungscoder ist. Nicht der Inhalt der göttlichen Offenbarung allein (in Thatsachen und Lehren), sondern die Inspiration bestimmt den Charakter des göttlichen Ursprungs (divinae originis); allerdings sind die Offenbarungen göttlichen Ursprungs, aber deshalb noch nicht das dieselben enthaltende Buch ohne Inspiration. In der Bibel trifft Beides zusammen, und die Thatsache der Inspiration garantirt jene der Offenbarung zur Richtschnur für den Interpreten. Bei der Interpretation eines Buches, wie die Bibel das durch Inspiration göttlichen Ursprungs ist, kommt wohl vor Allem der richtige Begriff der Inspiration festzuhalten, als einer göttlichen Mitthätigkeit beim Ursprunge desselben, die gewiß nicht als eine blos negative Abwehrung von Fehlern aufzufassen sein dürfte, sondern auch positiven Charakters ist, was der Interpret nicht aus dem Auge lassen soll. — Die authentische Interpretation wird der katholischen Kirche auf eine sehr erschöpfende Weise vindicirt und eben so umsichtig auf das Wo und Wie dieser Interpretation von Seite der Kirche nachgewiesen, wobei wir nur den Wunsch auszudrücken nicht unterlassen können, daß bei dieser Darstellung das polemische sowohl als apologetische Moment, da gerade hierin der Protestantismus mit seinem formalen Schriftprincip so stark ankämpfend auftritt [1]), etwas schärfer berücksichtigt worden wäre.

Die Klarheit endlich und praktische Brauchbarkeit, welche sich in allen Theilen dieses Werkes herausstellt, macht dasselbe als Handbuch für Lehrende und Lernende sehr empfehlenswerth. Jene offenbart sich als sehr befriedigend, sowohl in der Bestimmtheit des Ausdruckes als auch in der consequenten Denkweise, und die zahlreich beigefügten Noten und Erläuterungen beseitigen jeglichen

[1]) Vergl. Teutsche Zeitschrift f. christl. Wissenschaft II. Nr. 27. 28.: Das Princip der evangel. Kirche nach seiner formalen Seite.

Anstand. Die praktische Brauchbarkeit ist durch fortwährend den theoretischen Regeln beigefügte Beispiele, deren Auswahl gerade die schwierigeren und wichtigeren Stellen aus dem Umfange beider Testamente getroffen hat, sichergestellt. Der Leser wird von dieser Seite schon in eine nicht unbedeutende Schriftkenntniß eingeführt, und in der Uebung der exegetischen Kunst praktisch gebildet.

Die äußere Ausstattung steht mit dem innern Werthe des Buches in guter Harmonie.

Die Grundzüge, welche wir bereits oben über die beiden der hier zu besprechenden hermeneutischen Werke hingezeichnet haben, haben zum Theile auch schon im allgemeinen das unter Nr. 2. angezeigte Werk getroffen. Wir fügen in gedrängter Kürze noch bei, was zur speciellen Charakterisirung desselben hervorzuheben und seine Stellung in der hermeneutischen Literatur zu bezeichnen im Stande ist.

Auch Dr. Güntner's Hermeneutik will, wie schon der Titel des Werkes aussagt, als eine hermeneutica generalis biblica mit ihren Interpretationsinstructionen das Ganze der Bibel umfassen, und es ist nicht zu verkennen, daß es des Verfassers Bestreben war, den Interpreten des A. sowohl als des N. T. in systematischer Anordnung die erforderliche Anweisung zu den Functionen der Interpretation zu geben, wie aus den allgemeinen Beziehungen der Grundsätze und Regeln, und auch aus den speciellen Beziehungen und Berücksichtigungen der beiden Haupttheile der Bibel immerhin, besonders aus des ersten Theiles der Hermeneutik erster Section (de sensus investigatione per usum loquendi), zweitem Capitel (de usu loquendi biblico s. Scripturae) zweiten Artikel (de fontibus, unde usus loquendi cognoscendus), und dann auch aus der Berücksichtigung des A. T. im zweiten Capitel der dritten Section (de sensu inveniendo per conditionem loquentis), und endlich auch im zweiten Theile (de sensus inventi expositione) besonders, wo Nr. IV. de commentariis et commentatoribus die Rede ist, — nicht undeutlich zu ersehen ist. Es kann jedoch eben so wenig verkannt und übersehen werden, daß es dieser Berücksichtigung und

daher Allgemeinheit noch sehr an einzelnen Theilen fehle, um auf jene Vollständigkeit Anspruch zu machen, welche das früher besprochene Werk bevorzugt. Um nur auf Einiges Einzelne hinzuweisen, vermissen wir sehr ungern in des ersten Theiles ersten Section eine zur Grundlage der Interpretation des A. T. dienende Besprechung der Eigenthümlichkeit der hebräischen Textessprache. Was Dr. Güntner im ersten Artikel des zweiten Capitel darbietet, betrifft blos das in der N. T. Textessprache vorfindliche hebraische Element, d. i. Herbraismen, Rabbinismen; und auch der zweite Artikel dieses Capitels, welcher von den Quellen und Subsidien handelt, den hebraischen und hebraisirenden Sprachgebrauch zu erkennen, entbehrt, jetzt noch abgesehen von Momente der Gründlichkeit, nur zu sehr der hier nothwendigen Vollständigkeit, besonders wenn wir das innere Verständniß der hebräischen Sprache, und jenes aus den sogenannten Dialekten ins Auge fassen. Eben so wenige Berücksichtigung des dem A. T. Eigenthümlichen finden wir bei den Erörterungen über das zur Auffindung des Sinnes zu beachtende consilium auctoris, und bei noch gar manchen andern Gelegenheiten, wo der Interpret das dem A. T. Eigenthümliche, z. B. ganz besonders das dort vorwaltende Leben in der Zukunft, das messianische Element, im Auge halten muß. Bei allem Streben also, den Interpreten der gesammten Bibel durch eine Theorie der Bibelauslegung zu genügen, gebricht es dennoch an manchen sehr wichtigen Theilen, die ganz gewiß eine fernere Ueberarbeitung (wir haben bereits die zweite mit erfreulichen Fortschritten vor uns) derselben nicht unbeachtet lassen wird, um dieselbe einer größern Vollkommenheit entgegenzuführen.

Ein anzuerkennendes Streben, bei der Bearbeitung des vorliegenden hermeneutischen Werkes den Forderungen der Wissenschaft, die bei den Fortschritten der Gegenwart bedeutend geworden, zu entsprechen, haben wir bereits im Allgemeinen als Grundzug angesetzt und ein genauerer Einblick in den Organismus desselben und in die Art und Weise der Bewältigung des hermeneutischen Stoffes durch Tiefe der Begründung und durch Allseitigkeit der Darstellung desselben in einer vollständi-

gen Theorie, läßt dieses Anstreben nicht verkennen, wenn auch im Einzelnen manche Mängel noch fühlbar werden.

Wir fassen zuerst das System, in welchem Dr. Güntner seine Theorie der allgemeinen biblischen Auslegungskunde darstellt, nach seinen innern Organismus ins Auge. Nach vorausgeschickten Prolegomenen läßt auch dieser Herr Verfasser auf Grund der Partition des Interpretationsgeschäftes, wie es schon St. Augustin erkannte, die Theorie der Hermeneutik in zwei Haupttheile zerfallen, von denen der Erste de sensu inveniendo, der Andere de sensus inventi expositione handelt, und fügt am Schlusse noch einen appendix an, welcher de erroneis quibusdam s. Scripturam interpretandi principiis spricht. Dieß das allgemeine Gerüste des ganzen Werkes. Bevor wir unsere Ansicht von dem Gesammtbau des Ganzen im Interesse der Wissenschaft aussprechen, zeichnen wir in allgemeinen Umrissen die Anlage des Ausbaues. Die Prolegomena, welche, wie in jeder Wissenschaft, die Einleitung bilden sollen und sonst die Voraussendung jener Vorbegriffe bezwecken, welche in der Wissenschaft vorausgesetzt werden, theilen sich in zwei Capitel, von denen das Erste de hermeneutica generatim, des zweite de s. Scriptura ejusque interpretatione handelt. Wir können nicht umhin, schon hier, ohne noch das Ganze zu berücksichtigen, die Frage aufzuwerfen, warum nicht, sowohl nach seinem ganzen Inhalte, als im offenbaren Gegensatze zur Aufschrift des ersten Capitels: de hermeneutica generatim, das zweite zur besseren Orientirung des Lesers die weit bezeichnendere Aufschrift: de hermeneutica biblica in specie trage? Doch das mag subjective Ansicht sein, der §. 25. des II. Capitel gibt die Abtheilung der biblischen Hermeneutik als Wissenschaft in die oben bezeichneten zwei Haupttheile und nun folgt, nach vollendeten Prolegomenen, die hermeneutische Wissenschaft selbst, deren erster Haupttheil S. 56—172. de inveniendo sensu in drei Sectionen diesen Gegenstand verhandelt, und zwar: Sect. I. de sensus investigatione per usum loquendi, Sect. II. de inveniendo sensu ope contextus und Sect. III. de inveniendo sensu per conditionem loquentis. Es begreifen diese Sectionen in ihren Unterabtheilungen jene Mittel und Gesetze

zur Auffindung des Sinnes, welche gewöhnlich in der allgemeinen Hermeneutik, angewandt auf die Bibel, durchgeführt werden und enthalten, wenn auch in etwas verschiedener Anordnung, größtentheils jenes Materiale, welches auch bei andern Hermeneutikern, obwohl auch in verschiedener Ordnung, zur Verhandlung gebracht wird. Der zweite Haupttheil S. 172—208. de sensus inventi expositione verbreitet sich über die verschiedenen Art und Weisen, den aufgefundenen Sinn darzustellen, faßt jedoch den Gegenstand noch gedrängter zusammen, als es im ersten Haupttheile geschah. — Beim Ueberblicke dieses Ganzen können wir einiges Auffallende an demselben vom Standpuncte der Wissenschaft kaum verschweigen. Es wurde bereits oben zu Dr. Kohlgrubers Hermeneutik bemerkt, daß gerade in den Systemen der Hermeneutik das Verhältniß der sogenannten Prolegomena zur Wissenschaft selbst ein sehr verschieden aufgefaßtes und darin auffallendes sei, daß in jene Gegenstände aufgenommen und verhandelt werden, welche analog andern Disciplinen in die Wissenschaft selbst gehören. Wir finden dieses Auffallende in Dr. Güntners Werke dadurch um so greller, als darin die Prolegomena sogar in Capiteln abgetheilt und in denselben Gegenstände zur Sprache kommen, welche doch ganz offenbar in die Behandlung der Wissenschaft selbst fallen müssen. Dürfen die Prolegomena als Einleitung in die Wissenschaft selbst nur Vorbegriffe enthalten, welche in der Wissenschaft vorausgesetzt werden, darf die Einleitung nur über den Begriff, das Wesen u. s. w. der Wissenschaft sich verbreiten und muß sie Alles dieser überlassen, was ihren wahren Inhalt und die wissenschaftliche Entfaltung desselben betrifft, — so kann doch wohl unmöglich, abgerechnet, was wir oben schon als nicht zur Einleitung gehörend bezeichneten, und was hier Cap. I. noch durch die §§. 2. 3. de usu loquendi, von dem doch im Systeme selbst die Rede ist, besprochen wird, der Inhalt des ganzen zweiten Capitels von I—IX, in das Gebiet der bloßen Einleitung gerechnet und verhandelt werden, da doch die eigentliche Theorie der Interpretation erst die Gesetze derselben entfaltet, und entwickelt und zu diesen doch ganz gewiß und offenbar jenes der authentischen Interpretation durch die unfehlbare

Kirche, und der Verpflichtung des Interpreten auf diese gerechnet, ja nicht blos gerechnet, sondern, und hier scheint den Herrn Verfasser sein Streben nach System darin, daß er das zweite Capitel der Einleitung (de Ecclesia catholica S. Scripturarum interprete) so vorandrängte, geleitet zu haben, an die Spitze gesetzt werden muß. Nicht minder auffallend erscheint beim Ueberblicke des Ganzen der am Schlusse angefügte Appendix nach seinem Inhalte. Einmal fällt es auf, daß der Inhalt dieses Appendix, wenn er wirklich zum Ganzen gehörte und wer sollte dies bezweifeln? nicht im Systeme selbst untergebracht werden konnte. Ohne seinen Inhalt in einer Geschichte der Exegese, wie das frühere hermeneutische Werk es gethan, abzuhandeln, war es leicht anderswo möglich. Ferner stellt sich zwischen der Ueberschrift des Appendix: de erroneis quibusdam s. Scripturam interpretandi principiis et modis, und zwischen einem Theile seines Inhaltes ein sonderbares Verhältniß heraus, da doch die unter I. verhandelte interpretatio mystica nicht durchweg den erroneis interpretandi modis zugezählt werden kann und ein sensus mysticus, freilich unter Präcautionen, zugestanden werden muß! — Der Charakter der Wissenschaftlichkeit fordert neben einem guten Systeme auch Vollständigkeit. Die gedrängtere Kürze, mit welcher Dr. Güntner die ins Gebiet seines hermeneutischen Systemes fallenden Gegenstände abhandelt, gibt der Vermuthung Platz, daß er sein Werk besonders für die Schule berechnet habe, und auf dieses Ziel hin scheint es auch mit dem Umfange des angebauten Gebietes abgesehen zu sein. Ein diesem Ziele angemessenes Streben nach einer Vollständigkeit, welche das Wesentliche umfaßt, ist mit Recht anzuerkennen; allein nichtsdestoweniger vermißt man ungern die Behandlung von einzelnen Partien der Hermeneutik, die auch für die Schule von großem Interesse sind. Hieher zählen wir die bereits oben bemängelte Partie de indole linguae hebraicae textus V. F. und überhaupt Alles, was durch genauere Berücksichtigung des A. T. Theiles der Bibel dem Werke den Charakter größerer Allgemeinheit gegeben hätte; ferner die Behandlung der Bibel bei ihrer Auslegung nach dem speciellen Charakter ihres göttlichen Ursprungs. Hieher gehört die Aufstellung bestimmter und

specieller Grundsätze bei der Interpretation gewisser biblischen Stellen, wie jener, welche man loca enantiophana nennt, dann der sogenannten analogen Stellen und der Stellen, welche Träger eines doppelten Sinnes, eines mystischen oder symbolischen sind, wobei jener Theil des Appendix, welcher de interpretatione s. Scripturae mystica handelt, seinen gehörigen Platz gefunden hätte. Wenn übrigens im zweiten Haupttheile die Aufzählung der scholiastarum et commentatorum memoratu digniorum nicht so vollständig ausgefallen ist, wie Mancher wünschen dürfte, so ist nur zu bedenken, daß der Verfasser selbst nur die Namhaftmachung memoratu digniorum im Sinne hatte, unter denen man freilich einige classischen Klanges, wie Paulus a Palacio, Pineda, Villalpandus, unter den Neueren Welte und A. ungern vermißt, und auch eine genauere Bezeichnung ihrer Leistungen wünschen muß. — Zum wissenschaftlichen Charakter wird endlich auch Gründlichkeit mit Kenntniß und Benützung der neuern und bessern Fortschritte in der Cultur der in die specielle Wissenschaft einschlagenden Gegenstände erheischt. Wir haben, soweit es sich mit dem compendiarischen Charakter des Werkes vereint denken läßt, das Streben nach Gründlichkeit eben so wenig vermißt, als wir den Herrn Verfasser bemüht gefunden haben, seine wissenschaftlichen Erörterungen durch die Berücksichtigung neuerer Forschungen und durch die Ergebnisse der Fortschritte auf hermeneutischem Grund und Boden, besonders der Philologie, zu unterstützen. Den Wunsch können wir jedoch nicht verhehlen, daß einige Theile schärfer in Angriff genommen und mit etwas mehr Umsicht und Tiefe behandelt worden wären. Wir rechnen hieher die ganze Partie der ersten Section ersten Haupttheiles, wo im zweiten Artikel des Cap. II. die Rede ist de fontibus et subsidiis, e quibus usus loquendi S. Scripturae cognoscitur, und insbesondere im §. 50. unter der Aufschrift de subsidiis von den Dialekten. Der Gebrauch derselben zur richtigen Erkenntniß des Hebräischen, und der große Mißbrauch, den die neuere Exegese behufs ihrer rein rationalistischen Tendenz von ihnen gemacht hat, ist zu wichtig, als daß in der Hermeneutik nicht mit vieler Umsicht und Sorgsamkeit über den wahren Gebrauch die nöthige

Anweisung gegeben werden sollte. Ob es nicht zweckmäßiger sei, das, was die Hermeneutik über Parallelstellen und deren Gebrauch zur Auffindung des Sinnes verhandelt, unter den Titel jener Stellen zu besprechen, welche eine besondere Anweisung von Seite derselben fordern, als sie, wie der Verfasser Sect. II. de inveniendo sensu ope contextus thut, als contextus remotissimus zu erfassen und an diesem Orte abzuthun, dürfte wohl in Frage zu stellen sein; jedenfalls aber war eine Besprechung der in rationalistischen Köpfen spukenden Accomodation gelegenheitlich der besprochenen cultura loquentis kaum zu übersehen.

Mit dem Bestreben, den Forderungen der Wissenschaft möglichst zu entsprechen, verbindet die Hermeneutik des Dr. Güntner auch jenes, dem katholischen Bewußtsein in einer systematischen Anweisung zur Interpretation der Bibel nach ihrer Stellung in der Kirche und zur Kirche zu genügen. Schon die Worte des Titels des ganzen Buches juxta principia catholica sprechen diese Richtung und diesen Charakter sattsam aus. Ueber den Ort, wo das katholische Bewußtsein principiell vom Herrn Verfasser in seinem Systeme geltend gemacht wird, haben wir uns bereits oben ausgesprochen, und es kommt hier das Wie dieser Geltendmachung in Erwägung zu ziehen. Um auf das, um was es sich hier eigentlich handelt, nemlich den in katholischem Bewußtsein liegenden Grundsatz zu kommen, daß die katholische Kirche der authentische Interpret der Bibel sei, schickt der Herr Verfasser nicht blos eine Definition der heiligen Schrift voraus, und läßt sich sodann in einen Erweis und Begriffsbestimmung der Inspiration derselben als in jener liegendes Hauptelement ein; sondern stellt auch die in der allgemeinen Fundamentaltheologie behandelten und zu behandelnden dogmatischen Eigenschaften der heiligen Schrift oder locos auf. — Daß das katholische Princip von der Kirche als authentischen Interpreten ganz wahr und richtig aus der Stellung der Bibel in und zur Kirche, also aus dem formalen Erkenntnißprincip des Katholicismus fließe, zu den die Bibel in untergeordneter Stellung ist, und daß daher diese untergeordnete Stellung zu ermitteln ist, um die Kirche als authentischen Interpreten zu erweisen,

das unterliegt keinem Zweifel, und es bedurfte dazu nur eines Anlehnens an den dogmatischen Begriff der Schrift und an das formale Erkenntnißprincip des Katholicismus; allein ob auch eines umständlichen Erweises der Thatsache der Inspiration derselben, ob auch einer völligen Wiederholung der Eigenschaften der Schrift als Quelle, wie sie die Fundamentaltheologie behandelt, das ist wohl in Frage zu stellen, weil es dem Verhältniß der einzelnen theologischen Wissenschaften und des ihnen zugehörigen Inhaltes nicht zusagt, obwohl die Inspirationstheorie bald da bald dort hin verschleppt wird. Aus dem göttlichen Charakter der Schrift durch die Inspiration und aus dem Verhältnisse derselben als solcher d. h. inspirirter zur Kirche, folgt wohl noch nicht das Princip der authentischen Interpretation der letzteren, und der Interpret ist nur durch besondere Regeln bei der Interpretation der inspirirten Schrift zu leiten; wohl aber folgt jenes Princip aus dem genetischen Verhältnisse der Schrift, als einer Quelle des Glaubens und Lebens, zur Kirche. Die §§. 18. 19. vindiciren sehr consequent aus dem Früheren, soweit es hieher gehört, der Kirche die authentische Interpretation der Schrift, und erläutern sehr klar das oft verkannte Decret des Trienter Concils, und der §. 20 behandelt auf eine umsichtige Weise den Einfluß, welchen die katholische Kirche auf die doctrinale Auslegung der Bibel nimmt, und stellt mit Sachkenntniß positive und negative Canonen auf, welche ganz geeignet sind, den Bibelinterpreten auf Grund seines katholischen Bewußtseins principell zu führen und zu leiten.

So gedrängt auch im Ganzen die Darstellungsweise des Herrn Verfassers ist, so vermißt man doch nirgends jene Klarheit, welche die Wissenschaft zum wahren Gemeingute macht. Zahlreiche Beispiele, wenn sie auch nicht jederzeit ganz erläutert sind, sichern dieser Hermeneutik eine praktische Brauchbarkeit, und empfehlen dieselbe, nebst vielen andern guten Eigenschaften, zur weiteren Verbreitung.

Die äußere Ausstattung in Druck und Papier ist lobenswerth.

Dr. und Prof. Scheiner.

Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Vierter Band. 2. Heft.

Wien, 1852.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Druck von J. P. Sollinger's Witwe.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

4.

Die Schöpfungsgeschichte der neueren Wissenschaft und die Bibel.

Die Fortschritte, welche die Naturwissenschaften in den letzten Jahren fast in allen ihren Theilen gemacht haben, sind in rascher Steigerung auf solcher Höhe angelangt, und gewähren Aussicht auf ein so weites, vom menschlichen Geiste noch nicht bearbeitetes Feld des Wissens und der Erkenntniß, wie unser Geschlecht es kaum bei einer andern Wissenschaft erlebt hat. Nicht auffallend ist es, wenn mit dem Aufgang eines neuen Tages manch ungewöhnlicher Anblick dem Auge sich darbietet, wenn viele bis dahin unbekannte Dinge an das Tageslicht treten, wenn unsichere, schwankende Ahnungen endlich mit dem Siegel der Gewißheit und Sicherheit bekräftigt werden. Das neue Leben aber, zu welchem die aufgehende Sonne dann die Geister erweckt, durchströmt die Wissenschaft sofort mit solcher Kraft und wuchert in solcher Ueppigkeit, daß es über die engen Grenzen der besondern Wissenschaft hinaus auch in fremde Gebiete eindringt, und auf fremdem Boden sich fortzupflanzen und zu verbreiten sucht. Man sieht leicht, daß ein solches Ueberschreiten der gesteckten Grenze von der wohlthätigen äußern Anregung abgesehen, weder der Wissenschaft, die sich des neuen Lichtes rühmt, noch den bedrohten Gebieten der andern allweg zum Heile gereichen könne. Denn nicht nur wird dadurch die dem einen Theile eigene Triebkraft entzogen und oft unnütz vergeudet, sondern die andern Wissenschaften, die sich auf ihrem Gebiete beeinträchtigt sehen, erheben sich dann zugleich zur Abwehr, dringen ihrerseits auf das Gebiet der angreifenden ein,

so daß bei dem ausbrechenden Kampfe die ursprünglichen Grenzen verloren gehen, und von den besten Vermittler kaum wieder herzustellen sind.

Wer der Geschichte der Wissenschaften mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, hat sich von der Wahrheit des ausgesprochenen Satzes leicht überzeugen können. Soll ich an Galilei erinnern? Ich erwähne seiner, weil sein trauriges Schicksal zu so manchen verkehrten Urtheilen Anlaß gegeben hat. Gewöhnlich wird auf diesen berühmten Gelehrten hingewiesen, um die damaligen Vertreter der Kirche eines Uebergriffes in ein ihnen fremdes Gebiet anzuklagen, und sie zugleich dem Spotte einer besser unterrichteten Zeit Preis zu geben. Und doch weiß jeder vernünftige Mann, daß es der Kirche nicht einfallen kann, in den profanen Wissenschaften über neu auftauchende Meinungen zu Gericht zu sitzen; zu ihrem Amte aber gehört es, die Lehre Christi und der heiligen Schrift in ihrer Reinheit zu wahren. Indem Galilei zur Verantwortung gezogen wurde, konnten die Bischöfe die Anschauung Galilei's von der Bewegung der Himmelskörper weder für wahr, noch für falsch erklären wollen; jedoch mußten sie, wie ihre Amtspflicht es heischte, bei dem ungeheuren Aufsehen, welches die neue Anschauungsweise in allen Kreisen erregte, offen erklären, daß die Worte der Schrift dabei unverrückt blieben und unangetastet bleiben müßten. Galilei konnte sein e pur si muove ungefährdet festhalten, wenn dieses nur nicht als Waffe gegen das Ansehen der heiligen Schrift gebraucht wurde. Sein Märtyrerthum aber, welches ihm übrigens mehr von der Nachwelt angedichtet, als von der Mitwelt selbst bereitet worden ist (siehe histor. polit. Blätter 1851), zeigt uns jeden Falls aufs neue, wie ersprießlich es sei, wenn jede Wissenschaft in den ihr gesetzten Grenzen sich bewegt und gepflegt wird.

So lange die Kirche noch die einzige Pflegerin der Wissenschaften war, konnte auf der Grenze der einzelnen Gebiete nicht so leicht ein Kampf sich erheben. Die Wissenschaften bildeten damals gleichsam eine Familie, deren Glieder sich noch nicht in des väterliche Erbe getheilt und ein gesondertes Leben begründet hatten. Nachdem aber im Fortschritt der Zeit und bei unermeß-

licher Anhäufung jenes gemeinsamen geistigen Erbes die Wissenschaften aus dem frühern Familienverbande herausgetreten sind; nachdem das Bewußtsein der ursprünglichen Verwandtschaft in den einzelnen Gliedern sich immer mehr abgeschwächt hat: ist der Kampf nicht nur auf den gegenseitigen Grenzen entbrannt, sondern oftmals wird er auf Tod und Leben geführt, und das Bestehen einer Wissenschaft ist fortan nicht mehr durch schwesterliche Liebe und Duldung, sondern nur durch ihre eigene Stärke gesichert. Freilich wird diese gegenseitige Entfremdung für die einzelne Wissenschaft ein mächtiger Antrieb sein, in sich selbst zu erstarken und fortzuschreiten, und in Folge davon sind auf manchen Gebieten sicher bedeutende Errungenschaften gemacht worden; wird aber diese Feindseligkeit bis auf den Punct getrieben, daß gegenseitiges Verständniß unmöglich wird, kein gemeinsamer Mittelpunct die strebenden Theile mehr zusammenhält, dann bedroht ein Chaos, ein wildes Durcheinander den geistigen Verband der Menschheit, der Krieg Aller gegen Alle, von dem die Philosophen geträumt haben, wird dann auf dem geistigen Gebiete eine schreckliche Wirklichkeit, ohne uns die Hoffnung zu lassen, daß aus ihm ein neuer Zustand der Ordnung und Gesetzlichkeit hervorgehen werde; er ist vielmehr das Ende und das Grab dieses natürlichen Zustandes.

Damit dieser Art der gegenseitigen Befeindung, die nur Unnatur und leichtfertige Vergeudung der eigenen Kraft ist, ein Ziel gesetzt werde, darauf sollten die Wortführer jeder Wissenschaft bedacht sein. Je weniger ich nun als ein solcher aufzutreten vermag, desto mehr fühle ich mich angetrieben, diese Männer selbst an ihre Pflicht zu erinnern, die überschrittenen Grenzen wieder hervorzukehren und das Bewußtsein der ursprünglichen Verwandtschaft wieder zu beleben.

Je kleiner noch das Kind ist, desto größer sind gewöhnlich seine Unarten, die älteren Geschwister müssen sich von ihm gar Vieles gefallen lassen, der Kleine will Alles allein besitzen, er weiß noch nichts von den gleichen Rechten des Bruders, in seinen Augen ist Alles nur für ihn gemacht. An diese Erscheinungen aus dem Kinderleben wird man unwillkürlich erinnert, wenn man die jüngstgebornen

Wissenschaften beobachtet. Die Naturwissenschaften dünken sich, wenigstens bei den meisten ihrer neuesten Vertreter, ausschließlich in dem Besitze der eigentlichen Wissenschaft und gestehen außer ihrem Kreise keinem Andern ein Wissen um die Wahrheit zu. Beschränkten sie sich darauf, auf ihrem Gebiete immer tiefer zu graben und neue Schätze des menschlichen Wissens zu Tage zu fördern, wer wollte bei dem Reichthume ihrer Ergebnisse sich nicht mitfreuen? Wer fühlte bei den unerwarteten Entdeckungen sein Herz nicht miterweitert? Wer könnte bei diesen Fortschritten des menschlichen Geistes im Wissen ein theilnahmloser Zuschauer bleiben? Indem sie aber über ihre Grenzen hinausgehen, verscherzen sie nicht nur die Theilnahme Vieler und erwecken sich mächtige Feinde und Gegner, sondern sie bringen sich auch selbst muthwillig in Gefahr, sowohl in ihrem Werthe verkannt, als auch in ihrem Bestande und ihrer Pflege beeinträchtigt und bedroht zu werden. Einleuchten wird dieses, wenn wir die Art und Weise betrachten, in welcher von den neuesten Wortführern dieser Wissenschaft die Schöpfungsgeschichte der Erde dargestellt wird. Ich halte mich hier vorzüglich an Burmeister's Geschichte der Schöpfung, zumal dieser Gelehrte sich zum Zwecke gesetzt hat, die Ergebnisse der Wissenschaft in populären Schriften, seinen geologischen Briefen, einem größern Leserkreise bekannt zu machen.

Ueber die Bildung unseres Erdkörpers stritten sich bekanntlich bis heute die zwei Ansichten der Neptunisten und Vulkanisten, je nachdem man das Wasser oder das Feuer für die vornehmste Ursache ansah, welcher die Erde ihre Bildung und Gestalt verdankt. Burmeister zeigt meines Erachtens mit überzeugender Klarheit, welche Berechtigung jeder von diesen beiden Ansichten zukommt. Sein methodischer Gang ist dieser. Er zeigt zuerst, welche Wirkungen das Element des Wassers auf dem Erdkörper in der Gegenwart hervorbringt. Diese Wirkungen sind im Ganzen zweierlei: erstens mechanische, zweitens chemische. Die mechanischen Wirkungen des Wassers zeigen sich hauptsächlich an den Flüssen, den Seen und am Meere. Das Wasser der Flüsse führt immer Beimischungen mancherlei Art mit sich, die sich in dem Maße, als die treibende Kraft,

oder die Schnelligkeit des Flusses abnimmt, niedersenken und ablagern: Daher die Deltabildungen an den Mündungen der Flüsse, wie beim Nil, ferner die Haffe vor den größern Strommündungen des Ostseebeckens. Diese letztern Bildungen werden besonders durch ein ruhiges, von keiner regelmäßigen Bewegung erschüttertes Meer begünstigt; wird dagegen das Meer durch Ebbe und Fluth regelmäßig bewegt, dann entstehen Untiefen und fliegende Bänke, besonders wenn die Mündung im Winkel eines Meereinschnittes sich befindet. Beispiele dieser Art sind vor Allen die Elbe und die Hauptflüsse Frankreichs und der pyrenäischen Halbinsel. Nachdem auf diese Weise der Einfluß der Flüsse auf die Gestaltung der Meeresküsten thatsächlich nachgewiesen ist, wird untersucht, welchen Einfluß sie im obern Lauf auf die Bildung des Landes ausüben. Im Nilthale berechneten die französischen Gelehrten die Anhäufung des Landes in einem Jahrhunderte auf 4 Zoll Pr., Girard an dem Nilmesser auf der Insel Elephantine auf 4½ Zoll. Eine ähnliche Anhäufung des Bodens ist bei allen Hauptflüssen Asiens und Südamerika's anzunehmen, die ebenfalls ihre Ufer regelmäßig überschwemmen. Die Wirkungen des Seewassers ferner sind vorzüglich erkennlich, wo es der zwischen Bergen aufgestauchten Wassermasse endlich gelang, an einer niedern, oder loseren Stelle gewaltsam durchzubrechen. So bahnte sich das Rheinwasser langsam seinen Weg zwischen dem Hundsrück und dem Taunus, der Main zwischen dem Odenwald und Spessart, die Weser durch die westphälische Pforte, die Elbe durch das Erzgebirg. Das Meer endlich bringt ebenso augenfällige Wirkungen an den Küsten hervor. Halbinseln werden zu Inseln umgebildet und zuletzt sogar ganz zerstört; die Ufer werden ausgehöhlt und endlich zu förmlichen Meerbusen umgestaltet, wie neben der Emsmündung der Dollart. Die Einwirkung des Meeres ist um so bedeutender, je mehr das Ufer aus erdigen, oder geschichteten Massen besteht.

Alle diese mechanischen Wirkungen des Wassers sind in *ihrer Art gleich* und üben nur auf die äußere Gestalt der Erdoberfläche einen Einfluß aus; verschiedenartiger sind seine *chemischen Wirkungen*, indem diese nicht so sehr äußere Veränderungen, als den

materiellen Inhalt der festen Theile betreffen. Sie sind bedingt von der Auflösungsfähigkeit, welche das Wasser gegen die übrigen Bestandtheile des Erdkörpers, bald in größerm, bald in geringerm Maße besitzt. Auf dem Wege, den das Wasser über und durch diese Stoffe zurücklegt, löst es aus ihnen Theile in sich auf; weiterhin aber verdunstet das Wasser und die aufgelösten Theile setzen sich, indem sie wieder feste Gestalt annehmen, als Niederschläge ab. Auf diese Weise entstehen Salzlager, Sinter, Tuffe, Tropfsteine u. a. Diese Art der chemischen Wirkungen des Wassers ist räumlich noch sehr beschränkt; allgemeiner sind jene chemischen Wirkungen, welche das Wasser in Dunstform, in der es durch die ganze Atmosphäre verbreitet ist, auf die Erdoberfläche ausübt. Die daraus entstehende Erscheinung nennen wir Verwitterung, welcher selbst die härtesten Steine erliegen. Am stärksten wirkt natürlich die Verwitterung bei den ein Flußthal einschließenden Felsen. Ueber der Schneelinie tritt statt der Verwitterung die Gletscherbildung ein, durch welche wieder mannigfaltige und großartige Veränderungen auf der Oberfläche der Erde hervorgebracht werden: Abschleifung der Felswände und Kuppen, Fortführung von Felstrümmern, welche in ihrer Zerstreuung jetzt Findlingsblöcke genannt werden.

Trotz dieser verschiedenartigen und großartigen Wirkungen, welche das Wasser theils mechanisch, theils chemisch auf unsern Erdkörper ausübt, bleiben an diesem doch noch andere Bildungen übrig, welche ganz anderer Natur und zum Theile von noch viel weitgreifender Art sind. Dies ist auch der Grund, warum dem Wasser nur ein sehr bedingter und beziehungsweise später Einfluß in der Bildung unserer Erde eingeräumt werden kann. Dagegen lassen sich jene frühesten und weitreichendsten Bildungen auf das Feuer zurückführen, wodurch der Vulkanismus vor dem Neptunismus einen unbestreitbaren Vorzug erhält.

Das F e u e r ist zwar keine Materie für sich, sondern nur eine Erscheinung an der Materie, die wir theils Wärme, theils Licht nennen; aber die Eigenschaften der Materie, die als fest, flüßig und flüchtig unterschieden werden, sind von dem Maße der beiwohnenden Wärme abhängig. Dieses Wärmemaß kann so groß gedacht werden,

daß der ganze Erdkörper dadurch in Luftform verwandelt wird. Ehe jedoch Burmeister sich für diese Ansicht entscheidet, untersucht er, seiner Methode gemäß, wie weit die Erde in der Gegenwart der Wirkung des Feuers noch unterliege. Aus den Eigenschaften der vulkanischen Auswurfsmassen, aus den Eigenschaften der Vulcane selbst, aus ihren Ausbrüchen, aus den Erdbeben, die immer in Verbindung mit Vulkanen stehen, aus den verschiedenartigen Eruptionsstoffen und der Ausbreitung der thätigen Vulkane über die Erdoberfläche, endlich aus der Temperatur des Erdkörpers in der Tiefe glaubt er am Schlusse folgende allgemeine Gesetze ableiten zu können, die durch die Erfahrung hinlänglich beglaubigt seien:

1. „Der Erdball besteht auf seiner festen Oberfläche aus zweierlei Arten von Bestandtheilen; die Einen, welche geschichtet sind, in unabänderlicher Reihe aufeinander folgen und Versteinerungen enthalten, sind Niederschläge aus dem Wasser, die Andern von krystallinischem oder derbem Gefüge, stets ohne constante Reihenfolge und ohne Versteinerungen, befanden sich ursprünglich in einem feurig-flüßigen Zustande.

2. Alle Gebilde der letzten Art sind von unten emporgehoben, und lagen anfangs als feuriger Fluß, der erst später erkaltete, unter den geschichteten.

3. Unter ihnen finden sich noch jetzt geschmolzene Massen von ähnlicher Beschaffenheit.

4. Der Kern der Erde, und überhaupt das Innere in ihrer Tiefe ist metallisch, wahrscheinlich sehr stark eisenhaltig.

5. Auch diese metallischen Bestandtheile scheinen im geschmolzenen, vielleicht selbst an einzelnen Stellen im gasförmigen Zustande sich zu befinden." — Nach diesen Erfahrungssätzen stellt Burmeister seine Theorie der Erdbildung auf. „Der Erdkörper war im Anfange seines Daseins ein weit ausgedehnter Gasball, welcher bei allmäliger Verdichtung in Glut gerieth und durch langsame Abkühlung in seine spätere Beschaffenheit überging." Eine analoge Bildung glaubt Burmeister auch bei den übrigen Himmelskörpern annehmen zu müssen, von welchen diejenigen, welche unser Sonnensystem zusammensetzen, nachweislich sich in sehr verschiedenen Dichtigkeitsgraden befinden,

und nebeneinander alle die Phasen der Verdichtung darbieten, welche für den Erdkörper als aufeinander folgende Entwicklungsstufen angenommen werden müssen. Nach dieser Ansicht war der Weltraum ursprünglich homogen, mit höchst fein zertheilten dunstförmigen Substanzen, den Substraten der gegenwärtig zu Weltkörpern verdichteten Materie angefüllt. „Eben dieser feinen Zertheilung wegen reagirten die einzelnen Bestandtheile noch nicht aufeinander, Alles blieb in chaotischer Mischung regungslos stehen, bis irgendwo durch erste Massenanziehung die Anlage zu einer Differenz in der Materie und dadurch zu einer Wirkung der differenten Bestandtheile auf einander Veranlassung gegeben worden war.“ Auf diese Weise entstanden an unendlich vielen Puncten des Weltraums Concentrationen, welche zu festen Kernen und der späteren Ausbildung der Himmelskörper Veranlassung gaben. Was nun den ursprünglichen Gasball unserer Erde betrifft, so mußte er zu einer gewissen Periode der Abkühlung tropfbar flüßig werden, welcher Zustand durch die bekannte Thatsache bewiesen wird, daß der Erddurchmesser zwischen den Polen um $5^3/_5$ geographische Meilen kürzer ist, als der Durchmesser des Aequators. Der erste Erdkern war nach Analogie der Meteorsteine hauptsächlich metallisch, und zwar in der Weise, daß die schwersten Metalle, welche am wenigsten zu Verbindungen mit andern Materien geneigt sind, die erste Mischung bildeten. Diese anfangs noch kleine flüßige Kugel war von einer ungeheuren Gaszone umgeben, die bis auf den jetzigen Mond hinausreichte. Erst später sonderte sich der ganze Gasball in die peripherische Mondschicht um die centrale Erdkugel. Indem sofort zwischen der flüßigen metallischen Erdkugel und der sie umgebenden Gaszone chemische Verbindungen eintraten, bildete sich zunächst um dem Aequator herum im fester Gürtel, dann in allmäligen Fortschreiten um die ganze Kugel ein fester Mantel, über dessen Beschaffenheit uns noch die heutigen plutonischen und vulkanischen Producte belehren. Die allmälige Erstarrung dieses Erdmantels trat so langsam ein, daß die Krystallisation der gebildeten Silikate dabei nicht gehemmt wurde, weshalb glasförmige Materien in ihnen ganz fehlen. Bischof in Bonn (Chemische Briefe. 2 Bde.) berechnete diesen Zeitraum, in welchen sich die Erde bis zu ihrer jetzigen sta-

bilen Temperatur abkühlte, auf 353 Millionen Jahre. Indem der Silikatenmantel erkaltete und in Folge davon sich zusammenzog, zerriß er wegen Mangel an Elasticität in tiefe Spalten: durch diese drang flüßige Masse von unten her herauf, hob die Ränder mit sich empor und erstarrte hier bald, von den kälteren Umgebungen ihrer höhern Wärme beraubt, wodurch die entstandenen Fugen wieder geschlossen wurden. Erst nachdem die Temperatur im Gasraume unter 80° R. gefallen war, begann die Bildung des Wassers oder die Scheidung der tropfbaren und elastisch-flüßigen Substanzen.

Die ältesten neptunischen Schichten des Erdkörpers rühren nun von den Verwitterungen der obersten plutonischen Stoffe, oder der Silikate her und diese Verwitterungen begannen schon vor dem Tropfbarwerden des Wassers. Das tropfbar gewordene Wasser bildete aus diesen mechanischen Beimengungen durch bloßen Niederschlag den Glimmerschiefer, oder Urthonschiefer. Bei dem Sinken der Temperatur verlor das Wasser sein Einwirkungsvermögen auf die Silikate immer mehr, es übte von nun an mehr eine mechanische Gewalt über sie aus: dadurch entstanden die Grauwackenschichten, welche bereits Versteinerungen, als die ersten Zeugen von schon eingetretenem organischen Leben enthalten. Zugleich trennte sich die kohlensaure Kalkerde, die zugleich mit den Silikaten sich bildete, vom Wasser und brachte den Uebergangskalkstein hervor. Durch diese ersten Niederschläge war das Meer abgeklärt und tauglich geworden, fortan lebenden Organismen als Wohnplatz zu dienen. So nahm das Thierreich im Meere seinen ersten Ursprung; es zählte nur noch wenige Geschlechter und Formen, aber zahlreiche Individuen.

Hiermit schließt die erste Periode der Erdbildung, welche fortan durch vulkanische Erhebungen und neptunische Niederschläge weiter geführt wurde. Die Wahrscheinlichkeit der ganzen Theorie wird bekräftigt durch die Untersuchung der Schichtungsverhältnisse, indem alle erkannten Thatsachen nicht nur auf jene vulkanischen Erhebungen hinweisen, sondern auch die Vulkane der Gegenwart sie für die jetzige Periode bestätigen. Ebenso spricht für die Theorie der Zusammenhang, in dem die krystallinischen Massen zu den verworfenen

Schichten stehen; denn immer erscheint das Lagerungsverhältniß der nicht wagerechten Schichten als Folge von der gehobenen krystallinischen Masse. Auch das Alter dieser Erhebungen, die wir jetzt Gebirge nennen, läßt sich aus den mitgehobenen neptunischen Schichten relativ bestimmen. Diejenigen Gebirge müssen die ältesten sein, in denen gar keine neptunischen Schichten aufgerichtet sind, dagegen erscheinen als die allerjüngsten jene Gebirgszüge, in denen sämmtliche geschichtete Lagen der Ebenen steil stehen, oder in ihrer Lagerung verändert wurden.

Um nun die weitere Bildung unserer Erdrinde genauer zu bestimmen, müssen ihre Schichten näher untersucht und nach ihrem relativen Alter unterschieden werden. Was die durch das Feuer gebildeten Massen anlangt, so sind sie zweierlei: 1. plutonische, wenn ihre Gesteine nicht an noch jetzt thätigen Vulkanen angetroffen werden; 2. vulkanische, welche noch jetzt von Vulkanen gebildet oder ausgeworfen werden. Die plutonischen Gesteine sind ihrerseits wieder zweierlei Art, granitisch und porphyrig. Zu den granitischen gehören der eigentliche Granit, (hell, röthlich oder weißlich), Syenit (rothbraun), Diorit (hellgrau) und Augit; zu den porphyrigen die Quarz- und Augitporphyre (Feldsteine und Melaphyr). Alle diese plutonischen Gebilde kommen nur als Massengesteine ganzer Gebirgszüge vor, sie unterscheiden sich von den vulkanischen durch ihr Gefüge, indem dieses entweder entschieden krystallinisch ist, wie beim Granit, oder doch isolirte Krystalle in derber Grundmasse einschließt, wie der Porphyr. Dagegen bestehen die vulkanischen Gesteine aus einem gleichmäßig feinen Korn, ohne Unterschied größerer eingelagerter Krystalle und enthalten chemisch gebundenes Wasser, was den plutonischen Producten gänzlich fehlt. Die hauptsächlichsten vulkanischen Steine sind der Basalt, Phonolith, Trachyt und Dolerit, von denen erstere beide chemisch beigemischte Zeolithe enthalten, die zwei letztern nicht. Wie sich nun aus den Lagerungsverhältnisse aller dieser Gesteine das relative Alter der Gebirge bestimmen lasse, können wir füglich übergehen. Auch den Metamorphismus, d. h. die wirkliche Umwandlung einer neptunischen

Schichte durch anlagernde geschmolzene Felsarten lassen wir bei Seite.

Wichtiger für unsern Zweck ist die Betrachtung der eigentlichen neptunischen Schichten, die auch normale genannt werden, weil sie immer in bestimmter Reihenfolge aufeinander liegen. Da aber nicht alle Schichten die ganze Erdoberfläche bedecken, sondern local sind, kann die Lage allein nicht für die Bestimmung des Alters entscheidend sein; diese Bestimmung geschieht hauptsächlich nach der Leitmuschel, d. h. einer versteinerten Thierhülle, welche über die Formation, worin sie angetroffen wird, das entschiedenste Zeugniß ablegt. Diese Petrefacten können in doppelter Absicht classificirt werden, theils zu zoologischen Zwecken, um die fortschreitende Entwicklung der Thiergeschlechter zu veranschaulichen, theils im Interesse der Geologie, um ausschließlich als Leitmuscheln zu dienen. Burmeister unterscheidet nach ihnen folgende Formationen, die nach langen Zwischenräumen der Ruhe, in denen mehr oder minder eigenthümliche Organismen sich ausbildeten, durch das plötzliche Hereinbrechen einer gewaltigen Katastrophe entstanden seien:

1. Paläozoische Gruppe (Werner's Uebergangsformation), in drei Systemen, von denen das unterste, tiefste (cambrisches) noch keine Versteinerungen enthält, das mittlere (silurisches) sehr reiche, das obere (devonisches) minder reiche. Die Gruppe umfaßt den Thonschiefer, die Grauwacke und den Uebergangskalk. Als Petrefacten sind für diese Gruppe eigenthümlich gewisse, merkwürdig gestaltete Fische mit starkem Köperbau, großen schalenartigen Panzern und flachgedrückten Rumpfe, Cephalaspiden genannt.

2. Kohlengruppe (Werner's ältestes Glied der Flötzperiode). Während dieser Periode war das organische Leben, besonders das vegetabilische, ausgebreiteter. Die ganze Schichte umfaßt zahlreiche, oft mehrere Fuß mächtige Lagen verkohlter Pflanzensubstanz (Steinkohle), die mit Lagen aus Kalksteinen, Thonschichten und Sandsteinen abwechseln. Die Versteinerungen dieser Gruppe sind Korallen, Muscheln und Trilobiten (Krebse), alles noch Wasserbewohner.

3. Permsches System. Zu ihm gehören das Rothlie-

gende, der Kupferschiefer und der Zechstein. In ihnen finden sich zahlreiche Abdrücke von Fischen, welche einer eigenthümlichen, bis auf wenige Stellvertreter untergegangenen Familie (Ganoides) angehören, ferner die Gebeine von dem ältesten luftathmenden Rückgratthiere, Proterosaurus, einer Eidechsenform.

4. Triasgruppe. Sie umfaßt den rothen Sandstein, den Muschelkalk und Keuper. Ersterer hat nur in der obern Abtheilung spärliche Versteinerungen, dagegen ist der Muschelkalk reich an ihnen; sie gehören Seethieren, namentlich Muscheln und Schnecken (Ammoniten) an; Fischreste sind nicht zahlreich, doch finden sich die ersten haifischartigen Formen. Die Amphibien werden zahlreicher und erscheinen in abenteuerlichen, von den jetzigen völlig verschiedenen Formen. Im Keuper werden außerdem Conchylien und Wirbelthierknochen angetroffen.

5. Juragruppe in drei Formationen: 1. unterer oder schwarzer, auch Lias genannt; 2. mittlerer oder brauner; 3. oberer oder weißer. Als eigenthümliche Versteinerungen werden hier bemerkt der Ammonites Bucklandi, die Belemnites, die Meereidechsen (Enaliosaurii), in zwei Gattungen: Ichthyosauren und Plesiosauren; die fliegende Eidechse (Pterodactylus), zahlreiche Krebse, welche den unserigen nicht mehr gleichen, endlich Insecten.

6. Kreideformation (Werner's letztes Glied der Flötzperiode). Sie umfaßt den Quadersandstein und die weiße Kreide, ersterer hat wenig Versteinerungen, aber die ersten Spuren von Vögeln; dagegen war das organische Leben zur Zeit der Kreidebildung besonders mächtig. Dafür zeugen die ungeheure Menge der Foraminiferen, Zoophyten oder Corallinen und Radiaten; ferner Muscheln, Schnecken und Cephalopoden; Ammoniten und Belemniten; zuletzt auch Haifische.

7. Tertiärformation. Diese Gruppe zeigt eine größere Aehnlichkeit mit der gegenwärtigen Formation der Erde. Die ganze Gruppe theilt sich in die untere, mittlere und obere Tertiärschichte, welche nach der Art, wie die in ihnen vorkommenden fossilen Organismen mit den jetzigen übereinstimmen, auch Eocen-, Miocen- und Pliocen-Formation genannt werden. Eigenthümlich ist der

Tertiärformation das erste Auftreten der Säugethiere, von denen aber nur wenige Arten in der Gegenwart fortdauern, die meisten gingen unter, z. B. das **Dinotherium**, **Mastodon longirostris**, **Aceratherium incisivum**, **Rhinoceros Schleiermacheri**, **Hippotherium** u. a. m.

8. Diluvium. Diese Gebilde bestehen fast nur aus Lehm, Sand, Kies und Geröllen, die in größerer Allgemeinheit und Aehnlichkeit über die Erdoberfläche sich verbreiten. Gewöhnlich wird diese Formation von einer allgemeinen Ueberschwemmung, auf welche viele Verhältnisse hinweisen, hergeleitet; neuere Gelehrte denken auch an ein plötzliches Sinken der Temperatur. Unter den Fossilien dieser Schichten gibt es Gebeine von den meisten noch lebenden Thierarten; Menschenfossilien aber sind bis jetzt noch nicht mit Sicherheit entdeckt worden.

9. Alluvium. Unter Alluvium werden die gegenwärtigen Bildungen begriffen, welche als lose Sand- und Schuttlagen mit abwechselnden Lehm- und Mergelschichten erscheinen; ganz eigenthümlich sind unserer Periode die Dammerde und der Torf. Neben andern Fossilien kommen hier endlich auch Menschengebeine vor.

Die Reihenfolge der Gebirgserhebungen, welche nun Burmeister nach den dargelegten Kriterien zu bestimmen sucht, lassen wir dahingestellt; er glaubt im Allgemeinen als Regel annehmen zu können, daß die niedrigen Gebirgszüge, die keine großen Strecken durchziehen, die ältesten sind, die höheren und größeren aber sich am spätesten aufgerichtet haben. Dagegen müssen wir dem gelehrten Geologen um so aufmerksamer folgen, wo er nach seiner Theorie die Perioden der Schöpfung festzustellen versucht.

Als Wendepuncte in der Bildungsgeschichte unserer Erde gelten ihm vor Allem die neu entstehenden lebenden Organismen. Demnach umfaßt die erste Periode, welche er die mythische nennt, die ganze Zeit von der Entstehung der Erde aus der chaotischen Mischung des Weltalls bis zur Bildung des organischen Lebens auf ihrer Oberfläche. Er selbst räumt ein, daß dieser ganze Zeitraum auf Hypothesen, Muthmaßungen und Theorien beruhe, deren Begründung durch factische Thatsachen kaum möglich sei. Die zweite große Pe-

riode der Schöpfung geht bis zum Auftreten des Menschengeschlechts; sie umfaßt mehrere Umwälzungsepochen, in denen die Pflanzen- und Thierwelt sich immer verjüngten und stets in edleren und ausgebildetern Formen erschienen. Die dritte große Periode der Schöpfung beginnt mit dem Erscheinen das Menschengeschlechts auf der Erdoberfläche, wo die Erde sich bis zur gegenwärtigen Temperatur abgekühlt hatte und in Folge davon der Zonenunterschied eingetreten war; sie reicht bis auf die Gegenwart. Die Unterabtheilungen der zweiten Periode betreffend, geht die erste bis zum Zechstein und wird als Periode der Fischorganisation bezeichnet; die zweite, die Periode der Amphibienorganisation genannt, reicht bis zum Jura, die dritte heißt die Periode der Säugethiere und umfaßt die Tertiärgebilde.

Wir können die weitern Ausführungen wieder füglich bei Seite lassen, in denen gezeigt wird, worin das Wesen und die Bedingungen der Organisation im Allgemeinen bestehen, worin die Eigenthümlichkeiten und Unterschiede der Pflanzen- und Thierwelt begründet seien, welches die materiellen Grundformen der Pflanzen und Thiere seien, ferner das System der Gewächse und das ganze System des Thierreichs, wie dieses nemlich von glieder- und rückgratlosen Thieren allmälig zu Glieder- und Rückgrathieren fortschreitet, endlich die geographischen Unterschiede der Organismen in der Gegenwart. Auch die Organisation der verschiedenen Formationen der Erde, wie sie aus den aufgefundenen Versteinerungen erkannt wird, brauchen wir nicht weiter hier zu berücksichtigen. Diese Fragen mögen die Zoologen und Botaniker im Interesse ihrer Wissenschaft näher erörtern und weiter verfolgen. Aber der letzte Abschnitt, welcher den Menschen, „das jüngste Geschöpf der Erde,“ angeht, verdient um so mehr genauer geprüft zu werden.

Burmeister will „mit wissenschaftlichen Erfahrungen ausgerüstet, die Erscheinungen und Traditionen zugleich prüfen und gegeneinander halten.“ In dieser Untersuchung kommt er also auf Puncte, wo die Wissenschaft der Geologie und die mosaische Schöpfungsgeschichte sich berühren. Alle früher dargelegten Ergebnisse geologischen Wis-

senschaft waren der Art, daß sie außer dem Bereiche der mosaischen Erzählung sich befanden, also weder in Uebereinstimmung noch in Widerstreit mit ihr treten konnten. Ueberhaupt ist die mosaische Urkunde ja nicht dafür bestimmt, uns in den Entwicklungsgang unsers Erdkörpers einzuweihen und die Gelehrten mit geologischen Kenntnissen zu bereichern. Ihre Bestimmung ist eine viel höhere: sie soll ein Bindemittel sein zwischen Gott und der Menschheit. Deshalb erwähnt sie die Schöpfungsgeschichte nur insoweit und zu dem Zweck, als sie dadurch Gott uns als den Schöpfer und Herrn der Schöpfung darstellt, und damit sie uns über den letzten Ursprung des Geschaffenen nicht in Unkenntniß lasse. Die von ihr gelösten Fragen sind ganz anderer Natur als diejenigen, womit die Geologie sich befaßt. Vor diesen Fragen tritt die Wissenschaft zurück und erklärt, sie nicht lösen zu können; nie wird sie, so lange sie ihre Bestimmung im Auge behält und ihre Bahn geht, sich an solchen Fragen versuchen wollen. So wird sie weiterhin z. B. nicht einmal den Versuch machen können oder wollen, zu erklären, wie es gekommen sei, daß in dem ursprünglichen, als homogen angenommenen Stoffe des Himmelsraums eine Störung dieser Homogenität eintrat: hier hört ihr Wissen auf, hier muß sie glauben. — Bemerkenswerth aber bleibt es immer von der biblischen Urkunde, wie sie trotz der fremden Bestimmung, welche sie hat, dennoch in ihrer Erzählung Andeutungen enthält, welche mit den Ergebnissen der geologischen Wissenschaft übereinstimmen. Der erste ursprüngliche Zustand der Dinge im Weltraum ist nach beiden Angaben ein Chaos, welches ein Jeder sich denken möge, wie er kann. In fernerer Uebereinstimmung ist die Erde im Anfang wüst und leer, von allen Organismen entblößt. Weiterhin entstehen nach der Lehre der Geologie die Organismen auf Erden in gewisser Stufenfolge in aufeinander folgenden Zeiträumen; und was können und wollen die Schöpfungstage der Bibel anders sagen? Daß diese Tage nicht unsern jetzigen Tagen gleich zu rechnen seien, sondern größere Zeitabschnitte bezeichnen, haben schon viele unter den ersten Kirchenlehrern erklärt. Möge daher Burmeister den Zeitraum der Tertiärformation auch

auf ein drittel Million Jahre ansetzen, den frühern Zeitraum auf 1½ bis 2 Millionen, möge Bischof die Abkühlungszeit der Erde auf 353 Millionen Jahre berechnen: die biblischen Angaben erheben dagegen keinen Widerspruch, sie lassen die Zeiräume unbestimmt.

Marcel de Serres hat in einem besonderen Werke versucht, die Schöpfungen der sechs Tage als den geologischen Entdeckungen im Einzelnen entsprechend nachzuweisen. Wie ehrenwerth auch die Absicht des gelehrten französischen Geologen sein mag, so ist doch nicht zu übersehen, daß ein solcher Versuch zum Theil von unhaltbaren Voraussetzungen ausgeht. Die biblische Erzählung nimmt die sechs Tage an, nicht aus naturhistorischem Interesse; sie will nicht die Entwicklungsgeschichte der Erde uns lehren, sondern sie führt die Masse der geschaffenen Dinge uns in sechs großen Gruppen vor Augen, unter beständiger Hinweisung auf ihren Urheber. Daher kann sie ebenso wenig mit der geologischen Wissenschaft in Widerspruch gerathen, als diese Wissenschaft sich der Uebereinstimmung mit der Bibel rühmen darf. Freilich ist auch hier wieder nicht außer Acht zu lassen, wie in der That der Entwicklungsgang unserer Erde dem biblischen Sechstagewerke im Allgemeinen entspreche; nur darf nicht zu sehr in das Einzelne eingegangen, oder die Autorität des Einen benutzt werden, um des Andern Ansehen und Werth zu beeinträchtigen.

I. Gehen wir zu den wirklichen Berührungspuncten über, wo Bibel und Geologie in der That sich begegnen, so tritt uns zuerst jene große Umwälzung entgegen, welche von der Geologie die letzte und jüngste, von der Bibel die Sündfluth genannt wird. Cardinal Wiseman hat in seinem Werke: Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion es unternommen, die biblische Thatsache der Sündfluth wissenschaftlich festzustellen. Nach dem Vorgange Buckland's weist er namentlich die Wirklichkeit, die Einheit und die Zeit der Sündfluth weitläufiger nach. Seine Beweisführung stellt die Thatsache der Sündfluth in der Weise fest, daß sie durch kein Ergebniß der geologischen Wissenschaft bestritten,

vielmehr durch alle sichern Thatsachen bestätigt wird. Wirklich ist auch von Seiten der Geologie kein gegründeter Einspruch gegen sie bisher erhoben worden; die Thatsachen, welche sie bezeugen, lassen sich nicht verläugnen. Allerdings hat man Hypothesen aufgestellt, welche ihrerseits jene Thatsachen erklären sollen; die Geologen gestehen aber selbst ein, daß alle diese Annahmen über die schwankende Unsicherheit der Hypothese nicht hinauskommen. Die Annahme von dem plötzlichen Sinken der Temperatur und des Franzosen Adhemar's Cyclus von 21,000 Jahren, in denen die südliche und nördliche Halbkugel der Erde sich in ihrer Stellung zur Sonne verändern und abwechseln, sind weder von dem Vorwurfe der Willkürlichkeit, noch der Uebertreibung der daraus abgeleiteten Wirkungen freizusprechen.

Wird nun aber auch die Wirklichkeit einer vormaligen gewaltsamen Umwälzung, welche das Wasser, und zwar beim Beginne der gegenwärtigen Epoche, auf der Erdoberfläche hervorbrachte, von keiner Seite mehr im Ernste angefochten, so hat man dagegen doch andere Thatsachen, welche nach der biblischen Erzählung mit der Sündfluth im engsten Zusammenhange stehen und von ihr in keiner Weise sich trennen lassen, um so mehr und um so lieber in Zweifel gezogen.

„Gab es denn wirklich vor der heutigen Organisationsepoche keine Menschen auf der Erde?“ fragt Burmeister S. 549 seines Werkes. „Diese wichtige Frage müssen wir zuerst beantworten, und können sie sofort entschieden verneinen.“ Wie es mit dem Können dieses entschiedenen Verneinens beschaffen sei, muß sich aus den Gründen, welche dafür angeführt werden, ergeben. Welches sind also die thatsächlichen Gründe, wodurch der Bestand unsers Geschlechts vor der Sündfluth entschieden verneint wird? Burmeister hat, obschon er entschieden verneint, auch nicht eine einzige Thatsache als Stütze seiner Meinung vorzubringen gewußt. Es ist auch schlechterdings nicht möglich, aus der Erfahrung der Thatsachen das vordiluvianische Bestehen der Menschen als ein unmögliches nachzuweisen. Es wäre dies nur dann möglich, wenn erstens die ganze Erdrinde überall bis zu der entsprechenden Tiefe und mit der er-

forderlichen Genauigkeit untersucht worden wäre, ohne ein menschliches Fossil zu entdecken; und wenn zweitens es sicher ausgemacht wäre, daß beim vorsündfluthlichen Dasein unsers Geschlechtes solche Fossilien sich vorfinden müßten. So lange dieses aber unmöglich bleibt, ebenso lange ist auch kein Grund vorhanden, das Dasein der Menschen vor der Sündfluth entschieden zu verneinen. Worauf aber stützt sich Burmeister's entschiedene Verneinung? Auf nichts weiter, als daß einige Fossile, welche Andere als Zeugen für den früheren Bestand des Menschengeschlechts aufgeführt hatten, nach seiner Meinung bei genauerer Untersuchung sich entweder als spätere, oder nicht menschliche ergaben. So die fossilen Knochen bei Köstritz, bei Nizza, auf Guadaloupe, der Salamander Scheuchzers, der Fund bei Lüttich und am Ufer der Vendée. „Nach solchen Zeugnissen (?) hat der forschende Geognost wohl Ursache (?), die Existenz präadamitischer Menschen zu verneinen und die Sage von der Sündfluth für eine dichterische (?) Ausschmückung einzelner, noch in die historische Zeit fallender großer Ueberschwemmungen zu erklären, wenn er ihr überhaupt irgend eine factische Bedeutung zuschreiben will." Solche Leichtfertigkeit braucht nicht näher beleuchtet zu werden, sie richtet sich selbst. Um so strafbarer aber wird dieses gebieterische Absprechen und das entschiedene Verneinen noch dadurch, daß Burmeister bei Einem angeführten Zeugnisse selbst eingestehen muß, seine Beweiskraft stehe zur Zeit noch dahin, er drückt hier vor dem Zeugnisse der Thatsache beide Augen zu, um das bereitgehaltene Todesurtheil gegen die Sündfluth nur ja nicht länger zurückhalten zu dürfen. Ich halte mich bei diesem Zeugnisse gerade deshalb etwas länger auf, da es auch zugleich zeigt, daß die aus geologischen Thatsachen gezogenen Folgerungen selten den Grad von Sicherheit erreichen, welcher erforderlich ist, um als unwidersprechliche Zeugen für oder wider die Wahrheit der biblischen Erzählung zu gelten. Unser geologisches Zeugniß nun, welches für die vorsündfluthlichen Menschen geltend gemacht wurde und in Menschenfährten besteht, die man auf normalen Schichten in Nordamerika bei Athens-Georgia auffand, wird von Burmeister in folgender Weise abgethan: „Es scheint die Annahme einiger Augenzeugen, daß es künstliche Fabrikate aus

späterer Zeit seien, um so mehr Glauben zu verdienen, als die Spuren sparrig gestellte Zehen besitzen, und um ein Achtel größer sein sollen, als die der jetzigen Indianer." Möge es sich nun aber mit diesem und allen andern Zeugnissen verhalten, wie es wolle, möge die Geologie zur Bestätigung der biblischen Darstellung auch keine einzige Thatsache aufzuweisen haben: was schadet dies der Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift? Das Höchste ist, daß die Geologie in diesem Puncte nicht für sie zeugt, gegen sie zu zeugen aber wird sie nie im Stande sein. Und warum sollte denn wegen Mangels eines Zeugnisses für die ganze biblische Erzählung angezweifelt werden, da ein Zeugniß gegen gar nicht existirt? Einen solchen Standpunct des Zweifelns mag einnehmen, wer will; wer aber diese Fahne aufsteckt, der sollte doch auch wenigstens wissen, warum, der sollte auch Gründe haben, die ihn zu dem Zweifel bewegen. Wer Thatsachen ohne genügenden Grund bezweifelt und ihnen allen Glauben versagt, steht tiefer als jener, welcher ohne Prüfung Alles gläubig annimmt. Beides sind krankhafte Zustände des menschlischen Geistes, allein während jener Zustand nur nimmt und raubt, gibt dieser in zu reicher Fülle; dort ist das Verderben und das Elend der Armuth, hier sind die Mißstände zu großen Reichthums zu beklagen. Sehr wahr sprach hierüber Bunsen, Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte, I. 19: „Gesundheit des Urtheils zeigt sich aber noch viel mehr in der Fähigkeit, die Geschichte zu glauben, als in der Leichtigkeit, es zu leugnen. Denn dies liegt dem flachen Sinn entschieden zunächst: ein großes Unglück, weil das Verneinen des Gegenstandes dem Geiste fast unvermeidlich den nöthigen Ernst und die damit verbundene Ehrfurcht vor dem Vorwurf der Forschung raubt. Ohne Ehrfurcht aber ist keine Liebe zum Gegenstande, und ohne diese keine Hoffnung des Erfolges der Forschung möglich. Unfähigkeit, Bezeugtes zu glauben, ist die letzte Form der geistigen Untüchtigkeit einer abgeschwächten Zeit und ein warnendes Zeichen des drohenden Untergangs."

Das Dasein der Menschen vor der großen Fluth erscheint demnach, wenn auch nicht nach geologischen Zeugnissen, durchaus glaubhaft. Wie sollte auch anders die Erinnerung an diese Fluth

sich gleichmäßig bei allen Völkern mehr oder minder in der Ueberlieferung erhalten haben? Zwar deutet Burmeister an, diese Sagen könnten auch aus einzelnen in die historische Zeit fallenden großen Ueberschwemmungen erklärt werden. Allein schon Wiseman war solcher Erklärungsweise begegnet. In der That ist diese Erklärungsweise genöthigt, zwischen zwei gleich unhaltbaren Voraussetzungen zu wählen: entweder muß sie annehmen, daß alle Völker der Reihe nach von einer relativ totalen Ueberschwemmung heimgesucht worden sind, oder sie muß behaupten, daß diese Ueberschwemmung nur Ein Volk betroffen habe, von welchem dann die Sage den übrigen geliehen worden. Keines von beiden aber hat den Schein der Möglichkeit für sich, sondern die Allgemeinheit und Gleichmäßigkeit der Sage ist nur aus Einer allgemeinen Fluth, wie die Bibel sie erzählt, erklärbar. Auf dieses Zeugniß der Sage müssen wir von unserm Standpuncte aus ein besonderes Gewicht legen, da es bei diesem Beispiele so schön zu Tage tritt, wie nicht eine Wissenschaft allein für die Bibel zu zeugen berufen ist, sondern alle insgesammt, und daß sie in solcher Vereinigung, indem die eine für die andere ergänzend eintritt, für die Wahrheit der biblischen Erzählung das herrlichste Zeugniß ablegen. Wo also die Geologie zu zeugen aufhört, da beginnt, wie wir sehen, das Zeugniß der Geschichte. Diese wechselseitige Beziehung der Wissenschaften scheint bis jetzt noch nicht in vollem Maße gewürdigt zu werden. Namentlich begegnet es Männern, welche sich einer Wissenschaft mit besondern Eifer widmen, in den meisten Fällen, daß sie, in den Kreis ihrer besondern Anschauungen gebannt, die Zeugnisse der andern Wissenschaft entweder gar nicht, oder doch zu wenig beachten. Dieser Fehler ist den Menschen allzu natürlich, und in dem Leben des Tages haben wir tausend Mal Gelegenheit, die Erfahrung zu machen. Gewiß ist auch Burmeister dieses Menschliche begegnet, wenn er es ganz in das Belieben des Geologen stellt, der Sage von der Sündfluth eine factische Bedeutung überhaupt zuzuschreiben, oder nicht; denn da die Sage bei allen Völkern einmal vorhanden ist, so muß der Geologe, wenn er sie überhaupt zur Sprache

bringt, ihr eine factische Bedeutung zuschreiben, er kann hier nicht thun, was er „will," er muß das Vorhandene anerkennen ebenso gut, als dem Geschichtsforscher nicht einfallen darf, die Ergebnisse der Geologie als Lug und Trug wegzuleugnen. Ueberhaupt aber wird jeder besonnene Forscher, der nur das Interesse seiner Wissenschaft im Augen hat, sich hüten, über sein Gebiet hinaus zu greifen und Fremdes damit zu vermischen.

Eben hierher gehört auch noch die Ursache, welche jene große Fluth bewirkt hat. Nach der Bibel ließ sie Gott über die Menschen hereinbrechen, um sie für ihre Sünden zu strafen. Gott öffnete alle Schleusen des Himmels und der Erde, die Fluth stieg und bedeckte zuletzt die höchsten Gebirge. Burmeister eifert gegen diese Darstellung, er findet sie mährchenhaft und unwissenschaftlich; er verlangt, man solle sich solcher Anschauungsweise ganz entschlagen und allein den natülichen Hergang im Auge behalten. Für die Zwecke der geologischen Wissenschaft ist ein solches Verlangen sicher durchaus gerecht, allein wenn es sich nicht um diese Zwecke, sondern um andere handelt, wer findet es da nicht ebenso der Ordnung gemäß, die diesen andern Zwecken entsprechenden wirkenden Ursachen hervorzukehren? Oder ist etwa durch die natürliche Ordnung der Dinge jede moralische Ordnung aufgehoben? Die Bibel mußte nach ihrem moralischen Zwecke vor Allem die moralische Ursache der Sündfluth angeben, redete sie anders, so wäre sie eben keine Bibel mehr, sondern etwa nur ein geologisches Lehrbuch.

II. Ein zweiter Punct, wo die neuere Schöpfungsgeschichte und die Bibel zusammentreffen, ist die Entstehungsgeschichte des Menschen. Ist irgendwo dem gelehrten Forscher weise Behutsamkeit und Vorsicht nöthig, so vor Allem bei der Behandlung dieser Frage. Denn diese Frage greift in das Innerste des ganzen menschlichen Lebens ein; auf ihrer Lösung beruht die Grundlage aller menschlichen Anschauungen, der ganzen menschlichen Ordnung und Gesellschaft. Darin liegt der einzige Fehler des Socialismus von Proudhon und Genossen, daß sie diese erste und Grundfrage sich verkehrt beantworten. Jeder Theil der großen, als ein Ganzes bestehenden menschlichen Ordnung hat demnach

ein hohes Interesse daran, daß diese Frage nicht einseitig aufgefaßt, leicht behandelt und voreilig abgethan werde. Jeder Theil, jede Wissenschaft kann mit Recht fordern, bei Lösung dieser Frage mitgehört zu werden, sollte diese Befugniß bei den meisten sich auch nur darauf beschränken, erklären zu können, daß sie auf entscheidende, oder auch nur berathende Stimme ihrer Seits keinen Anspruch hätten, sondern nur verlangen könnten, daß in ihrer Gegenwart die Frage behandelt und gelöst werde. Nimmt es sich nun aber eine solche Wissenschaft heraus, ihrer Seits ohne alle Rücksicht diese Frage aus eigener Machtvollkommenheit entscheiden zu wollen, so tritt sie revolutionär auf, sie vergißt die eigene Stellung und hat die Frage selbst nicht begriffen. Bevor wir jedoch festzusetzen suchen, welches Stimmrecht der wissenschaftlichen und biblischen Schöpfungsgeschichte, was die Entstehung des Menschen betrifft, gebühre, erscheint es billig, vorher zu sehen, welche Ansprüche Beide ihrerseits machen.

Die neuere wissenschaftliche Schöpfungsgeschichte tritt von vornherein polemisch gegen die Bibel auf. „Jene Sage" (?), sagt Burmeister S. 551. „berichtet uns, daß alle Menschen der Erde von einem Paare abstammen, und daß Eva die Mutter aller Sterblichen aus einer Rippe Adams, des Mannes, gebildet sei. Dieser letztere Zusatz ist gewiß (?) nicht wörtlich zu nehmen, vielleicht nicht einmal im Sinne des Dichters (?) selbst, und scheint (!) überhaupt keine allgemeine Ansicht des Volkes (!) gewesen zu sein, da er erst an einer spätern Stelle (Mosis I. 2, 21.) vorkommt, nachdem schon früher (I. 1, 27.) die gleichzeitige Erschaffung von Mann und Weib gelehrt worden ist." Wir erstaunen hier billig, wie es dem gelehrten Naturhistoriker in den Sinn kommen könne, sich an der Interpretation der Bibel zu versuchen, zumal er sie für bloße Sage ansieht; wir begreifen nicht, wie er von dem Standpuncte seiner Wissenschaft aus sich bewogen finden kann, über den Werth und Charakter der biblischen Urkunde urtheilen zu wollen. Wie überhaupt ein solches Unterfangen völlig unberechtigt ist, so muß auch jeder in dieser Weise gemachte Versuch der Auslegung im Einzelnen seines Zieles verfehlen, eben weil die hierzu nöthigen Vorbedingun-

gen gänzlich abgehen. Welchem aber diese zu Gebote stehen, der weiß recht gut, was es mit der „Sage," dem „Dichter," der „Ansicht des Volkes" zu bedeuten habe, der weiß auch aus der heiligen Urkunde selbst den Grund, warum Moses an der ersten Stelle die Erschaffung des Menschen nur im Allgemeinen, an der zweiten aber genauer erzählt und erzählen mußte. Was endlich bewegt Burmeister, da er doch einmal eine „Sage" berücksichtigen will, gerade der Bibel diese Ehre anzuthun? Warum gibt er gerade dieser vor der indischen, der griechischen und so vielen andern Sagen den Vorzug? Sollte er vielleicht sich selbst unbewußt ein neues unwillkürliches Zeugniß dafür ablegen, wie weit die Bibel über jene Sagen erhaben dasteht?

Sodann auf den gegenwärtigen Bestand des Menschengeschlechts übergehend, bestreitet Burmeister die von der Bibel verbürgte Abstammung der Menschen von Einem Paare. Er spricht hier mit solcher Entschiedenheit, daß er sogar die Unmöglichkeit einer solchen Abstammung nachweisen will. So sind wir von ihm nachdrücklich aufgefordert, uns über die strenge Beweiskraft seiner Schlußfolgerungen zu unterrichten. Wir entsprechen gewissenhaft dieser Aufforderung, indem wir unverrückt im Auge halten, was bewiesen werden soll, und wie viel die wirklich geltend gemachten Gründe, sei es einzeln oder zusammen, zu einem solchen Beweise beitragen.

Sehen wir zunächst, was für den Beweis, die Abstammung der Menschen von Einem Paare sei eine Unmöglichkeit, erfordert wird. Damit wir sicher vorangehen, ist es nöthig, daß wir die Begriffe scharf sondern und festhalten. Unmöglich nennen wir Alles dasjenige, dessen Annahme den allgemeinen Gesetzen unsers Denkens widerspricht. Ist $A = B$, und $A = C$, so ist die Annahme, B sei C ungleich, bei vernünftigem Denken unmöglich; man schließt alsdann: B muß gleich C sein. So steht jeder Unmöglichkeit auf der einen Seite ein Müssen, auf der andern Seite gegenüber: die Unmöglichkeit, daß die Menschen von Einem Paare abstammen, kann nicht eher angenommen und ausgesprochen werden, als bis unzweifelhaft feststeht, daß sie von mehreren Paaren abstammen müs-

sen. So lange also Burmeister dieses Müssen nicht als ein nothwendiges, unzweifelhaftes nachweist, so lange über einzelne dabei in Frage kommende Puncte und Thatsachen noch kein endgiltiges, über allen Zweifel erhabenes Urtheil, sei es aus was immer für Gründen, gefällt werden kann: ebenso lange steht die biblische Angabe unangefochten da; sie ist und bleibt eine mögliche.

Somit könnten wir, noch bevor wir auf Burmeisters Beweis selbst uns einlassen, die Frage aufwerfen, ob ein solcher Beweis, wie er geliefert werden soll, überhaupt möglich sei. Es leuchtet ein, daß der fragliche Beweis in der That unmöglich ist, ja auch für die Zukunft immer unmöglich bleiben wird. Er ist für die Gegenwart nicht möglich, weil, abgesehen von andern Erfordernissen, der Stand der Naturgeschichte des Menschengeschlechtes als Wissenschaft noch nicht zu der Reife und Höhe fortgeschritten ist, daß ihre Ergebnisse als unzweifelhaft und allgemein anerkannt feststünden; die ersten Wortführer dieser Wissenschaft befinden sich in Bezug auf unsere Frage noch in den größten Widersprüchen und gestehen das Unsichere ihrer Ergebnisse auch selbst ein. Schon Wiseman hatte in seinem bekannten Werke bemerkt: „Man muß gestehen, daß der gegenwärtige Stand dieser Wissenschaft uns nicht berechtigt, zu Gunsten der einen oder der andern Annahme uns ausdrücklich zu entscheiden." Wenn aber diese Wissenschaft sich auch jetzt schon der gewünschten Sicherheit erfreute, so bliebe sie dennoch immerhin außer Stande, für jenen Beweis allen Erfordernissen zu genügen. Der Grund hiervon ist, daß in frühern Zeiten sowohl Seitens der Erdoberfläche, als auch im Menschengeschlechte selbst zur Hervorbringung der jetzt bestehenden Racen-Unterschiede Ursachen thätig gewesen sein können, welche seitdem zu wirken gänzlich aufgehört haben. Es ist auffallend, wie Burmeister diesen Punct, der doch für die wissenschaftliche Entscheidung der Frage von der größten Wichtigkeit ist und nicht umgangen werden darf, und dem Wiseman einen ganzen Paragraph seines Werkes gewidmet hat, mit Stillschweigen über-

gehen konnte. Sobald aber ein solches Aufhören früher thätiger Ursachen als möglich zugestanden werden muß, ist die Naturwissenschaft in die Unmöglichkeit versetzt, die biblische Abstammung der Menschen von Einem Paare als nicht möglich anzufechten. Denn sie ist darauf beschränkt, die gegenwärtig wirkenden Ursachen zu erforschen; die frühern sind aller Beobachtung entrückt. Zugleich sehen wir ein, daß durch Nichtbeachtung dieses Umstandes alle gegen die Bibel aufgeführten Beweise und Thatsachen mangelhaft sein und bleiben müssen. Doch betrachten wir diese im Einzelnen.

1. Burmeister bekämpft zunächst die Annahme jener, welche die im Menschengeschlechte bestehenden Unterschiede von den gegenwärtigen klimatischen Verschiedenheiten ableiten. Bei diesem wissenschaftlichen Streite bleibt das Ansehen der Bibel durchaus unangefochten, mag sich die Frage so oder anders entscheiden. Burmeister irrt nur darin, daß er bei dem Siege seiner Ansicht auch zugleich die Bibel für überwunden und widerlegt hält; die biblische Abstammung der Menschen läßt sich nemlich, wie wir gesehen, auch bei seiner Ansicht festhalten. Wirklich scheint allen gemachten Erfahrungen nach der Racenunterschied in den klimatischen Verschiedenheiten nicht *allein* begründet zu sein. Ob aber alle erforderlichen Erfahrungen in dem nöthigen Umfange bis jetzt schon gemacht sind? Gewiß werden trotz der großen Zuversicht Burmeisters, genauere und längere Beobachtungen wünschenswerth bleiben. Denn wie viele Zufälligkeiten kommen bei solchen Beobachtungen im Einzelnen nicht in Abrechnung, bevor ein sicheres, unzweifelhaftes Ergebniß gewonnen werden kann!

2. „Wir können die Richtigkeit unserer Ansicht allein schon durch die bloße Betrachtung der Farbe bei den verschiedenen Nationen darthun. Sollten nemlich alle Nationen von Einem Paare abstammen, so müßten sämmtliche Farbennüancen aus Einem Grundton sich herleiten lassen, was meiner Meinung nach unmöglich ist.“ Diese Behauptung stützt sich auf eine Beobachtung, die Burmeister bei der Farbe der Hausthiere gemacht haben will. „Nie producirt ein Hausthier eine andere Farbe, als eine solche, die in der Mischung seines wilden Farbenkleides liegt, und je vorherrschender

der eine oder der andere von den Mischungstheilen ist, desto schneller und bestimmter tritt er als Hauptfarbe der Varietäten hervor." Du fragst, ob, die Richtigkeit dieser Beobachtung an den Hausthieren vorausgesetzt, ein solcher Schluß auf den Menschen gestattet sei? Ich will Burmeister selbst antworten lassen, indem ich seine Worte anführe, womit er Jene bekämpft, welche die mannigfachen Abweichungen der Nationen unter einander aus einer allmäligen Veränderung herleiten. „Bis dahin hat diese Betrachtung ihre völlige Richtigkeit in sich, allein sie begeht einen Irrthum, indem sie das an Thieren Beobachtete auf den Menschen überträgt." Was nun thut Burmeister selbst anders? Entweder muß er seinen Gegnern dasselbe Recht einräumen — und dann gesteht er Ein gemeinsames Urpaar für das Menschengeschlecht zu, oder er darf sich der den Andern verweigerten Befugniß auch selbst nicht bedienen — und dann fällt sein aus der Farbe der Thiere hergeleiteter Beweis von selbst zusammen. Demnach bleibt ihm nur übrig, auf seinen Farbenbeweis zu verzichten.

3. „Man würde mit Recht fragen können, warum sind die Neuholländer und Papuas schwarz geworden, während doch die der Linie nähern Bewohner der Gesellschafts- und Freundschaftsinseln gelbbraun blieben? Man würde ferner beantworten müssen, warum in Amerika alle Nationen von der Baffinsbai bis zum Feuerlande eine im Grundton gleiche, rothbraune Farbe annehmen, während auf der östlichen Halbkugel bald weiße, bald gelbe, bald braune, bald schwarze Nationen oft ganz dicht nebeneinander wohnen? Man würde also immer auf neue Unbegreiflichkeiten stoßen, weil man von einem unbegreiflichen Grundsatz ausging." Ich wundere mich, daß Burmeister solche Fragen der gegnerischen Ansicht gegenüberhält, da sie auch gegen die seinige mit demselben Rechte eingewandt werden können. Ueberhaupt wird aber durch diese Fragen kein Feind aus dem Felde geschlagen. Warum bei den verschiedenen Völkern die Farben so und nicht anders geworden seien, wird weder der eine, noch der andere bis zum letzten Grunde erklären können. Soll ich diesen Hergang deshalb eine Unbegreiflichkeit nennen, so stehen beide Ansichten letztlich auf einem unbegreiflichen Grundsatz. Vielleicht aber

soll es darauf ankommen, welche Ansicht mehr oder minder Unbegreifliches voraussetzt. Sehen wir zu. Nach Burmeister rührten die verschiedenen Farben von den verschiedenen im Anfange entstandenen Autochthonen her; jede einzelne Farbe hätte ihren besondern Stammvater. Nach unserer Ansicht wäre die Verschiedenheit der Farben zugleich mit den andern jetzt bestehenden Abweichungen in das ursprünglich sich gleiche Menschengeschlecht hineingekommen, theils durch erkennbare, noch jetzt wirkende Ursachen, theils durch solche, die später zu wirken aufgehört haben. Dennoch wird auf keiner Seite angegeben, aus welchen speciellen Ursachen die Färbung herrühre und die Frage, woher es komme, daß dieser Autochthon sich so, jener sich anders gefärbt und gebildet habe, wäre eben so unnütz, als dies die vorher erwähnten Einwürfe Burmeisters waren. Soll jedoch bei unserer Frage die Farbe einmal zur Sprache gebracht werden, so ist ein Umstand nicht zu übersehen, welcher von den Gegnern der Bibel meist gar nicht beachtet wird. Es sind dies jene Störungen und Unterbrechungen in dem normalen Gange des organischen Lebens, welche wir meistens mit dem Namen Krankheit zu bezeichnen pflegen. Durch diese werden Erscheinungen und Zustände in unserm Geschlechte hervorgerufen, die sich den gewöhnlichen Gesetzen nicht unterordnen, und die man von diesen vergeblich abzuleiten suchen würde. Solche Krankheiten, wenn ich sie so nennen soll, können ganze Geschlechter ergreifen, können einem ganzen Volke einen abnormen Charakter gegeben haben. Wer wird läugnen, daß diesem Schicksale, welches den ganzen Menschen erfaßte, auch die Farbe habe unterliegen können? Darin liegt überhaupt der große Unterschied zwischen den beiden sich gegenüberstehenden Ansichten, daß die biblische nur die Möglichkeit festhält und zugestanden haben will, die gegnerische aber hiermit sich nicht begnügt, sondern allein als eine nothwendige gelten will. Daher möchte von letztern auch gelten: qui nimium demonstrat, nihil demonstrat; denn das Vorurtheil wendet sich immer gegen den, welcher mehr verspricht, als er zu leisten vermag.

4. Waren die bisher entwickelten Einwendungen gegen die Bibel mehr indirect und wissenschaftlicher Natur, so folgen jetzt Aus-

fälle und Tiraden, welche den ruhigen Denker nicht überzeugen, aber wie der Donner des groben Geschützes dem Haufen Schrecken einjagen sollen. Burmeister fährt nemlich fort: „Ueberhaupt stellt sich den wissenschaftlich geläuterten Blicken eines vorurtheilsfreien Forschers die ganze Lehre (der Bibel) in einem so ungünstigen Lichte dar, daß er getrost behaupten kann, kein ruhiger Beobachter würde jemals auf den Gedanken gekommen sein, alle Menschen von Einem Paare abzuleiten, wenn nicht diese mosaische Schöpfungsgeschichte es gelehrt hätte." Alle Anhänger dieser Lehre seien von der Liebe zur Bibel ganz und gar verblendet; ihr allein zu Gefallen schließen sie die Augen vor dem Lichte der Forschung: Verdächtigungen, welche wir sonst nicht in wissenschaftlichen Werken, sondern nur in der Schmutzliteratur zu finden gewohnt sind. Fruchtbarer wäre es jedenfalls gewesen, wenn Burmeister, anstatt einer großen Zahl der achtbarsten Gelehrten Verdächtigungen an den Kopf zu werfen, das helle Licht seiner Wissenschaft ruhig neben das ungünstige Licht gestellt hätte, in dem die ganze biblische Lehre erscheinen soll. Oder traut er dem Lichte der Wahrheit nicht genug eigene Kraft zu, jedes Irrlicht zu überstrahlen? Wenn er noch andere und wie man glauben sollte, ganz entscheidende Gründe für sich hat, die er nicht nennt, warum will er uns, die wir doch auch sehnlichst zu sehen wünschen, sie vorenthalten? Warum läßt er sein Licht nicht leuchten, damit auch wir uns dessen erfreuen? Doch er kommt wirklich unserer Schwachheit zu Hilfe, indem er die einzelnen Irrthümer der Bibel vor unsern Augen aufdeckt.

5. „Welche Wunder, welche seltenen Fügungen des Schicksals gehörten dazu, innerhalb eines Zeitraumes von 4000 Jahren, 1000,000,000 Menschen von einem einzigen Puncte aus, der noch dazu nur ein einzelnes Paar trug, bevölkern zu lassen; welche Mittel hatten diese Wanderer zur Ueberfahrt nach fernen Inseln, zur Verknüpfung so entfernter Puncte, wie das eine große Festland Amerika sie fordert? Warum blieben sie nicht hier in den üppigen gesegneten Fluren der Tropenzone bei einander? Warum zogen sie es vor, sich in die eisigen Regionen der Polarländer zu begeben?" Du merkst, daß die Verbreitung unseres jetzt so zahlreichen Ge-

schlechts über den Erdboden es ist, wodurch der biblischen Lehre von Einem Urpaare auf einmal der Todesstoß versetzt wird Wahrlich, das sind neue Gründe, die dem Scharfsinne des Kopfes, der sie erdacht, alle Ehre machen. Möchte der mit so glücklichem und seltenen Scharfsinne begabte Gelehrte doch auch noch andere geschichtliche Fragen zu lösen versuchen! Wie würde es ihm so leicht gelingen, manche bis jetzt noch dunkle Gebiete aufzuhellen, viele entstellte Thatsachen zu berichtigen! Glaubst du vielleicht noch an die frühern römischen Niederlassungen in unserm rauhen Vaterlande? O nein, die Römer blieben in den üppigen, gesegneten Fluren Italiens bei einander. Oder hältst du die Entdeckung Amerika's durch Columbus für geschichtlich? Du irrst, Columbus hat jenes Wagniß nicht unternommen, denn „die Stimme des Fleisches, wie sie der Leib uns zuruft," hält den Menschen von solchem Wagniß zurück. Oder schienen dir die berühmten Seefahrten der alten Phönicier noch glaubhaft? Ganz und gar nicht; denn „welche Mittel hatten diese zur Ueberfahrt nach fernen Inseln?" Kurz, mit solchem Scharfsinne kannst du entdecken, daß selbst dein eigenes Leben, wie du dich dessen bis jetzt erinnerst, nichts als eitel Fabel ist: denn wie vieles hast du erlebt, was dir jetzt bei ruhigem Nachdenken unglaublich scheint!

6. „Wo war der Grund zu einer so vielfach verschiedenen, in den Grundelementen zum Theil heterogenen Sprachentwicklung gegeben? worin lag die Ursache, daß eine Nation, die doch früher mit ihren Stammältern dieselbe Sprache redete, später eine so ganz andere annahm? Zeigt nicht die Geschichte eine innige, tiefe Sprachverwandtschaft zwischen Nationen, die, nun fern von einander wohnend, ursprünglich in naher Beziehung standen, während andere, die noch jetzt nahe neben einander leben, völlig verschiedene Zungen reden?" Die Sache wird, wie du siehst, nun ernsthaft. Die Sprachvergleichung ist, als sie zuerst als Wissenschaft auftrat, der biblischen Annahme einer Ursprache allerdings nicht gewogen gewesen. Je mehr sie aber fortschritt, hat sich immer klarer herausgestellt, daß die Sprachen, welche anfangs einander ganz fremd schienen, sich mehr und mehr zu einer Familiengruppe zusammenfanden, stets

neue Vergleichungspuncte und größere Verwandtschaft offenbarten. Schon aus diesem Umstande könnte eine äußere Betrachtung nicht mit Unrecht den Schluß ziehen, daß die sicheren Endergebnisse dieser Wissenschaft zu einer Bestätigung der biblischen Angabe führen würden. Allein auch selbst die tiefern Forscher haben sich allein aus innern Gründen schon genöthigt gesehen, im Sinne der Bibel für eine Ursprache Zeugniß abzulegen. Ich verweise hier nur auf Wülner, einen Mann, dem selbst Feinde den tiefsten Blick in das Leben der Sprachen und die ungeheucheltste Offenheit der Gesinnung zugestehen müssen. Dieser Gelehrte macht in seinem „Versuch über die Verwandtschaft des Indogermanischen mit dem Semitischen" das Geständniß, daß er nach seiner innersten Ueberzeugung, die er aus der vorurtheilsfreiesten Vergleichung so vieler Sprachformen gewonnen, nicht anders könne, als zu erklären, daß die Wissenschaft der Sprachvergleichung in ihren Ergebnissen mit der Bibel vollkommen übereinstimme. Mit diesem Einen möge es für Burmeister genug sein. Wer die Wissenschaft der Sprachvergleichung auch nur eben ansehen will, wird gerade die tiefsten Denker derselben Ansicht zugethan finden. —

7. „Diese geistige Differenz ist aber entschieden von eben so großer Bedeutung, wie die fleischliche, ja sie ist in der Regel noch greller, wie bald eine Vergleichung zwischen Chinesen und Hindus darthut. Sie wird übrigens selbst ein naturgeschichtliches Element, wenn sie zeigt, daß die überall gleichfarbigen Amerikaner auch alle einem einzigen Sprachstamme angehören, und die große Differenz der Gesittung, welche zwischen den verschiedenen amerikanischen Nationen bei Entdeckungen ihrer Heimat gefunden wurde, keineswegs, wie auf der östlichen Halbkugel, mit nationalen Differenzen, die durch Habitus und Sprachvergleichung unterstützt werden, innig verbunden ist." Auf diese und alle aus dem geistigen Charakter der Völker hergeleiteten Argumente wird von unserer Seite erwidert, daß sie wohl einen Beweis für, nie aber einen Beweis gegen die gemeinsame Abkunft unseres Geschlechts abgeben können. Das Irrthümliche der Argumentation Burmeisters besteht einestheils darin, daß als **prius** vorausgesetzt wird, was nur **posterius** ist: der

nationale Typus. Welche Anschauungsweise gehört dazu, den Nationaltypus anfänglich einem einzelnen Individuum incarnirt zu denken, von welchem er in derselben Weise sich fortgepflanzt habe, wie ich von Einem Paare Kaninchen eine ganze Heerde kleiner Thierchen bekomme! Bedenke man doch die großen, selbst nationalen Verschiedenheiten, deren ein Volk im Laufe seiner Geschichte unterliegt! Man zeige mir den Stammvater, dem der französische Nationaltypus uranfänglich innegewohnt hat! Ich sehe den Nationaltypus nicht als etwas von Anfang an Fertiges an; es wäre dies eine contradictio in adiecto; vielmehr, wie das Volk geschichtlich zu einer Nation geworden ist, so hat sich auch sein Nationalcharakter gebildet: dieser hat früher keinen Bestand, er entsteht erst mit dem Volke selbst. Anderntheils, welche Uebertreibung ist es, aus den sogenannten Nationalunterschieden die Nothwendigkeit eben so vieler Urpaare ableiten zu wollen! Womit kann ein solches Verfahren sich rechtfertigen Angesichts der geistigen Differenzen, die auf der andern Seite nicht bloß in der Mitte eines Volkes, sondern selbst in dem Schooße einer Familie thatsächlich erscheinen? Eine solche Consequenz führte am Ende zur Annahme eben so vieler Urpaare, als es jetzt Menschen gibt. Im Gegentheile, jene allgemein menschlichen Eigenschaften, vermöge welcher, selbst nach dem Geständniß Burmeister's, „alle Nationen der Erde zu einer und derselben Art (species) im naturhistorischen Sinne gehören, und wonach ihre Unterschiede lediglich als Varietätencharaktere angesehen werden können;" jenes moralische Band, welches unser Geschlecht zu einem einheitlichen Ganzen zusammenhält und vor Auflösung und Zerfall, vor geistigem und leiblichem Absterben bewahrt; jenes innere Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft, welches nicht erst durch äußere Noth uns aufgedrungen ist, sondern von Haus aus uns innewohnt: alles dies weist schon, von allen geschichtlichen Gründen und Thatsachen abgesehen, genug auf den gemeinsamen Ursprung unseres Geschlechts von Einem Paare hin.

Die Angaben der Bibel stehen also solchen Angriffen gegenüber unerschütterlich fest. Diese Angriffe gewähren uns, mögen die Angreifenden selbst auch in einzelnen Fällen unser Bedauern erregen,

zuletzt doch immer einen großen Nutzen: sie fordern auf zu einem tieferen Studium der Bibel sowohl, als auch der Wissenschaft, zu einer schärferen Scheidung und Würdigung des in beiden uns mitgetheilten Inhalts, endlich zu einer vollständigeren Würdigung der menschlichen Erkenntnisse überhaupt. Dadurch aber wird der unendlich hohe Werth des göttlichen Wortes erst recht offenbar.

III. Ein dritter Berührungspunct der neueren Schöpfungsgeschichte ist die Entstehung des ersten Menschen selbst. Nach der biblischen Erzählung ist zwischen der ersten Bildung des Menschen und der andern lebenden Organismen ein wesentlicher Unterschied. Diese andern Organismen werden von Gott hervorgebracht durch das bloße Wort der Schöpfung, ähnlich wie er sprach: Es werde Licht; und das Licht ward. Ueber die Entstehung der Thiere kann daher zwischen der Bibel und selbst der materiellsten Wissenschaft sich keine Differenz erheben. Ob die jetzigen zahlreichen Thierarten nur Entwicklungen von ursprünglich wenigen Geschlechtern seien, ob in fortschreitender Ausbildung die ersten einfachen Thierformen sich allmälig in Geschlechter, Arten und Unterarten gesondert und dadurch die ursprüngliche Form eingebüßt haben, oder ob mit jeder neuen Bildungsepoche der Erde auch neue, von den früheren unabhängige Thiergeschlechter Dasein und Leben gewannen: von dieser Frage wird die Bibel nicht berührt, sie überläßt der Wissenschaft, dieselbe zur Entscheidung zu bringen. Dagegen unterscheidet sie von dieser Schöpfung in wohl zu beachtender Weise die Erschaffung des Menschen. Hier spricht Gott nicht: „Die Wässer sollen hervorbringen kriechende Thiere“ (I. Mos. 1. 20.), noch auch: „Das Land bringe hervor Gethier, das da lebt in seiner Art;“ sondern, als pflege er zuvor Rath mit sich selbst, spricht er: „Lasset uns den Menschen machen, nach unserm Bilde und unserer Aehnlichkeit, damit er herrsche über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels, und über die Thiere und über die ganze Erde und über alles Kriechende, was sich auf der Erde bewegt!“ (I. Mos. 1. 26.) Und nachdem er gleichsam Beschluß gefaßt hat, heißt es weiter: „Und es schuf Gott den Menschen nach

seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie." (I. Mos. 1. 27.) Aus dieser Darstellung sehen wir, welchen Unterschied die Bibel festhält zwischen der Schöpfung der andern Organismen und des Menschen. Noch deutlicher erhellt dies aus der zweiten Stelle I. Mos. II. 7.: „Es bildete also Gott der Herr den Menschen aus Lehm der Erde, und er hauchte ihm ein den Hauch des Lebens: so daß der Mensch wurde zu einem lebenden Wesen." In die Augen springt, daß Gott bei der Bildung des Menschen in anderer Weise thätig ist, als bei der Schöpfung der anderen Organismen, daß also zwischen der Entstehung Beider ein Unterschied obwaltet. Die neuere Schöpfungsgeschichte hält diesen Unterschied nicht fest; sie denkt sich die Bildung des ersten Menschen in derselben Weise, als auch die Pflanzen und Thiere aus der Erde hervorgewachsen seien. Ihre Anschauung stellt den materiellsten Pantheismus, oder vielmehr den vollkommensten Atheismus dar und beruht auf dem vollständigsten Identitätsprincip. Außer oder neben, oder über der Materie gibt es kein anderes Sein: was wir Geist und Gott nennen, ist ein eitler Wahn, ist ein Jugendtraum der Menschheit, insofern nemlich damit etwas von der Materie Unabhängiges bezeichnet werden soll. Die sogenannte Seele ist nichts Anderes, als eine Eigenschaft, oder Kraft der Materie, ähnlich der Electricität. Demnach ist im Grunde der Mensch auch nicht wesentlich verschieden vom Thiere, oder der Pflanze, oder dem Koth; die Menschenseele unterscheidet sich von der Thierseele nicht wesenhaft, sondern nur graduell: wäre demnach die Menschenseele unsterblich, so müßte es auch die Thierseele sein; aber sie ist nicht unsterblich. „Die absolute Differenz der thierischen und menschlichen Seele besteht in der Einbildung, sie ist ein Ausdruck des menschlichen Hochmuths!!" (Geolog. Bild. I. 271.) Daher urtheilen nach der Meinung Burmeisters auch die Thiere, „aber ihr Urtheil ist ein reines Erfahrungsurtheil, kein Vernunfturtheil!!" Die Vernunftanlage des Menschen kann nur für eine relative Verschiedenheit angesprochen werden, „sie ist nichts, als gesteigerter Instinct, die höhere Potenz desselben!!" Aus diesem Grunde verdanken wir

denn auch unser ganzes Dasein einzig der Erdoberfläche, und nicht etwa blos den äußern Bedingungen nach, nein, diese werden unter dem Ausdruck „unsere zeitliche Fortdauer" davon unterschieden: vielmehr unser Entstehen, unser Sein und Wesen, Alles ist ein Product allein der Erdrinde. „Der Mensch ist ein Gebilde der jungfräulichen vom Schaume umflossenen Erde und des zeugenden Sonnenstrahls!" (Geolog. Bild. I. 46.) Dieser schlammige Ursprung darf aber den Menschen nicht beunruhigen und über seine Herkunft untröstlich machen. Damit er sich seiner Mutter nicht schäme, werden ihm zum Troste göttliche Epitheta beigelegt. Er wird genannt: „Der erdgeborne Sohn der Götter (!!), der sich ihrem Schooße entwand und mit dem Genius (!!), der ihn durchweht, zum Selbstbewußtsein, d. h. zur Freiheit, erwachte." (Geolog. Bild. I. 46.)

Dies Wenige scheint hinzureichen, um den Gegensatz, in welchem sich diese neuere Schöpfungsgeschichte zur Bibel befindet, ans Licht zu stellen. Was die Erdgeburt des Menschen selbst betrifft, so kann diese wieder zweifach gedacht werden, mittelbar, oder unmittelbar, je nachdem man die spätern vollkommenen Thierformen als eine bloße fortschreitende Entwicklung aus den ursprünglich einfacheren Formen, oder als eine ganz neue Geburt der Erde auffaßt. Nach der ersten Auffassung wäre der Mensch nichts anders, als die natürliche Modification der vollkommensten Thierart, des Affen. Wir brauchen uns mit dieser Ansicht, welche vor Allen der Franzose **Lamarck** entwickelt hat, nicht zu befassen, da derselbe, wie Wiseman bemerkt, von dem gelehrten englischen Geologen **Lyell** vollständig widerlegt worden ist. Auch Burmeister ist dieser Auffassung nicht zugethan, sondern hält es mit der zweiten Ansicht, wonach die Menschen eine neue, von der früheren ganz unabhängige Schöpfung der Erde sind. Wir haben daher nur darzuthun, welche Gründe nach unserm Ermessen gegen diese durchaus antibiblische Ansicht sprechen.

Das erste und nächstliegende Bedenken, welches sich gegen die Ansicht erhebt, wird gewöhnlich von den Gegnern der generatio aequivoca beigebracht und ist auch von Burmeister berücksichtigt worden. Die Anhänger der generatio aequivoca nemlich legen der Materie eine selbstständige Zeugungskraft bei in der Weise, daß sie,

ohne fremde äußere Einwirkung, ohne den Einfluß einer höhern Macht, aus ureigner Kraftfülle neue, vorher nie dagewesene Individuen aus sich selbst gebäre. Die Gegner werfen nun die Frage ein, wie es komme, daß jene der Materie zugeschriebene selbstständige Zeugungskraft nunmehr erloschen sei, sintemal in der Gegenwart keine höhern Organismen mehr durch Urbildung entständen. Hören wir, was Burmeister auf diese Frage erwiedert. Er sagt: „Da alle höhere Organismen mit eigenthümlichen Fortpflanzungsorganen versehen sind, so besitzen sie in ihnen die Mittel zum selbstthätigen Erzeugen ihres Gleichen in hinreichendem Maße, um für die gleichmäßige Fortdauer der Art, deren Glieder sie sind, sorgen zu können. Sie brauchen daher nirgends neu zu entstehen.“ Diese Antwort scheint mir aus folgenden Gründen nicht ausreichend. 1. Sie erklärt an der Sache selbst nichts, sondern sucht Ausflucht hinter einem allgemeinen, abstracten Grundsatze. Dieser Grundsatz: Die Natur, oder, was hier gleichbedeutend ist, die Materie bringt nur das Nothwendige hervor, nichts Ueberflüssiges — kann zwar aus der Betrachtung der Wirklichkeit abgeleitet werden, um eine bestimmte Reihe von Erscheinungen darunter zu begreifen. Sobald aber die Wirklichkeit selbst in Frage kommt, wie in unserm Falle, kann er nicht zu Grunde gelegt werden; er hat erst nach, nicht vor der Wirklichkeit Geltung und Bedeutung. Dann aber bleibt auch bei Annahme dieses Grundsatzes die Sache selbst ebenso unerklärlich. Denn wird der Materie die Zeugungskraft in der gewollten Weise zugeschrieben, so wohnt sie ihr wesentlich inne: wie aber könnte sie nun einer Kraft, die zu ihrem Wesen gehört, urplötzlich in allen ihren Theilen beraubt werden? Das ist undenkbar, verstößt gegen alle Gesetze sowohl des Denkens, als der Erfahrung. „Wollen wir also nicht zu Wundern und Unbegreiflichkeiten unsere Zuflucht nehmen,“ so können wir die Entstehung des ersten Menschen nicht, wie Burmeister will, „der freien Zeugungskraft der Materie selbst einräumen,“ sondern wir sind genöthigt, sie von einer höhern Einwirkung abzuleiten. 2. Ein weiterer Grund, weshalb die Antwort verwerflich erscheint, liegt darin, daß sie die Annahme ihrer Vertheidiger von mehreren ursprünglichen Menschenpaaren über den Haufen wirft.

Zwar sucht sich Burmeister hiergegen in einer Note zu vertheidigen: „Man hat mir vorgeworfen, daß ich inconsequent sei, wenn ich, diesen Satz aufstellend, die Abstammung aller Menschen von einem einzigen Urpaare bestreite; allein diejenigen, welche mich dieser Inconsequenz zeihen möchten, haben nicht bedacht, daß im genannten Falle die Vielheit gerade das Nothwendige zu sein scheint." Aber mit dieser Wendung wird der Vorwurf der Inconsequenz nicht zurückgewiesen; es ist schlechterdings unbegreiflich, wie eine Vielheit da nothwend'g auch nur *scheinen* könne, wo eine Einheit schon ausreicht und dieselben Dienste thut. Ueberdies aber handelt es sich hier nicht um ein Scheinen, sondern um ein nothwendiges Müssen. Daher kann nicht argumentirt werden, wie Burmeister fortfährt: „*Konnte* die Natur zu einer gewissen Zeit *ein* Menschenpaar schaffen, so konnte sie auch mehrere erzeugen;" vielmehr muß nach dem angenommenen Grundsatze, daß die Natur *nur* das Nothwendige, nichts Ueberflüßiges hervorbringe, geschlossen werden: *Hat die Natur zu einer gewissen Zeit Ein Menschenpaar geschaffen, so konnte sie nicht mehrere hervorbringen.* Die Behauptung endlich, daß die Natur mehrere Paare hervorbringen *mußte*, „wenn sie die Existenz ihres Geschaffenen für immer gesichert wissen wollte," setzt nicht nur nicht Nachweisbares voraus, sondern widerspricht auch geradezu dem früher Behaupteten: „Da alle diese höhern Organismen mit eigenthümlichen Fortpflanzungsorganen versehen sind, so besitzen sie in ihnen die Mittel zum selbstthätigen Erzeugen ihres Gleichen in hinreichendem Maße, um für die gleichmäßige Fortdauer der Art, deren Glieder sie sind, sorgen zu können."

Wie es nun aber zu geschehen pflegt, daß zur Vertheidigung einer faulen Sache alle möglichen Gründe ausgedacht werden, eben weil der eine wahre Grund fehlt, so hat auch Burmeister, um das Erlöschen der Zeugungskraft der Materie in Bezug auf die Hervorbringung des Menschen zu erklären, gar absonderliche Gedanken ausgeheckt und uns zum Besten gegeben. Er fährt in seinem Gegenbeweis also fort: „Auch fehlt es vielleicht (!) an der materiellen Grundlage, woraus sich neue Geschöpfe bilden könnten, da bei wei-

tem die meiste (!) organische Substanz der Gegenwart sich bereits (!) in lebendigen Organismen befindet, und kein Vorrath zur Entstehung neuer Individuen in anderer Weise (!) als durch Zeugung vorhanden zu sein scheint (!)." Fast jedes Wort, welches diesen monströsen Gedanken ausdrücken hilft, ist geeignet, dein Nachdenken auf ganz besondere Weise zu beschäftigen; ich habe nur bei den ausgezeichnetsten dir einen Wegweiser hingestellt, vollkommen überzeugt, daß die meisten offen zur Schau tragen, wohin sie gehören. Der folgende Grund des Gegenbeweises ist in diese Worte gekleidet: „Endlich macht der Wettstreit, in den die Organismen durch ihr Nahrungsbedürfniß unter einander gerathen sind, das Aufsammeln freier organischer Materien unmöglich (!); weil selbst die todten Organismen noch (!) von vielen andern (!) lebendigen als Nahrung benutzt werden, und allem Anscheine nach nur ein sehr kleiner (!) Theil ihrer Masse in die anorganischen Elemente zurückkehrt." Dies klingt ungefähr wie ein Armersünderbeweis; nachdem alle andere Hoffnung dahin ist, der gefürchteten Consequenz zu entrinnen, wird der letzte Schein, oder „Anschein" hervorgesucht und wie ein Rettungsanker unklammert. Allein wir können trotz dieser Noth unsere erste, ursprüngliche Frage nicht zurückhalten: Wie kommt es, daß in gegenwärtiger Zeit keine Menschen mehr durch Urbildung neu entstehen, da sie doch vormals auf solche Weise entstanden sein sollen?

In der That, man wird die Antwort auf diese Frage stets schuldig bleiben, wenn man die Hervorbringung des Menschen als eine der Materie selbst angehörige wesenhafte Kraft erklären will. Alles gesunde, von keinem Vorurtheil befangene Denken nöthigt uns anzunehmen, daß, wie die Materie gegenwärtig keine Menschen aus sich selbst hervorbringt, sie auch vorher niemals einen Menschen aus eigener Kraftfülle erzeugt hat: daß daher der Mensch nicht allein der Materie, sondern einer höhern Einwirkung sein Entstehen verdankt. Damit aber kommen wir wieder auf die biblische Angabe von der Erschaffung des Menschen zurück.

Die Bibel steht also auch in diesem Puncte vor der neuern Naturbetrachtung gerechtfertigt da. Dies ergab sich schon aus der

einfachen Zerlegung der von dieser Wissenschaft vorgebrachten und gewonnenen Resultate. Wir würden nun die Vernünftigkeit und Gewißheit der biblischen Erzählung noch für sich besonders weitläufiger darthun können, wenn wir alle jene Gründe entwickeln wollten, die in der Geschichte und in unserm tiefinnersten Bewußtsein gegeben sind, wonach wir uns nicht als bloße materielle Wesen, sondern auch als über der Materie stehend, von ihr unabhängige, dagegen von einer höhern Macht abhängige Individuen wissen: allein dies gehört nicht hieher. Unsere Aufgabe war nur, zu zeigen, daß in den Puncten, wo sich Bibel und Naturwissenschaft berühren, alle Versuche der letztern, die biblische Erzählung zu verdächtigen, unnütz und erfolglos seien und bleiben müßten.

Blicken wir auf die drei hauptsächlichsten Puncte, in denen die neuere Schöpfungsgeschichte mit der Bibel zusammentraf, zurück, so glaube ich zugleich als ein Ergebniß unserer dabei angestellten Betrachtungen ansehen zu dürfen, daß eine Differenz zwischen beiden Autoritäten schon vermöge der beiderseitigen Natur in der Wirklichkeit nicht bestehen könne, ja daß ein Kampf zwischen beiden überhaupt unmöglich sei, so lange jede innerhalb ihrer Grenzen sich hält und nicht fremdes Gebiet antastet. Alle bisherigen Differenzen glichen sich aus, indem wir die Natur und die Tragweite der auf beiden Seiten gefallenen Worte zu messen und genauer zu bestimmen versuchten: jeder Widerspruch, der zwischen Beiden gefunden wird, beruht auf irrigen Voraussetzungen, die weder von der Bibel noch von der Wissenschaft gutgeheißen werden, sondern nur aus dem Mißverstand des Menschen selbst hervorgehen können. Daher sind auch die tiefsten Forscher und die gründlichsten Gelehrten nie bei einer Differenz zwischen Bibel und Wissenschaft stehen geblieben, sie waren vielmehr von der wunderbaren Harmonie Beider durchdrungen und entzückt. Daß nun gerade diese Männer, welche die größten Geister unseres Geschlechts repräsentiren, wie ein Leibnitz, Kepler, Neuton, die Harmonie zwischen Bibel und Wissenschaft aufrecht erhalten haben, ist den unzähligen Thorheiten und Verirrungen der andern Menschen gegenüber für uns freilich eine erfreuliche

Erscheinung: sie sind es, welche für die Ehre unserer Vernunft die rettende That vollbrachten. Auf der andern Seite aber werden wir auch wieder von Kummer erfüllt, wenn wir sehen, daß zu dieser Anschauung sich zu erheben verhältnißmäßig immer nur so Wenigen gegeben ist. Der Grund hiervon liegt allerdings einestheils in der Unvollkommenheit der einzelnen Wissenschaften; bei der ungeheuren Zersplitterung des menschlichen Wissens, bei der unabsehbaren Fülle neugewonnenen Stoffes, bei der unermeßlichen Ausdehnung der einzelnen Erkenntnißzweige ist es schon rein natürliche Folge, daß der alles Einzelne verbindende Zusammenhang nur von Wenigen im Auge behalten und in Rechnung gezogen wird. Eben deshalb aber müssen wir nun auch um so lebhafter wünschen, daß es nicht dem Ungefähr und dem Zufall überlassen werde, ob etwa hier oder dort endlich sich Einer erhebe, der vermöge besonderer glücklicher Anlage ausnahmsweise zu dem Glücke jener Erkenntniß gelange. Vielmehr müßte an den Scheidewegen, wo die einzelnen Wissenschaften auf ihr besonderes Gebiet ablenken, der Faden der Ariadne in der Weise gereicht und mitgegeben werden, daß Keiner in dem Labyrinthe des Wissens sich verirrte, daß Jeder auf seinem Wege der Ferne und des Abstandes sich bewußt bliebe, bis wohin er fortgeschritten. Möchte ein solcher Rettungsfaden nicht ein leerer Traum sein oder bleiben, wie die griechische Fabel es war! Warum sollten wir namentlich in unserer Zeit an der Verwirklichung dieses hohen Gedankens verzweifeln, einer Zeit, wo Alles und Jedes in die ihm von Gott gewiesenen Grenzen hindrängt mit einer Gewalt, die selbst den Kühnsten beben macht, die bei ungehöriger Lenkung alle Fessel zu zersprengen droht, um die Menschen für ihre Kurzsichtigkeit mit namenlosem Elende zu strafen?

Ich erlaube mir an diesem Orte nur eine Andeutung zu machen, wie meines Ermessens auf jenes hohe Ziel hingearbeitet werden könne, wenn die einzelnen Wissenschaften auch den Grad der Vollkommenheit noch nicht erreicht haben, daß sie sich in der ihnen von Gott bestimmten Richtung von selbst fortbewegen. Wenn ich recht sehe, könnte schon an den Universitäten Vieles geschehen. Es sollte nicht blos jede Facultät die Encyclopädie ihrer Wissenschaft

für die Fachgenossen entwickeln: Die Encyclopädie der Wissenschaften im Allgemeinen müßte Allem vorhergehen. Diese Encyclopädie dürfte sich freilich nicht auf ein bloßes Schematisiren, auf eine Häufung und Nebeneinanderstellung von Definitionen, auf ein unfruchtbares Spiel mit todten Begriffen beschränken; ein solches Verfahren kühlt nicht nur alle jugendliche Begeisterung für die einzelnen Gebiete des Wissens gründlich ab, es bringt auch die eine Wissenschaft bei der andern in Verruf, es trägt mit dazu bei, die Gebrechen unserer Zeit zu vergrößern. Wie nur wirkliches Leben allein im Stande ist, neues Leben zu erzeugen, so müssen auch die besondern Wissenschaften in lebendigem Zusammenhange angeschaut werden, ihr gegenseitiges Verhältniß darf nicht aus todten Begriffen, es muß aus der ihnen zu Grunde liegenden lebendigen Idee hergeleitet werden. Auf diese Weise entsteht kein todter Mechanismus, der sich nach einem eingelegten Druckwerk bewegt, und nach dem Willen und im Dienste des Menschen gehandhabt wird, wie Rosenkranz Encyclopädie der Wissenschaften; sondern es erwächst vor unsern Augen ein lebendiger Organismus, dessen einzelne Theile aus einer und derselben Wurzel ihr Leben empfangen, der seine Zweige nährt mit demselben Safte, dessen Natur aus eigener Kraft sich entfaltet und jene herrlichen Blüthen treibt, die von keiner menschlichen Kunst erreicht worden.

Daß eine solche organische Encyclopädie des menschlichen Wissens noch nicht zu Stande gebracht werden konnte, wen könnte man deshalb anklagen? Keiner wird sich von aller Schuld frei zu sprechen wagen. Darf man jedoch nach menschlicher Gerechtigkeit in dieser Sache urtheilen, so wäre jetzt vor Allen jene Wissenschaft berufen, Hand ans Werk zu legen, welche bisher das Meiste verschuldet hat, nun also auch das Meiste wieder gut zu machen hätte. Ob sie ihre Aufgabe erkennt? Ob wir schon Hoffnung hegen dürfen?

Die großen Fragen, von welchen die Gegenwart bewegt wird, die daraus immer klarer hervorgehende Nothwendigkeit, der Kirche die ihr von Gott und Natur gebührende Stellung einzuräumen und zu verleihen, die vielen einzelnen erfreulichen Erscheinungen, dies alles verbietet uns, der Hoffnung abzusagen, daß unsere Ge-

danken einmal verwirklicht werden. Die Kirche ist ja im Stande, wie die Menschen, so auch die Wissenschaften wieder zu gebären. Amen.

Dr. Ferd. Stiefelhagen.

5.

Das gegenwärtige Verhältniß des Matthäus- und Marcus-Evangeliums,

im Umfange von v. 1—20 des ersten Capitels des Marcus untersucht und erläutert auf Grundlage des beiderseitigen Textes und Inhaltes.

(Fortsetzung.)

§. II.

Gründe, die für die Abhängigkeit des griechischen Textes des Matthäus vom Texte des Marcus und überhaupt für die Originalität des letztern sprechen.

Wenn wir gleich im behandelten §. I. schon öfters, nicht nur Bedacht darauf genommen haben, bei den Gründen, welche auf eine Priorität des Matthäus-Evangeliums vor jenem des Marcus hinwiesen, der Ansicht zu wehren (die hieraus entstehen könnte), als ob Matthäus schon in griechischer Abfassung dem Marcus vorgelegen [1]); sondern selbst für das Gegentheil schon einzelne Belege (gelegentlich) geliefert haben: so kann doch das Wenige und Einzelne, was in dieser Hinsicht als Beweismoment geltend gemacht worden ist, noch keineswegs als genügend betrachtet werden und ward auch nur auf antecipirtem Standpuncte vorgebracht; eine einläßlichere und umfassendere Beweisführung bleibt immerhin noch als zu lösende Aufgabe, um so mehr, da eben dies die Priorität des marcinischen Textes vor dem griechischen

---

[1]) Allerdings ließen sich mehrere der in §. I. angeführten Belegstellen auch bei solcher Annahme gleich gut zu der Erweisung benützen, die ihre Aufgabe in jenem §. war, allein dies entscheidet Nichts.

des Matthäus, jenes Hauptmoment unserer Hypothese ist, das bisher beinahe ignorirt worden, wenigstens verkannt worden von denen, die des Marcus Abhängigkeit und Posteriorität hinsichtlich des Matthäus-Evangeliums anerkannten, das also in Verbindung mit dieser Anerkenntniß, so zu sagen, als neue Behauptung hier aufgestellt wird. Jene eigentliche Beweisführung ist nun also der Gegenstand dieses §. II., wobei freilich dies beschränkte Fragment auch wieder nur Weniges aufzunehmen vermochte; allein sofern einige Momente, die hier zur Besprechung kommen mußten, in ihrer Allgemeinheit nachzuweisen waren, also die Schranke der 20 ersten v. des ganzen Evangeliums hier nicht immer eingehalten werden konnte, mag dies Wenige doch schon als Beweisführung gelten, und dann — ist halt eben jedes Fragment (wie diese Probe) an sich schon nur Bruchstück und fordert Rücksicht vom billigen Leser hierauf.

Das Resultat von §. I., Abhängigkeit des Marcus von Matthäus im Allgemeinen, und Anschluß an die evangelische Darstellung des Letztern, wo immer genauerer Parallelismus stattfindet, — dies wird nunmehr natürlich als erwiesen betrachtet [1]) und bildet im Allgemeinen die Grundlage der gesammten Beweisführung dieses §. II. Jedoch wird es auch immer noch einzelne Belege geben, denen unabhängige Stellung zukommt; dies sind besonders solche, die in directer Weise die marcinische Darstellung als originelle darthun.

Wir werden uns wieder wie in §. I. an die Ordnung des Marcus-Evangeliums halten.

Marcus Cap. I.

V. 1. — Ich bemerke hiezu nur: einerseits, daß die Worte dieses v. absolut zu fassen sind, als Inscription, wobei ich auf eine Stelle von ganz gleicher Fassung hinzuweisen mir erlaube, die ich

---

[1]) Freilich der fragmentarische §. I. dieser Probe mag immerhin noch mangelhaft das Resultat begründet haben, und wenn auch vollkommen, so doch blos für ein winziges Stück des Evangeliums; aber der Verfasser hat seine vollständige Abhandlung im Auge, und nicht blos diese Probe.

noch in keinem Commentar hieher beigezogen finde [1]), es ist Ose. 1, 2.: Ἀρχη λογου Κυριου ἐν Ὠσηε.; anderseits, daß der Ausdruck: εὐαγγελιον hier wohl schon jenen Gesammtbegriff in sich faßt, den wir nun mit dem Worte: „Evangelium" verbinden, so daß also der beigesetzte Genitiv: Ἰησου Χριστου υἱου του θεου objectiv und subjectiv zugleich zu nehmen ist, und besonders das messianische Lehren und Wirken Jesu, das Evangelium als That, als Geschichte Jesu zu unserer Erlösung, unserm Heile, der Auffassung zunächst gelegt sein will. (Vergl. §. I. zu v. 2. Note a.)

Anmerkung. Marcus gebraucht den Ausdruck: εὐαγγελιον schon öfters absolut, ohne weitern Zusatz (1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 16, 15.), was bei Matthäus noch nicht der Fall ist, sondern es findet sich immer der Zusatz: της βασιλειας (4, 23; 9, 35; 24, 14.). Somit ist εὐαγγελιον dem Matthäus noch einfach Ausdruck für: „frohe, heilvolle Botschaft," stellt sich dar als bloße Uebersetzung des hebräischen בְּשׂוֹרָה. Eben diese Deutung genügt auch für die Stelle Matthäus 26, 13., wo einzig bei Matthäus kein Genitiv mit εὐαγγελιον verbunden steht, aber dafür das Demonstrativum τουτο (so auch Marcus parallel 14, 9.). Ist nicht auch dies ein Hinweis, daß Matthäus früher schrieb (sein hebräisches Evangelium) als Marcus, umsomehr als Marcus nur Einmal 1, 14. εὐαγγελιον της βασιλειας του θεου sagt, wo im folgenden v. 15. gerade wegen des ἤγγικε γαρ ἡ βασιλεια του θεου ein besonderes Motiv zu jener Verbindung lag oder auch Matthäus 4, 23. dem Marcus vor Augen schwebte? — Auch in dieser Hinsicht nähert sich also Marcus der paulinischen Sprache.

V. 2. (Matth. 3, 3.) —

Merkwürdig ist immerhin, daß in Marcus die passiven Aoristformen ἐῤῥεθη, ῥηθεις und ῥηθεν nirgends im ganzen Evangelium vorkommen, (in Marcus 13, 14. ist jener Zusatz des griech. Textes,

[1]) Gern gesteh' ich es aber, daß meine Belesenheit von gar geringem Umfange ist.

den die Vulg. nicht hat, sicher unecht) [1]), während dagegen so häufig im Evangelium des Matthäus; siehe 1, 22; 2, 15; 17, 23; 3, 3; 4, 14; 5, 21. 27. 31. 33, 38. 43; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 22, 31; 24, 15; 27, 9, 35. — Nun wenn schon der griechische Matthäus dem Marcus vorgelegen wäre, so ließe sich der gänzliche Nicht-Gebrauch jener Formen bei Marcus wohl nur durch absichtliche Vermeidung erklären, wozu ich um so weniger Grund finde, als jene Formen, wenn sie auch nicht gar gewöhnlich vorkommen mochten, so doch auch nicht ganz außer Uebung waren. (Luc. und Joh. haben sie ebenfalls nirgends; aber Paulus in Gal. 3, 16.: ἐῤῥέθησαν; LXX. öfters.) Natürlicher wird also das Verhältniß so erklärt, daß Marcus den griechischen Text des Matthäus noch nicht vorliegend hatte, sondern unabhängig von diesem sein Evangelium schrieb, wo dann also jene Formen deswegen sich nirgends bei ihm finden, weil sie eben nicht in seinem gewöhnlichen Sprachidiome enthalten waren und er auch anders woher zu ihrer Setzung nicht veranlaßt worden [2]). Der griechische Uebersetzer des Matthäus aber [3]) hatte jene Ausdrücke (als

---

[1]) Von Knappe, Lachm. und Hahn ist dieser Zusatz eingeklammert, von Griesb. und Tischend. entschieden verworfen worden.

[2]) Auch wenn man einen Ausdruck, eine Formation, u. s. f. nicht eben gar liebt und eigen gebraucht, so ist doch Nichts natürlicher, sofern wir von solcher Vorlage abhängig sind, in welcher so Etwas gar häufige Anwendung gefunden, als daß es das eine oder das andere Mal auch in unsern Styl, unsere Darstellung, gleichsam hinüberschlüpft (also an Parallelstellen besonders). Bei Marcus findet aber in Hinsicht obiger Formen eben dies nicht im Geringsten Statt. Wo Marcus citirt oder auf Aussprüche des alten Testamente hinweist, geschieht es mit: γεγραπται; siehe 1, 2; 7, 6; 9, 12. 13; 11, 17; 14, 21 27. und bei 15, 28. mit ἡ γραφη ἡ λεγουσα. An den wenigen Parallelen, wo Lukas aus Matthäus obige Aoristformen hätte entnehmen können, hält er sich an Marcus. — Matthäus wendet γεγραπται auch öfters an, und zwar einige Mal gemeinsam mit Marcus.

[3]) Einen solchen dürfen wir nun schon postuliren mit Rücksicht auf das Resultat von §. 1., wo immer Marcus Originalität seiner sprachlichen Darstellung bei übrigem Anschluß an Matthäus darweist.

Eigenthümlichkeit) im häufigen Gebrauch, besonders bei Citationen der Schrift oder Aussprüche eines Andern, und ward dazu noch oft, besonders im Cap. 5. zur Hersetzung dieser Formen veranlaßt durch genauen Anschluß an das Hebräische (נֶאֱמַר).

Anmerkung. Was im Citate aus Malachias und seiner eingeschalteten Stellung an Beweismoment enthalten ist, zur Erweisung der Priorität des marcinischen und griechischen Textes, ist in §. 1. schon erörtert worden. Daß Beide übereinstimmen in Abkürzung der Stelle Jsaia 40, 3. am Schlusse: τας τριβους αὐτου statt του θεου ἡμων nach dem hebräischen Grundtext und der LXX., was auch schon (§. 1 zu v. 2. Note g) angedeutet worden, sowie im Imperativ ποιειτε statt des Conj. ποιητε der LXX. mag als Erweis gegenseitiger Benützung der Evangelisten (Luk. mit eingeschlossen) bemerkt werden.

V. 5. (Matth. 3, 5.)

Es ist schon längst beachtet worden (und wem müßte es zur Beachtung sich nicht aufdringen!), daß Marcus so häufig, ganz hebraicirend [1]), die Sätze sowohl bei historischer Aufeinanderfolge ihres Inhaltes, als auch wo nicht additive Verbindungen, sondern selbst adversative der Gedanken Statt finden, einförmig mit der Partikel και (ו) aneinander reihet. Es verdient aber dies Verfahren des Marcus wohl etwas genauere Erwägung und Erforschung, als zumeist ihm zugewendet wird, denn wer nur auch mit einiger Urtheilskraft ausgestattet, und unbefangen den marcinischen Gebrauch der Partikel και prüft und überblickt, und dann an den Parallel-Stellen den Text des Matthäus vergleicht, muß wohl zur Einsicht kommen, daß Marcus den griechischen Text des Matthäus unmöglich vorliegend gehabt, daß er vielmehr griechischer Original-Schriftsteller ist, (zugleich aber abhängig vom hebräischen Matthäus-Evangelium); während der griechische Text

---

[1]) „Hebraiciren" gebrauche im neutralen Sinn; „hebraisiren" hieße ich ein Ummodeln griechischer oder lateinischer Worte in hebräische Formationen, also bei transitiver Bedeutung.

des Matthäus geradezu die sprachliche Darstellung des Marcus verbessert, sich also als nachherigen erweist.

Man beachte also nur etwas genauer die Satz- und Satztheil-[1]) Verbindungen im ersten Cap. des Marcus:

V. 5. *Και ἐξεπορευετο . . . και ἐβαπτιζοντο. . .*

V. 6. *'Ην δε* (Lachm. und Tischend. mit Vulg.: *Και ἠν*) *'Ιωαννης ἐνδεδυμενος . . . και ἐσθιων . . .*

V. 7. *Και ἐκηρυσσε. . .*

V. 9. *Και ἐγενετο . . . ἠλθεν 'Ιησους . . και ἐβαπτισθη . . .*

V. 10. *Και εὐθεως ἀναβαινων . . . εἰδε σχιζ. τους οὐρ. και το πνευμα . . . καταβαινον . . .*

V. 11. *Και φωνη ἐγενετο . . . .*

V. 12. *Και εὐθυς το πνευμα αὐτον ἐκβαλλει . . .*

V. 13. *Και ἠν ἐν τη ἐρημῳ . . . και ἠν μετα των θηριων και οἱ ἀγγελοι διηκονουν αὐτῳ.*

V. 14. *Μετα δε το παραδοθηναι . . . ἠλθεν . . . κηρυσσων . . .* v. 15. *και λεγων . . .*

V. 16. *Και παραγων . . . εἰδε Σιμωνα . . .*

V. 17. *Και εἰπεν αὐτοις . . . Δευτε ὀπισω μου και ποιησω. . .*

V. 18. *Και εὐθεως ἀφεντες . . . ἠκολουθησαν αὐτῳ.*

V. 19. *Και . . . εἰδεν 'Ιακωβον . . . και 'Ιωαννην . . . και αὐτους . . καταρτιζοντας . . .*

V. 20. *Και εὐθεως ἐκαλεσεν αὐτους· και ἀφεντες . . . ἀπηλθον . . .*

V. 21. *Και εἰσπορευονται . . . και εὐθεως . . . ἐδιδασκε.*

V. 22. *Και ἐξεπλησσοντο . . . ἠν γαρ διδασκων . . ὡς ἐξουσ. ἐχων και οὐχ ὡς οἱ γραμμ.*

V. 23. *Και ἠν ἐν τη συναγωγῃ . . . ἀνθρωπος . . . και ἀνεκραξε* v. 24 *λεγων· 'Εα! . . .*

V. 25. *Και ἐπετιμησεν αὐτῳ . . .*

V. 26. *Και σπαραξαν αὐτον . . . και κραξαν . . . ἐξηλθεν . . .*

V. 27. *Και ἐθαμβηθησαν . . . ὁτι κατ' ἐξουσιαν . . . ἐπιτασσει και ὑπακουουσιν . . .*

V. 28. *'Εξηλθε δε* (Lachm. und Tischend. mit Vulg.: *Και ἐξηλθεν*) *ἡ ἀκοη . . .*

V. 29. *Και εὐθεως . . . ἠλθον . . .*

V. 30. *'Η δε πενθερα . . . κατεκειτο . . . και εὐθεως λεγουσιν . . .*

V. 31. *Και . . . ἠγειρεν αὐτην . . . και ἀφηκεν . . . και διηκονει αὐτοις.*

---

[1]) Solcher Satztheile nemlich, welche gleichsam die Stelle ganzer Sätze vertreten (Participien also besonders). Die Verbindungen blos einzelner Worte mit *και* habe ich übergangen.

V. 33. *Και ἡ πολις . . . ἐπισυνηγμενη ἠν . . .*
V. 34. *Και ἐθεραπευσε . . . και δαιμονια . . . ἐξεβαλε και οὐκ ἠφιε λαλειν . . .*
V. 35. *Και πρωϊ . . . ἐξηλθε και ἀπηλθεν . . . κἀκει προσηυχετο.*
V. 36. *Και κατεδιωξαν αὐτον . . .*
V. 37. *Και εὑροντες . . λεγουσιν . . .*
V. 38. *Και λεγει αὐτοις . . .*
V. 39. *Και ἠν κηρυσσων . . . και τα δαιμονια ἐκβαλλων.*
V. 40. *Και ἐρχεται . . λεπρος, παρακαλων . . και γονυπετων . . . και λεγων . . .*
V. 41. *Ὁ δε Ἰησους . . . ἡψατο αὐτου και λεγει . . .*
V. 42. *Και . . . . ἀπηλθεν ἡ λεπρα και ἐκαθαρισθη·*
V. 43. *Και . . . ἐξεβαλεν αὐτον.*
V. 44. *Και λεγει αὐτῳ· Ὁρα κτλ.* So auch das zweite Capitel gleich vom Anfang an.

Man mag nun diese einförmige Satzverbindungsweise des Marcus herleiten, woher man will, vom Hebraismus seines griechischen Sprachidioms oder von genauer Anschließung an das hebräische Protevangelium oder von der häufigen mündlichen Erzählung des Inhaltes seines Evangeliums, wodurch sich Marcus diese jedenfalls sehr schlichte Verbindungsweise angewöhnt haben soll; sie bleibt doch immer ein schwer zu lösendes Räthsel, sobald man dem marcinischen Evangelium die erste Stelle unter den griechischen Evangelien nicht zuerkennt, sobald man annimmt (seiner Abhängigkeit von Matthäus willen), er habe das Matthäus-Evangelium in griechischer Sprache schon vor sich gehabt. Denn obgleich auch der griechische Matthäus oft lange hintereinander ebenfalls blos das *και* zu Satzverbindungen gebraucht (wie natürlich aber nicht in einer Uebersetzung aus hebräischem Originaltext!): so hat er doch ungleich mehr Abwechslung als Marcus, indem er sowohl der Partikel *δε* sich häufiger denn dieser bedient, als auch zu gleichem Behufe Participial-Constructionen hinsetzt, besonders aber noch eine dritte Partikel in Anwendung bringt, nemlich *τοτε*, das bei ihm 90 Male steht, während ich es nie bei Marcus als blos anknüpfende Bindepartikel finde [1]. Ja Matthäus zeigt oft ganz augenscheinlich eine absichtliche Ausweichung der steten

[1]) Bei 2, 20; 3, 27; 13, 21. 26. 27. ist *τοτε* Demonstrativum und mit *και*

Aneinanderreihung durch και; und wenn auch diese Ausweichung vielleicht nur dem hebräischen Originale gilt, und nicht unmittelbar auf Marcus bezogen werden kann, so müßte dagegen auf Seite des Marcus eine absichtliche Herstellung der hebräisch-artigen Einförmigkeit angenommen werden, wofern ihm der griechische Text des Matthäus vorgelegen wäre. Wer möchte wohl solches glauben! — Ich erlaube mir zur nähern Erweisung gesammter hier ausgesprochener Behauptungen eine Beispielsammlung aus dem ganzen Gebiete der beiderseitigen evangelischen Synopsis vorzuführen:

1. Marcus I.	Matthäus III.
V. 5. Και ἐξεπορευετο ...	[V. 5. Τοτε ἐξεπορευετο ..] (και m. Marc.)
και ἐβαπτιζοντο ...	[V. 6. και ἐβαπτιζοντο ...]
V. 6. Και ἠν (sieh' vorn!) Ἰωαννης ἐνδεδυμενος ..	V. 4. Αὐτος δε εἰχε το ἐνδυμα ...
και ἐσθιων ...	ἡ δε τροφη αὐτου ἠν .. v. 5. Τοτε .. v. 6. και .
V. 7. Και ἐκηρυσσε ...	V. 7. Ἰδων δε πολλους ... εἰπεν αὐτοις ...
V. 9. Και ἐγενετο ... ἠλθεν Ἰησους ..	V. 13. Τοτε παραγινεται ὁ Ἰησους ...
και ἐβαπτισθη ...	V. 16. Και βαπτισθεις .. (και m. Marc.)
V. 10. Και εὐθεως .. εἰδε σχιζ. τους οὐρανους	και ἰδου, ἀνεῳχθησαν .. οἱ οὐρανοι (dito)
και το πνευμα καταβαινον.	και εἰδε το πνευμα .. (και m. Marc.)
V. 11. Και φωνη ἐγενετο ...	V. 17. Και ἰδου φωνη .. (και mit Marc.)
V. 12. Και εὐθυς ... εἰς την ἐρημον.	IV. 1. Τοτε .. ἀνηχθη εἰς την ἐρημον ..
2. Marcus I.	Matthäus IV.
V. 16. Και παραγων ...	V. 18. Περιπατων δε ...
V. 17. Και εἰπεν αὐτοις ...	V. 19. Και λεγει αὐτοις ... (και m. M.)
V. 18. Και εὐθεως ἀφεντες ...	V. 20. Οἱ δε εὐθεως ἀφεντες ...
V. 19. Και προβας (ἐκειθεν) ὀλιγον ..	V. 21. Και προβας ἐκειθεν .... (και mit Marc.)
και αὐτους ... καταρτιζοντας ...	καταρτιζοντας ...
V. 20. Και εὐθεως ἐκαλεσεν αὐτους·	και ἐκαλεσεν αὐτους. (και m. M.)
και ἀφεντες .. εὐθεως ἀπηλθον ..	V. 22. Οἱ δε ἀφεντες ... ἠκολουθησαν αὐτῳ.

zudem verbunden; in 13, 14. ist es Correlativum zu ὅταν. Dies sind sämmtliche Stellen, in denen Marcus das τοτε anwendet, also sechs im Ganzen.

3. Marcus III.	Matthäus XII.
V. 6. *Και ἐξελθοντες οἱ Φαρισαιοι ...*	V. 14. *Οἱ δε Φαρισαιοι ...*
V. 7. *Και ὁ Ἰησους ...*	V. 15. *Ὁ δε Ἰησους ...*
V. 12. *Και πολλα ἐπετιμα ...*	V. 16. *Και ἐπετιμησεν ...* (*και* m. M.)
	(V. 17—21 ein Citat.)
V. 13. *Και ἀναβαινει εἰς το ὀρος.*	V. 22. *Τοτε προςηνεχθη ...*
4. Marcus IV.	**Matthäus XIII.**
V. 15. *Οὑτοι δε εἰσιν οἱ παρα την ὁδον ...*	V. 19. *Παντος ἀκουοντος .... οὑτος ἐστιν ...*
V. 16. *Και οὑτοι .. οἱ ἐπι τα πετρωδη ..*	V. 20. *Ὁ δε ἐπι τα πετρωδη ...*
V. 17. *Και οὐκ ἐχουσι ῥιζαν ...*	V. 21. *Οὐκ ἐχει δε ῥιζαν ...*
V. 18. *Και οὑτοι εἰσιν οἱ εἰς τας ἀκανθας ...*	V. 22. *Ὁ δε εἰς τας ἀκανθας ...*
V. 19. *Και αἱ μεριμναι ... συμπνιγουσι ...*	*και ἡ μεριμνα ... συμπνιγει ...* (*και* mit Marc.)
V. 20. *Και οὑτοι εἰσιν οἱ ἐπι την γην ..*	V. 23. *Ὁ δε ἐπι την γην την καλην ..*
5. Marcus VI.	**Matthäus XIV.**
V. 21. *Και γενομενης ἡμερας .. ὁτε .. τοις γενεσιοις ...*	V. 6. *Γενεσιων δε ἀγομενων ....* (Partic. absol.!)
V. 22. *Και εἰςελθουσης της θυγατρος ..*	
και ὀρχησαμενης	*ὠρχησατο ἡ θυγατηρ ...*
και ἀρεσασης ...	*και ἠρεσε τῳ Ἡρωδῃ,* (*και* m. M.)
εἰπεν ὁ βασιλευς ...	V. 7. *ὁθεν* (Causalnexus!)
V. 23. *Και ὠμοσεν αὐτῃ ...*	*μεθ' ὁρκου ὡμολογησεν αὐτῃ ...*
6. Marcus VI.	**Matthäus XIV.**
V. 35. *Και ἠδη ὡρας πολλης γενομενης ...*	V. 15. *Ὀψιας δε γενομενης ...*
V. 37. *Ὁ δε ἀποκριθεις εἰπεν αὐτοις ..*	V. 16. *Ὁ δε Ἰησους εἰπεν αὐτοις ...* (mit Marc. *δε*)
και λεγουσιν ...	V. 17. *Οἱ δε λεγουσιν ...*
V. 38. *Ὁ δε λεγει ...*	V. 18. *Ὁ δε εἰπε ...* (mit Marc. *δε*.)
Και γνοντες λεγουσι ...	
V. 39. *Και ἐπεταξεν ...*	V. 19. *Και κελευσας ..* (*και* mit Marcus, Particip!)
V. 40. *Και ἀνεπεσον ...*	
V. 41. *Και λαβων τους ... ἀρτους ...*	*λαβων τους ... ἀρτους .. εὐλογησε·*
εὐλογησε·	
και κατεκλασε	*και κλασας* (*και* m. Marc. Particip!)
και ἐδιδου ..,	*ἐδωκε ...*
και τους δυο ἰχθυας ...	

V. 42. *Και ἐφαγον παντες*	V. 20. *Και ἐφαγον παντες* (*και* m. M.)
και ἐχορτασθησαν.	*και ἐχορτασθησαν·* (*και* mit Marc.)
V. 43. *Και ἠραν ...*	*και ἠραν ...* (*και* mit Marc.)
V. 44. *Και ἠσαν οἱ φαγοντες ...*	V. 21. *Οἱ δε ἐσθιοντες ἠσαν ...*
V. 45. *Και εὐθεως ἠναγκασε ...*	V. 22. *Και εὐθεως ἠναγκασεν.* (*κ.* m. M.)
7. Marcus VIII.	**Matthäus XVI.**
V. 27. *Και ἐξηλθεν .. εἰς τας κωμας Καισαρειας ...*	V. 13. *Ἐλθων δε .... εἰς τα μερη Καισ.* (Particip!) ...
και ἐπηρωτα ...	*ἠρωτα ...*
V. 28. *Οἱ δε ἀπεκριθησαν ...*	V. 14. *Οἱ δε εἰπον ...* (mit Marc. *δε*).
V. 29. *Και αὐτος λεγει ...*	V. 15. *Λεγει αὐτοις ...*
V. 32. *Και προσλαβομενος αὐτον ὁ Πετρος ...*	V. 22. *Και προσλαβομενος αὐτον ὁ Πετρος* (*και* mit Marc.)
V. 33. *Ὁ δε ἐπιστραφεις ...*	V. 23. *Ὁ δε στραφεις ...* (m. M. *δε.*)
V. 34. *Και προσκαλεσαμενος ... εἰπεν αὐτοις ...*	V. 24. *Τοτε ... εἰπε τοις μαθηταις ..*
8. Marcus IX.	**Matthäus XVIII.**
V. 42. *Και ὁς ἀν σκανδαλισῃ ...*	V. 6. *Ὁς δ' ἀν σκανδαλισῃ ...*
V. 43. *Και ἐαν σκανδαλιζῃ σε ἡ χειρ σου.*	V. 8. *Εἰ δε ἡ χειρ σου . , .*
V. 45. *Και ἐαν ὁ πους σου ...*	*ἠ ὁ πους σου ...* (Disjunction!)
V. 47. *Και ἐαν ὁ ὀφθαλμος σου ...*	V. 9. *Και εἰ ὁ ὀφθαλμος σου.* (*κ.* m. M.)
9. Marcus X.	**Matthäus XIX.**
V. 10. *Και ἐν τῃ οἰκιᾳ .. ἐπηρωτησαν ..*	V. 10. *Λεγουσιν αὐτῳ ...*
V. 11. *Και λεγει αὐτοις ...*	V. 11. *Ὁ δε εἰπεν αὐτοις ...*
V. 13. *Και προσεφερον ... παιδια ..*	V. 13. *Τοτε προσηνεχθη .. παιδια ..*
10. Marcus XIV.	**Matthäus XXVI.**
V. 12. *Και τῃ πρωτῃ ἡμερᾳ ...*	V. 17. *Τῃ δε πρωτῃ ...*
V. 13. *Και ἀποστελλει ...*	V. 18. *Ὁ δε εἰπεν ...*
και λεγει· Ὑπαγετε ...	*Ὑπαγετε ...*
V. 16. *Και ἐξηλθον ...*	V. 19. *Και ἐποιησαν ...* (*και* mit Marc.)
και ἠλθον ...	
και εὑρον ...	
και ἡτοιμασαν ...	*και ἡτοιμασαν ...* (*και* mit Marc.)
V. 17. *Και ὀψιας γενομενης, ἐρχεται ..*	V. 20. *Ὀψιας δε γενομενης ...*
V. 18. *Και ἀνακειμενων ...*	*ἀνεκειτο ...*
11. Marcus XIV.	**Matthäus XXVI.**
V. 32. *Και ἐρχονται εἰς χωριον .. Γεθσημανη ...*	V. 36. *Τοτε ἐρχεται ... εἰς χωριον .. Γεθσημανη ...*
και λεγει ...	*και λεγει ...* (*και* mit Marc.)

V. 33. Και παραλαμβανει τον Πετρον.	V. 37. Και παραλαβων τον Πετρον .. (και m. Marc. Particip!) ..
και ἠρξατο ...	ἠρξατο ...
V. 34. Και λεγει ...	V. 38. Τοτε λεγει ...
V. 35. Και προελθων ... [1]) ἐπεσεν ..	V. 39. Και προελθων [1]) ... ἐπεσεν ... (και m. Marc.)
και προσηυχετο ..	προσευχομενος (Particip!)
V. 36. Και ἐλεγεν ...	και λεγων ... (και mit Marc.)
V. 37. Και ἐρχεται	V. 40. Και ἐρχεται ... (και m. M.)
και εὑρισκει αὐτους ...	και εὑρισκει αὐτους .. (και m. M.)
και λεγει ...	και λεγει ... (και m. M.)
V. 39. Και παλιν ἀπελθων προσηυξατο.	V. 42. Παλιν .. ἀπελθων προσηυξατο ..
V. 40. Και ὑποστρεψας εὑρεν αὐτους ..	V. 43. Και ἐλθων εὑρισκει αὐτους ... (και mit Marc.)
	V. 44. Και ἀφεις .. παλιν προσηυξατο.
V. 41. Και ἐρχεται ..	V. 45. Τοτε ἐρχεται ...
και λεγει αὐτοις .. u. s. f.	και λεγει αὐτοις .. (κ. m. M.) u. s. f.
12. Marcus XV.	**Matthäus XXVII.**
V. 20. Και ὁτε ἐνεπαιξαν ..., ἐξεδυσαν ...	V. 31. Και ὁτε ἐνεπαιξαν .. ἐξεδυσαν .. (κ. m. M.)
και ἐνεδυσαν ...	και ἐνεδυσαν .. (κ. m. M.)
και ἐξαγουσιν ...	και ἀπηγαγον .. (κ. m. M.)
V. 21. Και ἀγγαρευουσι ... Σιμωνα	V. 32. Ἐξερχομενοι δε εὑρον .... Σιμωνα· τουτον ἠγγαρευσαν .. (demonstrative Beziehung!)
V. 22. Και φερουσιν ... ἐπι Γολγοθα ...	V. 33. Και ἐλθοντες εἰς ... Γολγ. (και m. Marc. Particip!)
V. 23. Και ἐδιδουν αὐτῳ πιειν ...	V. 34. ἐδωκαν αὐτῳ πιειν ...
V. 24. Και σταυρωσαντες ... διαμεριζονται	V. 35. Σταυρωσαντες δε ... διεμερισαντο.
κτλ.	κτλ.

[1]) Man beachte, wie hier Marcus und Matthäus miteinander προελθων sagen, während Marcus 1, 19; Matthäus 4, 21 mit gleicher Uebereinstimmung in Beiden προβας gesetzt ist. Läßt sich solches wohl anders erklären, als durch Vorlage des einen Evangeliums bei Abfassung des andern?

Ich glaube, diese Proben seien genügend, um vom Gesagten sonnenklar zu überzeugen: daß nemlich auf Seite des Marcus eine größtentheils einförmige, hebraicirende Satzverbindung durch καὶ vorherrschend ist, während bei Matthäus für Abwechslung im eigentlichen Sinne gesorgt ist. Hätte nun Marcus schon den griechischen Matthäus vor sich gehabt, ich wiederhole es, es wäre durchaus unbegreiflich, wie er, den bessern Satzverbindungen bei Matthäus gleichsam geflissentlich ausweichend, seine schleppende, fast ermüdende Einförmigkeit der Satzverbindung oft beinahe ganze Capitel hindurch beibehalten konnte. Wohl dagegen läßt sich dies erklären, wenn Marcus als der erste griechische Evangelist angenommen wird, was in Hinsicht auf das Resultat von §. I, daß Marcus doch wieder, sofern es nur auf die specielle Sprache nicht ankömmt, vom Matthäus-Evangelium abhängt, zur Annahme nöthigt, daß letzteres eben dem Marcus hebräisch blos vorgelegen, woraus sich nun auch der marcinische Gebrauch des καὶ um so eher erklärt.

Anmerkung. Ich habe obiges Schema so ausgewählt, daß gleichsam von jeder besondern Verfahrungsart des griechischen Matthäus zur Vermeidung des καὶ wenigstens ein Beispiel gegeben ist, und jene besondere Umänderung ist zugleich entweder durch durchschossenen Druck oder in Parenthesen angedeutet worden. Einzig der (so zu nennende) absolute Beginn von Sätzen ist hier noch als eine Species nachzutragen, vergleiche Nr. 7 Matthäus 16, 15; Nr. 9 Matthäus 19, 10; Nr. 11 Matthäus 26, 42 mit den marcinischen Parallelstellen. — Uebrigens habe ich im Schema nicht ohne Grund es auch angemerkt, wo immer καὶ oder δε bei Beiden gemeinschaftlich sich findet; weil gewiß die Beobachtung wichtig ist: daß jedes [1]) δε, welches Marcus hat, von Matthäus adop-

[1]) Dies bezieht sich zunächst natürlich nur auf die gegebene Beispielsammlung, aber doch so, daß die Regel in der Allgemeinheit immerhin ebenfalls gilt. Auffallenheiten in dieser Hinsicht, die gegen obige Bemerkungen zu zeugen Miene machen, werden von uns gehörig erläutert werden. — Was die Verbindungen mit καὶ in Matthäus betrifft, so sind sie zugleich meistens der Art, daß keine andere Verbindungsweise wohl die mit καὶ hätte er-

tirt worden (nur Matth. 13, 19 ist absoluter Beginn statt des δε in Marcus 4, 15 Nr. 4 und das wieder absichtlich, weil unmittelbar mehrere δε folgen), und daß jedes και, das in der Colonne des Matthäus steht, aus Marcus entnommen sein kann (mit einziger Ausnahme von Matthäus 26, 44 in Nr. 11, wo Matthäus unabhängig mit και fortfuhr). Ich verweise jeden Leser, der die Wichtigkeit dieses Umstandes einsieht, auf nochmalige Durchsicht der betreffenden Stellen. Welch' eine mächtige Stütze auch hierin die Benützungs-Hypothese habe, ist leicht ersichtlich.

Das Gewicht dieser Bemerkungen wird aber noch dadurch verstärkt, daß Marcus selbst öfters das και gebraucht, wo doch ein Gegensatz in den Sätzen oder Satzgliedern enthalten ist, also δε nothwendig nach griechischem Sprachcharakter stehen sollte, und gewöhnlich bei Matthäus wirklich steht. Nur einige Belege hiefür aus den allernächsten Capiteln! Bei Marcus 2, 23—25 findet sich folgende Verbindung: „Und es ging Jesus an einem Sabbath durch ein Kornfeld und die Jünger fingen an, Aehren abzustreifen unterwegs." Schon hier findet Matthäus eine Art Gegensatz, sofern von den Jüngern etwas Anderes ausgesagt wird, als von Jesu; daher Matthäus 12, 1: οἱ δε μαθηται [1]). Marcus fährt nun fort: „Und die Pharisäer sprachen: Es ist nicht erlaubt u. s. f. Und Jesus antwortete u. s. f." — Sobald der Leser von den Pharisäern da hört, denkt er sich doch gewiß eine Einwendung, einen Tadel den sie aussprechen werden, also ein gegensätzliches Verhält-

---

setzen können. Die Partikel hat ganz nur ihre naturgemäße Anwendung gefunden.

[1]) Hier, wie häufig, ist es gleich gut, ob και oder δε stehe. Ersteres reihet einfach an, aber das Verbundene ist doch gewöhnlich ein Heterogenes; Anderes kömmt zu Anderem. Wird nun auf dies letztere Moment die Reflexion mehr gelenkt, so wird eben eine Art Gegensatzes aus der bloßen Verknüpfung und steht also δε statt και. Ersteres deutet demnach auch mehr auf reflectirenden Standpunct, daher es dem και gegenüber auf Posteriorität jenes Textes weiset, der δε dafür gesetzt.

niß; dies Gleiche auch natürlich wieder, wenn Jesus entgegnet auf die gemachte Einrede der Pharisäer. So faßte wirklich der griechische Matthäus die Sache auf und setzt 12, 2: Οἱ δε Φαρισαιοι ἰδοντες εἰπον αὐτῳ; dann V. 3: Ὁ δε εἰπεν αὐτοις. — Wenn auch die simplere Verbindung mit και leicht begreiflich gefunden wird an einem judaicirend-griechischen Original-Schriftsteller, so doch gewiß nicht so, wenn Marcus den griechischen Matthäus vor sich gehabt hätte.

Auch eine Art Gegensatz findet Statt Marcus 3, 3 und 4. Da heißt es: Και λεγει (ὁ Ἰησ.) τῳ ἀνθρωπῳ τῳ ἐξηραμμενην ἐχοντι την χειρα· Ἐγειραι εἰς το μεσον! Και λεγει αὐτοις· Ἐξεστι τοις σαββασιν ἀγαθοποιησαι...; Diese beiden Sätze hätte wohl kein des griechischen Sprach-Charakters Kundiger so schlechthin mit και verbunden, da in ihnen, wenn auch nicht ein directer Gegensatz, doch eine Entgegenstellung des Einzelnen und zwar des Hilfe suchenden Kranken — zur ganzen anwesenden Versammlung, bestehend aus Pharisäern, die solcher Hilfe gegenwärtig als Sabbathverletzung entgegentreten. Wenn also auch nicht durchaus eine adversative Partikel Jesu Befehl an den Kranken und dann Jesu Anfrage an die Versammlung der Pharisäer vermitteln muß, so wird doch zur Aneinanderreihung dieser Sätze immerhin eine nachdrücklichere Partikel erfordert, als das bloße „und" wie z. B.: „Zu dem Menschen sprach er u. s. f.; dann zu den Andern." — So hat es jetzt Matthäus nur in umgekehrter Folge 12, 11. 13: Ὁ δε εἰπεν αὐτοις κτλ. Τοτε λεγει τῳ ἀνθρωπῳ. Ebenso Lukas 6, 8. 9: Εἰπε τῳ ἀνθρωπῳ (ὁ Ἰησ.)· Ἐγειραι και στηθι εἰς το μεσον! Ὁ δε ἀναστας ἐστη. Εἰπεν οὐν ὁ Ἰησους προς αὐτους κτλ. —

Ein eigentlicher Gegensatz findet wieder Marcus 4, 16. 17 Statt. Hier werden dem Samen, der auf Felsengrund gefallen, diejenigen verglichen, welche das (göttliche) Wort, wenn sie es hören, mit Freuden aufnehmen; aber sie haben keine Wurzel, sie sind momentan, ohne Bestand in der Zeit der Prüfung. Wer glaubte nun, daß Jemand anders, denn δε oder ἀλλα schreiben könnte, wo wir eben „aber" gesetzt haben! Und doch sagt wirklich Marcus

και οὐκ ἔχουσι ῥιζαν [1]), wogegen Matthäus richtig (13, 21): οὐκ ἔχει δε ῥιζαν.

Im gleichen Cap. 4 des Marcus könnten noch zwei Stellen ähnlich erörtert werden, doch ich will ihr Beweismoment blos andeuten durch Gegenüberstellung der Verbesserung:

Marcus.	Matthäus.
V. 31—32. Ὡς κοκκον σιναπεως, ὁς .. μικροτερος παντων των σπερματων ἐστι . . . και ὁταν σπαρῃ, ἀναβαινει και γινεται παντων των λαχανων μειζων	13, 32: ὁταν δε αὐξηθῃ
V. 37—38. Και γινεται λαιλαψ . . . και (Lachm. Tischend. mit Vulg.) τα κυματα ἐπεβαλλεν εἰς το πλοιον. και ἠν αὐτος . . . καθευδων.	8, 24: αὐτος δε ἐκαθευδε.

Wir wollen nun nur noch auf Ein augenscheinliches Beleg [2]) aufmerksam machen, wo jedenfalls die Gegensätzlichkeit der Gedanken gleichsam in voller Schroffheit dasteht und auch dem ersten Anblick sogleich sich darbietet, Marcus aber doch sich der Bindepartikel και bedient, während Matthäus und Lukas das δε gebrauchen, das sicher auch Marcus an dieser Stelle hätte beibehalten müssen, wäre es eben nur von einer Seite ihm schon vorgelegen. Diese Belegstelle ist der bekannte Ausspruch Jesu: „Was nützte es dem Menschen, wenn er auch die ganze Welt gewänne, an seiner Seele aber

[1]) Lukas, der sich in dieser Parabel überhaupt nach Marcus richtet, hat zwar auch και, aber zugleich eine solche Darstellung des Gedankens, daß die in ihm enthaltene Gegensätzlichkeit mehr in den Hintergrund tritt.

[2]) Man kann noch nachschlagen Marcus 3, 21. 22: Και οἱ γραμμ. (Matth. 12, 23. 24: οἱ δε Φαρ.); 4, 41: Και ἐφοβ. (Matth. 8, 27: οἱ δε ἐθαυμ.); 4, 25: και ὁς οὐκ ἐχει (Matth. 13, 12: ὁςτις δε οὐκ ἐχει); 10, 48: Και ἐπετιμων (Matth. 20, 31: ὁ δε ὀχλ. ἐπετιμ.); 12, 12: Και ἐζητουν .. και ἐφοβηθ. (Matth. 21, 46: Και ζητουντες .. ἐφοβηθ.). Von solchen Stellen, wo Marcus ohne Parallele in Matthäus das και bei durchaus adversativer Gedankenbeziehung setzt, sind wohl die auffallendsten Marcus 7, 24: οὐδενα ἠθελε γνωναι· και οὐκ ἠδυνηθη λαθειν, und 16, 10. 11: ἐκεινη .. ἀπηγγειλε .. κἀκεινοι .. ἠπιστησαν.

Schade litte? Τι γαρ ὠφελειται, sagt Lukas 9, 25, ανθρωπος κερδησας τον κοσμον ὁλον, ἑαυτον δε ἀπολεσας ἠ ζημιωθεις; Matthäus aber sagt 16, 26: Τι γαρ ὠφελειται ἀνθρωπος, ἐαν τον κοσμον ὁλον κερδηση, την δε ψυχην αὐτου ζημιωθη; und nun Marcus? Τι γαρ ὠφελησει ἀνθρωπον, heißt es bei ihm 8, 36, ἐαν κερδηση τον κοσμον ὁλον και ζημιωθη την ψυχην αὐτου. — Man sieht, Matthäus und Marcus stimmen, wenigstens von ἐαν weg, buchstäblich zusammen — bis an das και. Hat Marcus nach dem griechischen Matthäus sich gerichtet, dann hat Marcus also mit seinem και eine Correctur des matthäischen Textes [1]) machen wollen; — wer möchte dies glauben? Hat aber Marcus das erste griechische Evangelium verfaßt, dann ist ihm der Hebraismus, der im και hier liegt, leicht verzeihlich. Aber begreiflich ist auch, daß der griechische Uebersetzer des Matthäus-Evangeliums, bei übrigens genauem Anschluß an den Text des Marcus, doch durch den Charakter der griechischen Sprache genöthigt wurde, das και mit δε umzutauschen.

V. 6 (Matth. 3, 4).

Mich dünkt, schon eine blos oberflächliche Verbindung dieser Stelle in Marcus und Matthäus müsse das Urtheil zur Anerkenntniß der Priorität des griechischen Textes bei Marcus hinlenken. Der V. ist hier noch ganz in hebräischer Construction ausgedrückt, ja verräth sich offenbar als ganz getreue Uebersetzung aus hebräischer Vorlage: Και ἠν (Var. ἠν δε; sicher Correction!) = וַיְהִי, ἐνδεδυμενος = לָבוּשׁ (Daniel 10, 5, wo ebenfalls der Accus. der Bekleidung damit verbunden), τριχας καμηλου = צֶמֶר גָּמָל (Schoettgen. hor. heb. tom. I. pag. 4), και ἐσθιως = וְאֹכֵל u. s. f. — Dazu kommt noch die Schlichtheit des Ausdruckes: „er war mit Kameelhaaren bekleidet," statt: er hatte ein Kleid von sol-

[1]) Wohl kann gerade die Verbindung mit „und" einen Contrast oft um so mehr hervorheben; allein bei Marcus kann dies nicht in Rechnung kommen, da er durch die stete Einerleiheit dieser Verbindung solchen relativen Sinn von και, auch wo er Statt finden könnte, gleichsam verwischt.

chem Stoffe, wie Matthäus in freier Uebersetzung des hebräischen Originales sagt, (εἰχε το ἐνδυμα αὐτου ἀπο τριχων καμηλου) [1]). Im zweiten Glied ist auch die Participial-Construction etwas auffallend im Griechischen; denn ἠν ἐσθιων ἀκριδας και μελι ἀγριον drückt gleichsam einen wirklichen Vorgang des Essens aus, mit Andauer (vergl. 1, 39: ἠν κηρυσσων; 4, 38: ἠν .. καθευδων; 10, 22: ἠν γαρ ἐχων) und hebt dazu auch jedenfalls die Hauptsache, das Nahrungsmittel, das ungewöhnliche, nicht so prägnant hervor, wie Matthäus wieder in seiner freiern Uebersetzung: ἡ δε τροφη αὐτου ἠν ἀκριδες και μελι ἀγριον. Matthäus, der griechische, zeigt sich also hier deutlich als sprachlicher Corrector, wenigstens nicht als der frühere, der dem Marcus schon vorgelegen.

Anmerkung. Das ἠσαν νηστευοντες in Marcus 2, 18 und ἠν ὑποχωρων in Lukas 5, 16 bezeichnen einen wirklichen Vorgang mit Andauer (bezüglich auf Marcus 2, 15; Lukas 5, 15).

V. 7 (Matth. 3, 11).

In der Construction des Marcus: Ἐρχεται ὁ ἰσχυροτερος μου sehe ich noch jene schlichte Natürlichkeit, welche diese Fassung als die ursprüngliche [2]) (auch im hebräischen Matthäus) verräth; die Textangabe des griechischen Matthäus dagegen ward wohl dadurch veranlaßt, daß der „Kommende" eben von Johannes mit diesem Participial-Substantiv gewöhnlich (vergl. Joh. 1, 15. 27. 31; Apostelg. 19, 4) und gerade auch bei Matthäus 11, 3 bezeichnet wird; verräth sich also als Ueberarbeitung der ursprünglichen Angabe.

V. 9 (Matth. 3, 13).

Auch hier ist die Construction bei Marcus noch ganz hebräisch: Και ἐγενετο ἐν ἐκειναις ταις ἡμεραις ἠλθεν Ἰησους, während bei Matthäus durchaus griechische Fassung herrscht. — Noch mehr aber

---

[1]) Auch Marcus will sicher nicht sagen: ein Kameel-Fell, sondern meint aus Kameelhaaren gewobenes Zeug.

[2]) Vergl. nebst Lukas 3, 16 auch Johannes 1, 30; Apostelg. 13, 25. Siehe: auch §. 1 zu V. 7 Note 1.

deutet der Mangel des bestimmten Artikels bei Ἰησους auf Priorität und Originalität des marcinischen Textes. Es wird nemlich hier Jesus bei Marcus zum ersten Mal historisch vorgeführt, daher um dieses Grundes willen der Artikel mit Recht fehlen kann [1]; aber nöthig ist dennoch hier diese Weglassung nicht, weil Jesus in der Inscription ja dem Leser schon vorgeführt worden, (Ἀρχη του εὐαγγ. Ἰησου Χρ.), daher als nunmehr bekannte Person betrachtet werden könnte. Nun, wäre also der Text des griechischen Matthäus dem Marcus schon vorgelegen, wo jener bestimmte Artikel bei Ἰησους (3, 13): Τοτε παραγινεται ὁ Ἰησους, so würde sicherlich auch Marcus ἠλθεν ὁ Ἰησους hier gesetzt haben. Matthäus jedenfalls mußte den Artikel setzen, auch wenn er ihn bei Marcus nicht vorfand, weil er ja in zwei Capiteln schon von Jesus uns erzählt hat.

V. 10 (Matth. 3, 16).

Es hält gewiß schwer, zu glauben, daß auf ein vorliegendes: Και ἰδου, ἀνεῳχθησαν αὐτῳ οἱ οὐρανοι ein Späterer den Ausdruck: εἰδε σχιζομενους τους οὐρ., wie Marcus sagt, vorzog. Eher ist gewiß wieder Matthäus der sprachliche Corrector, darum sagt auch Lukas 3, 21: Ἐγενετο δε ... ἀνεῳχθηναι τον οὐρ. und auch anderwärts in den neutestamentlichen Schriften, wie auch bei den LXX steht immer dieser letztere Ausdruck (Joh. 1, 52; Apostelg. 7, 56; 10, 11; Offenb. 19, 11; Ezech. 1, 1). De Wette nennt den marcinischen Ausdruck „den anschaulichern, aber auch materiellern," was eben für seine Originalität wie für seine Priorität zugleich spricht.

---

[1]) Siehe Winer, Sprachl. des neutestamentlichen Sprachidioms (4. Auflage) Leipzig 1836. S. 108. Die hier in dieser Grammatik behauptete Regellosigkeit in Setzung oder Weglassung des bestimmten Artikels vor Eigennamen kann auf den Namen Ἰησους bei Matthäus und Marcus nicht geltend gemacht werden; denn überall steht ὁ Ἰησους mit Ausnahme eben der ersten Vorführung seiner Person, und dann noch in der Verbindung von Ἰησους, ὁ Ναζαρηνος (Marc. 10, 47; 14, 67; 16, 6; auch Matth. 21, 11). Einzig Matthäus 14, 1 ist την ἀκοην Ἰησου ein besonderer Fall, wo aber die Weglassung des bestimmten Artikels ganz erklärlich; auch wir würden sagen: er hörte von einem Jesus.

Nicht sowohl um etwas Positives für unsere Hypothese zu erweisen, als vielmehr um eine Einwendung, die gemacht werden könnte, zurückzuweisen, lasse ich mich noch in eine nähere Erörterung dieser Stelle ein. Es ist in §. I gesagt worden, daß Marcus mit seiner Construction: Και εὐϑεως ἀναβαινων . . . εἰδε το πνευμα . . . καταβαινον eine Art Antithesis formire, die jedenfalls nicht ohne Eleganz ist. Der griechische Matthäus aber verwischt in seiner Construction diese stylistische Figur wieder, indem er statt des Particips ἀναβαινων das Verbum Finitum setzt: ἀνεβη. Sollte nun nach unserer Behauptung dem griechischen Matthäus-Evangelium das marcinische zur Vorlage gedient haben, so möchte es wohl auffallen, daß hier einmal Marcus eleganter schreibt als Matthäus — und möchte vielleicht hierin ein Fingerzeig für die Priorität des griechischen Matthäus-Textes vor dem marcinischen erblickt werden.

Ich könnte auch antworten, daß der Verfasser des griechischen Matthäus-Textes wohl die Paronomasie, die in Marcus sich findet, nicht einmal geachtet; denn in die Augen springend ist sie eben an sich nicht. Doch finde ich noch eine andere Lösung, wodurch Mehr erklärt wird — und diese schöpfe ich aus der hebräischen Fassung, in welcher diese Stelle ursprünglich da stand und Beiden vorlag. Diese Fassung denke ich mir nemlich ungefähr so, insofern im Hebräischen הִנֵּה das εὐϑεως schon in sich schließt: וְטָבוּל יֵשׁוּעַ עָלָה [1] מֵהַמַּיִם וְהִנֵּה נִפְתְּחוּ לוֹ הַשָּׁמַיִם וַיַּרְא הָרוּחַ Et baptizatus Jesus ascendit ex aqua et ecce! aperti sunt ei coeli et vidit Spiritum etc. — Hieraus erkläre ich mir nun zunächst den marcinischen Text so: Marcus läßt וְטָבוּל weg, weil er schon in V. 9 ἐβαπτισϑη ὑπο Ἰωαννου gesagt hat, parallel nemlich mit des Matthäus Angabe 3, 13: του βαπτισϑηναι ὑπ' αὐτου (Siehe §. I zu V. 9, 13). Da er nun aber gar gerne die Sätze mit einem Participe beginnt, (mit vorausgesetztem και oder folgendem δε), so setzt er עָלָה in's Particip: ἀναβαινων um, und um nun

[1]) Oder wohl noch eher: וַיִּטָּבֵל יֵשׁוּעַ וַיַּעַל, was aber hier nichts zur Sache thut.

ein Verbum Finitum als Hauptverbum des Satzes zu bekommen, wozu noch eben die Absicht kommt, das ἀναβαινων im Nominativ der Paronomasie wegen mit καταβαινον zu belassen, zieht er das וַיַּרְא ein Satzglied weiter vorwärts und verbindet somit: Και ἀναβαινων εἰδε, wozu dann natürlich „der geöffnete Himmel" als Object neben dem πνευμα construirt werden mußte. Noch blieb das וְהִנֵּה übrig; dieses mit και ἰδου zu geben, ging nunmehr wegen des Hauptverbums εἰδε nicht wohl an, aber der Nebenbegriff des Ueberraschenden, Augenblicklichen, der in הִנֵּה mitenthalten ist [1], war noch auszudrücken durch ein εὐθεως, welchem Ausdrucke Marcus ohnehin gewöhnlich die Stelle unmittelbar nach και am Anfang der Sätze anweist: und so geschah es auch hier, wo also εὐθεως nicht sowohl auf ἀναβαινων zu beziehen ist, als vielmehr den Uebergang des ἀναβαινων zu εἰδε vermittelt, d. h. als einen raschen bezeichnet, (ecce! confestim (dies liegt im הִנֵּה) aperti sunt ei coeli, hieß es ja im Urtexte; bei Marcus nun: Et ecce! simulac de aqua ascendit, statim vidit .. [2]).

Nun, der griechische Uebersetzer des Matthäus handelt einerseits als treuer Uebersetzer, anderseits nimmt er auf Marcus Rücksicht. Letzterer (des Marcus: εὐθεως ἀναβαινων) bestimmt ihn, nach Angabe von: Και βαπτισθεις ὁ Ἰησους zu setzen: εὐθυς ἀνεβη [3]), (das Verbum Finitum im Anschlusse also an das he-

---

[1]) Die LXX übersetzen וְהִנֵּה öfters mit και εὐθυς und και εὐθεως (z. B. 1. Mos. 15, 4).

[2]) Das ἀναβαινων hat also zwischen εὐθεως εἰδε bei Marcus gleichsam parenthetische Stellung.

[3]) Daß der griechische Matthäus εὐθυς neben και ἰδου in seinen Text aufnimmt, darf gar nicht befremden. Die LXX schieben dies Wort gar häufig ein, wo im Hebräischen gar kein Ausdruck hierfür Anlaß gab. Zudem wäre και ἰδου für sich allein immerhin noch mangelhafte Uebertragung des הִנֵּה an dieser Stelle wenigstens gewesen; dies και ἰδου aber wieder gehörte bei Matthäus wesentlich zur ganzen Construction des Satzes. So ist eigentlich nur das mehr auffallend, daß eben das εὐθυς bei ἀνεβη steht, statt vor ἀνεῳχθησαν und gerade dies erklärt sich nun ganz gut aus des griechischen Matthäus Abhängigkeit vom marcinischen Texte.

bräische Original und weil in βαπτισθεις schon ein Particip vorangeht! und eben also darum keine Paronomasie!). Das hebräische Original dagegen (außer dem gerade eben Gesagten) veranlaßt ihn dann, das וְהִנֵּה nochmals gleichsam mit και ἰδου! zu geben, und so begreifen wir hiemit denn auch seine Fassung vollkommen, und zudem eben das Verhältniß beider Evangelisten zu einander nach ihrem jetzigen Textlaute. Ja gerade die ungezwungene Natürlichkeit dieser Lösung ist gewiß selbst noch positiv, und kräftig zeugend für die Wahrheit unserer Hypothese, und besonders auch für die ursprüngliche hebräische Sprache des Matthäus-Evangeliums.

Die Annahme einer Abhängigkeit (und zwar zumeist in sprachlich verbessernder Weise) des griechischen Matthäus von Marcus, die also hiemit genügend defendirt ist, erhält aber dadurch Bestärkung, daß in Matthäus εὐθυς für das εὐθεως des Marcus gesetzt ist. Wäre der griechische Matthäus dem Marcus vorgelegen, so würde wohl Marcus dies εὐθυς adoptirt haben; denn er hat es ja auch 1, 12 und 28. Aber anders umgekehrt, indem der griechische Matthäus hier bei Marcus εὐθεως vorfand, läßt sich ganz gut begreifen, daß er es in der Form εὐθυς und nicht εὐθεως, vor ἀνεβη hinsetzte; denn Matthäus hat eine bestimmte Consequenz in Setzung von εὐθυς und εὐθεως; ersteres steht bei ihm nemlich da, und nur da, wo es adjectivisch stehen kann, also auf ein Subject im Sing. Mascul. sich bezieht [1]); in allen andern Fällen hat er εὐθεως. Darum also setzt er hier εὐθυς ἀνεβη, wie auch 13, 20: εὐθυς μετα χαρας λαμβανων. [2]). Marcus dagegen

---

[1]) Aehnlich im Lateinischen: nullus video, recens venio. Freilich geht des griechischen Matthäus Consequenz nur so weit, daß die beiden (einzigen) oben bezeichneten Stellen, in denen er εὐθυς hat, diesen adjectivischen Gebrauch des Wortes (vergl. mit Marcus) fichtlich darbieten; dagegen aber steht doch immerhin auch bei Matthäus einige Male εὐθεως, wo er in strenger Consequenz εὐθυς hätte setzen müssen; vergl. 25, 15.

[2]) Gerade wieder, wo Marcus (4, 16) sagt: εὐθεως μετα χαρας λαμβανουσι, woraus die Correctur in sprachlicher Hinsicht, die der griechische Matthäus mit εὐθυς machen will, um so wahrscheinlicher.

ist in dieser Hinsicht regellos, wie er hier 1, 10: εὐθεως ἀναβαινων εἰδε sagt, so dagegen 1, 12: Και εὐθυς το πνευμα αὐτον ἐκβαλλει und 1, 28: ἐξηλθε δε ἡ ἀκοη αὐτου εὐθυς; er gebraucht es also nicht adjectivisch, sondern indeclinabel (wie die LXX). — Es verräth sich also ziemlich deutlich des Matthäus: εὐθυς ἀνεβη als eine sprachliche Correctur, während umgekehrt Marcus keineswegs zu einer Correctur veranlaßt worden sein konnte.

Ueberdies ist auch nicht zu übersehen, daß Marcus blos το πνευμα sagt [1]), Matthäus aber το πνευμα του θεου. Man könnte freilich hier του θεου als einen Zusatz ansehen, dessen Autor der griechische Uebersetzer des Matthäus war. Mich jedoch dünkt es wahrscheinlicher, daß auch im hebräischen Original dieser Genitiv stand, einerseits weil רוּחַ im Hebräischen, auch mit dem Artikel, zur Bezeichnung des heiligen Geistes ungenügend ist, anderseits und besonders, weil wohl dem Evangelisten die Stelle Isaias 11, 2 vorschwebte, wo der über dem Messias ruhende „Geist Gottes" durch רוּחַ יְהוָה ausgedrückt ist [2]). Im Griechischen dagegen war für jeden Christen το πνευμα bezeichnend genug, besonders im Zusammenhange hier mit dem ganzen Satze [3]). Der Ver-

[1]) Auch hierin nähert sich Marcus mehr als Matthäus der Sprache des Apostels Paulus. Matthäus gebraucht πνευμα fast immer nur mit einem Genitiv: του θεου oder του πατρος (10, 20; 12, 28) oder setzt ἁγιον bei; bei Marcus findet sich nur letzteres Adjectiv, nie ein Genitiv. — Wo Matthäus πνευμα absolut sagt, ist die Beziehung durch Vorhergegangenes, (4, 1; 12, 28), oder durch die Redensart überhaupt (22, 43) klar.

[2]) Daß ein besonderer Grund den Matthäus veranlaßte, hier 3, 16 πνευμα του θεου und nicht πνευμα ἁγιον zu setzen, also wohl eben die Beziehung auf Isaias 11, 2, erhellt noch mehr daraus, daß an der einzigen Stelle 12, 28, wo ebenfalls noch πνευμα του θεου steht, dieser Ausdruck auch durch einen besondern Umstand begründet ist, nemlich durch Parallelismus, indem Jesus folgert: ἀρα ἐφθασεν ἐφ' ὑμας ἡ βασιλεια του θεου.

[3]) Jedenfalls hatte Marcus auch besondere Absichten bei Weglassung von του θεου. Ich gebe hiervon aber die nöthige Erörterung dann in der vollständigen Schrift.

fasser des griechischen Matthäus-Textes hielt sich hienach einfach an sein hebräisches Original.

V. 11 (Matth. 3, 17).

Marcus und Matthäus construiren hier εὐδοκεῖν mit ἐν. Allein Matthäus hat an einer andern Stelle (12, 18) ein Citat aus Isaias 42, 1. ff., in welchem er, der griechische Matthäus (nicht die LXX, von deren Text er hier ganz abweicht) εὐδοκεῖν mit εἰς construirt. An dieser letztern Stelle ist der griechische Matthäus, weil ohne Parallele in Marcus, unabhängig in Hinsicht der griechischen Diction, blos an ein hebräisches Original gebunden, dessen בְּ ihm völlig freie Wahl zwischen ἐν und εἰς ließ, ja vielmehr ersteres näher legte. Warum setzt er nun doch εἰς an dieser Stelle? Ich sehe einen vernünftigen Grund nur in der Annahme, daß Matthäus εὐδοκεῖν gewöhnlich mit εἰς construirte, dagegen 3, 17 bewogen ward zur Setzung von ἐν durch Vorlage des marcinischen Textes. — Diese Annahme wird aber noch um so begründeter, als das Citat aus Isaias 42, 1. ff. bei Matthäus 12, 18 offenbar hieher zur Taufe Jesu Bezug hat; als es sichtlich ist, daß die Stimme vom Himmel, die hier bei der Taufe zu Jesus spricht: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe" (ἐν ᾧ εὐδόκησα) auf die Isaische Stelle anspielt, wo da steht: אֶתְמָךְ־בּוֹ בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי (dafür stand wohl in Matth. 12, 18: בָּרִי) הֵן עַבְדִּי, was der griechische Matthäus übersetzt, augenscheinlich mit Rücksicht auf 3, 16: Ἰδου, ὁ παις μου, ὁν ἡρετισα, ὁ ἀγαπητος, εἰς ὁν εὐδοκησεν ἡ ψυχη μου. κτλ. [1]). — Bei 17, 5

[1]) Diese Rücksicht zeigt eben die Wahl derselben Ausdrücke: ὁ ἀγαπητος und εὐδοκησεν. Man vergleich: dagegen den Text der LXX: Ἰακωβ, ὁ παις μου, ἀντιληψομαι αὐτου. Ἰσραηλ, ὁ ἐκλεκτος μου, προσεδεξατο αὐτον ἡ ψυχη μου. — Die Anspielung der Stimme vom Himmel bei der Taufe Jesu auf diese Stelle (Isaias 42, 1) ist übrigens darum noch um so sicherer, als eben auch das Herabkommen des heiligen Geistes unmittelbar nach dem Angeführten, in dieser isaischen Stelle Andeutung findet: נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו. LXX. ἐδωκα το πνευμα μου ἐπ' αὐτον. Der hebräische Matthäus setzte nach נַפְשִׁי noch ein בּוֹ in den Text.

setzt freilich Matthäus wieder ἐν ᾧ εὐδόκησα, und zwar auch vom marcinischen Texte unabhängig (Marc. 9, 7), denn in Marcus fehlt dieser Satztheil; aber es nahm der griechische Matthäus hier bei Uebersetzung von 17, 5 (seines hebräischen Originals) zurückblickend Rücksicht auf die Uebersetzung, die er dieser nemlichen Rede 3, 16 gegeben.

V. 12 (Matth. 4, 1).

Και εὐθυς το πνευμα αὐτον ἐκβαλλει εἰς την ἐρημον, das konnte doch wohl nicht Jemand schreiben, der des Matthäus Angabe: Τοτε ὁ Ἰησους ἀνηχθη εἰς την ἐρημον ὑπο του πνευμ. vor sich hatte. Wohl aber läßt sich obiger Ausdruck bei Marcus leicht begreifen, wenn er ihn als Original-Schriftsteller (in Hinsicht der Sprache) gesetzt hat, denn gleich unten V. 43., wo er einen originellen Zusatz der Matthäus-Darstellung beifügt, sagt er mit derselben Derbheit des Ausdruckes: ἐμβριμησαμενος αὐτῳ εὐθεως ἐξεβαλεν αὐτον (worüber Näheres zu V. 40. ff). — Natürlich, wo dann der Sinn eigentlich „fortjagen" „austreiben" ist, gebrauchen alle Evangelisten ἐκβαλλειν.

Anmerkung. Matthäus gebraucht ἐκβαλλειν auch in der Bedeutung „heraus-, hervornehmen," wo Sachen das Object sind; so 7, 5; 12, 20. 35; 13, 52. Analog dieser Bedeutung ist auch das ἐκβαλλειν bei Matthäus 9, 38, wo zwar Personen das Object bilden („daß der Vater Arbeiter ausschicke"), aber von diesen Personen weise von Sachen geredet wird, die man aus einer Vorrathskammer hervorholt. Nur im Briefe Jacobi findet sich der gleiche Sinn, wie Marcus 1, 43 und hier.

* * *

Bei Anlaß dieses V. muß ich auch noch eine andere, etwas weitläufigere, aber auch viel wichtigere Erörterung beifügen. Es ist nemlich wohl fast in allen Einleitungs-Schriften zum neuen Testament oder zu den Evangelien bemerkt, daß in Marcus ein häufiger Gebrauch des Präsens als historische Zeitform sich finde. Schon dies, sofern eben Marcus sich hiedurch eigenthümlich auszeichnet, spricht für die Originalität seines griechischen Textes.

Rechnen wir aber noch dazu, daß dieser Gebrauch des Präsens bei Marcus ein ziemlich regelloser ist, indem oft nur Ein Verbum mitten in der historischen Erzählung diese Zeitform hat, vor- und nachher aber Zeitformen der Vergangenheit Anwendung finden; daß dagegen Matthäus zwar auch oft im historischen Präsens erzählt, aber zumeist nur mit Marcus, also wohl durch ihn veranlaßt, und dann nicht in so regellosem Wechsel der Zeitformen, sondern continuirlicher: so stellt sich hieraus gewiß — wenigstens an Parallelstellen, wo genauere Harmonie Beider Statt findet — zugleich mit der Priorität des marcinischen Textes vor dem griechischen des Matthäus auch die Abhängigkeit des letztern vom erstern dar. Man möge mir nun hier wieder eine kurze Sammlung von Belegstellen aus dem Ganzen der evangelischen Synopsis Beider gestatten:

Marcus I.	Matthäus IV.
V. 12. *Και εὐθυς το πν. αὐτον ἐκβαλλει ...*	V. 1. *Τοτε ὁ Ἰησους ἀνηχθη ...*
V. 13. *Και ἠν ἐν τῃ ἐρημῳ ... και ἠν μετα των θηριων.*	V. 2. *Και νηστευσας ... πεινασε.*
Marcus I.	**Matthäus VIII.**
V. 29. *Και ... ἠλθον εἰς την οἰκιαν*[1]) *Σιμωνος ...*	V. 14. *Και εἰςελθων .. εἰς την οἰκιαν*[1]) *Πετρου ..*
V. 30. *Ἡ δε πενθερα .. κατεκειτο .. και εὐθεως λεγουσιν αὐτῳ ..*	*εἰδε την πενθεραν .. βεβλημενην ..*
V. 31. *Και προςελθων ἠγειρεν αὐτην.*	V. 15. *Και ἡψατο της χειρος αὐτης .. και ἠγερθη.*
Marcus I.	**Matthäus VIII.**
V. 40. *Και ἐρχεται .. λεπρος ... γονυπετων ...*	V. 2. *Και ἰδου, λεπρος .. προςεκυνει αὐτῳ ...*
V. 41. *Ὁ δε Ἰησους .. ἡψατο αὐτου, και λεγει αὐτῳ ...*	V. 3. *Και ... ἡψατο αὐτου ὁ Ἰησους, λεγων ...*
V. 42. *Και .. ἀπηλθεν .. ἡ λεπρα και ἐκαθαρισθη.*	*και εὐθεως ἐκαθαρισθη ... ἡ λεπρα.*

[1]) Man erkläre es ohne Annahme gegenseitiger Benützung, wie Marcus und Matthäus hier im Ausdrucke: *οἰκια* übereinstimmen, (auch Lukas 4, 38), dagegen wieder *οἰκος* steht, wie verabredet, in Marcus 2, 11; Matthäus 9, 6 (und Lukas 5, 24); dann wieder *οἰκια* mitsammen in Marcus 2, 15; Matth. 9, 10 (und Lukas 5, 29) u. s. f.

Marcus II.	Matthäus IX.
V. 3. Και ἐρχονται ... παραλυτικον φεροντες ...	V. 2. Και ἰδου, προσεφερον .. παραλυτικον ...
V. 4. Και .. ἀπεστεγασαν την στεγην .. και χαλωσι τον κραββατον...	
V. 5. Ἰδων δε ὁ Ἰησους λεγει	και ἰδων ὁ Ἰησους .. εἰπε ..
Marcus III.	Matthäus XII.
V. 1. ... και ἠν ἐκει ἀνθρωπος ...	V. 10. Και ἰδου, ἀνθρωπος ἠν ..
V. 2. Και παρετηρουν αὐτον ...	και ἐπηρωτησαν αὐτον...
V. 3. Και λεγει τῳ ἀνθρωπῳ ..	V. 11. Ὁ δε εἰπεν αὐτοις ... Dann aber mit Marcus:
V. 4. Και λεγει αὐτοις ... Οἱ δε ἐσιωπων.	
V. 5. Και ... λεγει τῳ ἀνθρωπῳ... και ἐξετεινε· και ἀπεκατεσταθη ἡ χειρ αὐτου.	V. 13. Τοτε λεγει τῳ ἀνθρωπῳ ... και ἐξετεινε· και ἀπεκατεσταθη ὑγιης ...
Marcus III.	Matthäus XII.
V. 31. Ἐρχονται οὐν ἡ μητηρ ...	V. 46. Ἐτι δε αὐτου λαλουντος ἰδου, ἡ μητηρ ...
και ... ἀπεστειλαν ... φωνουντες αὐτον.	εἱστηκεισαν ἐξω, ζητουντες αὐτῳ λαλησαι.
V. 32. Και ἐκαθητο ... και λεγουσιν αὐτῳ ...	V. 47. Εἰπε δε τις αὐτῳ ...
V. 33. Και ἀπεκριθη αὐτοις ...	V. 48. Ὁ δε ἀποκριθεις εἰπε ...
V. 34. Και περιβλεψαμενος .. λεγει .	V. 49. Και ἐκτεινας ... εἰπε...
Marcus V.	Matthäus VIII.
V. 14. Οἱ δε ... ἐφυγον και ἀπηγγειλαν ...	V. 33. Οἱ δε ... ἐφυγον και .. ἀπηγγειλαν ...
και ἐξηλθον ἰδειν...	
V. 15. Και ἐρχονται ... και θεωρουσι ...	V. 34. Και ἰδου, πασα ἡ πολις ἐξηλθεν.
και ἐφοβηθησαν.	
V. 16. Και διηγησαντο ...	
V. 17. Και ἠρξαντο παρακαλειν ...	και ἰδοντες παρεκαλεσαν ...
Marcus VI.	Matthäus XIV.
V. 48. Και εἰδεν αὐτους βασανιζομενους ...	V. 24. Το δε πλοιον .. μεσον .. ἠν, βασανιζομενον ...
και ... ἐρχεται προς αὐτους..	V. 25. Τεταρτη δε ... ἀπηλθε προς αὐτους ...
και ἠθελε παρελθειν ...	
V. 49. 50. Οἱ δε ... ἐδοξαν ... ἀνεκραξαν ... ἐταραχθησαν ...	V. 26. Και ἰδοντες .. ἐταραχθησαν ..

Marcus IX.	Matthäus XVII.
V. 2. Και παραλαμβανει ... και ἀναφερει αὐτους...	V. 1. Και ... παραλαμβανει .. και ἀναφερει ...
και μετεμορφωθη [1]) ...	V. 2. Και μετεμορφωθη [1]) ...
V. 3. Και τα ἱματια ... ἐγενετο ...	τα δε ἱματια ... ἐγενετο ...
V. 4. Και ὠφθη αὐτοις Ἡλιας ...	V. 3. Και ἰδου, ὠφθησαν αὐτοις ...
V. 5. Και ... ὁ Πετρος λεγει ...	V. 4. Ἀποκριθεις δε ὁ Πετρος εἰπε ..
Marcus X.	**Matthäus XX.**
V. 35. Και προσπορευονται ...	V. 20. Τοτε προσηλθεν...
V. 36. Ὁ δε εἰπεν αὐτοις ...	V. 21. Ὁ δε εἰπεν αὐτῃ ...
Marcus XI.	**Matthäus XXI.**
V. 4. Ἀπηλθον δε και εὑρον ... και λυουσιν αὐτον.	V. 6. Πορευθεντες δε ... και ποιησαντες ...
V. 5. Και τινες ... ἐλεγον ... V. 6. Οἱ δε εἰπον...	
V. 7. Και ἠγαγον τον πωλον ... και ἐπιβαλλουσι. ...	V. 7. ἠγαγον τον ὀνον ... και ἐπεθηκαν ...
Marcus XIV.	**Matthäus XXVI.**
V. 53. Και ἀπηγαγον τον Ἰησουν ... και συνερχονται ...	V. 57. Οἱ δε ... ἀπηγαγον ... ὁπου ... συνηχθησαν ..
V. 54. Και ὁ Πετρος ἠκολουθησεν ...	V. 58. Ὁ δε Πετρος ἠκολουθει ...
Marcus XV.	**Matthäus XXVII.**
V. 16. Οἱ δε ... ἀπηγαγον αὐτον ... και συγκαλουσιν ... την σπειραν ...	V. 27. Τοτε οἱ στρατιωται ... παραλαβοντες τ. Ἰησουν... συνηγαγον ... την σπειραν ...
V. 17. Και ἐνδυουσιν αὐτον ... και περιτιθεασιν ...	V. 38. Και ἐκδυσαντες ... περιεθηκαν ...
V. 18. Και ἠρξαντο [2]) ἀσπαζεσθαι ...	V. 29. Και ... ἐπεθηκαν ... και .. ἐνεπαιζον αὐτῳ ...

[1]) Man beachte wieder, wie der gleichmäßige Gebrauch des Präsens bei Beiden in *παραλαμβανει* und *ἀναφερει* hier in *μετεμορφωθη* wieder bei Beiden zugleich in Anwendung des Aorist umschlägt!

[2]) Marcus gebraucht gar viel dies Wort, wo jedenfalls nicht immer der Begriff des „Anfangens" ausgedrückt werden soll, jedoch immerhin eine bestimmte Nüancirung der im Verbum ausgedrückten Thätigkeit stattfindet. Davon anderswo. Hier aber bemerke ich, daß Marcus *ἀρχεσθαι* „anfangen" nie

V. 19. *Και ἐτυπτον .. και ἐνεπτουν .. και προσεκυνουν ...*	V. 30. *Και ἐμπτυσαντες ... ἐλαβον .. και ἐτυπτον ...*
V. 20. *Και ... ἐξεδυσαν ... και ἐνεδυσαν ...*	V. 31. *Και ἐξεδυσαν .. και ἐνεδυσαν ..*
και ἐ ξ α γ ο υ σ ι ν αὐτον ...	*και ἀπηγαγον αὐτον ...*
V. 21. *Και ἀ γ γ α ρ ε υ ο υ σ ι ... Σιμωνα ...*	V. 32. *Ἐξερχομ. δε εὑρον .. Σιμωνα τουτον ἠγγαρευσαν ...*
V. 22. *Και φ ε ρ ο υ σ ι ν αὐτον ...*	V. 33. *Και ἐλθοντες ...*
V. 23. *Και ἐδιδουν αὐτῳ πιειν ...*	V. 34. *ἐδωκαν αὐτῳ πιειν ...*
V. 24. *Και σταυρωσαντες ... δ ι α μ ε ρ ι ζ ο ν τ α ι ...*	V. 35. *Σταυρωσαντες δε ... διεμερισαντο ...*
Marcus XVI.	**Matthäus XXVIII.**
V. 3. *Και ἐλεγον προς ἑαυτας ...*	V. 1. *Ὀψε δε ... ἠλθε Μαρια ... θεωρησαι ...*
V. 4. *Και ἀναβλεψασαι θ ε ω ρ ο υ σ ι ..*	
V. 5. *Και εἰςελθουσαι εἰδον ...*	V. 2. *Και ἰδου, ... ἀγγελος ... ἀπεκυλισε ...*
V. 6. *Ὁ δε λ ε γ ε ι αὐταις ...*	V. 5. *Ἀποκριθεις δε ... εἰπε ταις γυναιξι ...*

Diese Auswahl von Parallelen wird Jedem ein ungefähres Bild zu geben vermögen, wie häufig und regellos bei Marcus der Wechsel zwischen Zeitformen der Vergangenheit und der Präsensform [1]), wie viel beständiger dagegen Matthäus ist, der zumeist nur in der Vergangenheit erzählt. Einzig der Ausdruck λεγει und λεγουσι

---

im Präsens gebraucht (auch Matth. nicht), und eben deshalb macht er stets einen Uebergang aus der Präsensform in irgend eine Form der Vergangenheit, wenn *ἀρχεσθαι* in Anwendung kommen soll, vergl. Marcus 1, (44.) 45; (3, 34.) 4, 1; 6, (1.) 2. 7; 11, 15; (11, 33.) 12, 1; 14, 33; 15, (17.) 18. — Dagegen setzt er *ἐ ρ χ ε σ θ α ι* gern in's Präsens.

[1]) Selbst oft in der gleichen Satzperiode wechselt so das Tempus, wovon in obigem Schema Beispiele genug. — In Hinsicht der Regellosigkeit jedoch gilt, außer was eben Note c) bemerkt worden, noch als Beschränkung, daß auch im Tempuswechsel oft feinere Nüancirungen der erzählenden Darstellung liegen; vergl. unten zu Matthäus 2, 19; 3, 1. 13. Mehreres hierüber in §. III.

macht bei Matthäus eine Ausnahme [1]); denn hier ist die Präsensform im Matthäus-Evangelium so häufig als im marcinischen. In Bezug auf andere Verba steht bei Matthäus das Präsens nur, entweder wo Marcus mit solchem vorausgeht, (jedoch eben im Ganzen nur seltene Male sich ihm hierin anschließend), oder wo Matthäus durch eine schärfere, denn *και*, vom Vorausgehenden abschneidende Zeit-Partikel, besonders *τοτε*, dem durch sie eingeleiteten Satze gleichsam eine selbstständigere Stellung gibt [2]). Ich setze zum Erweise des Gesagten sämmtliche Stellen her, in welchen, mit Ausnahme von *λεγει* und *λεγουσι*, Matthäus die Präsensform des Verbums darbietet:

Matthäus.	Marcus.
2, 19: *Τελευτησαντος δε του Ἡρωδου, ἰδου, ἀγγελος ... φαινεται ... τῳ Ἰωσηφ ...*	
3, 1: *Ἐν δε ταις ἡμ. ἐκειν. παραγινεται Ἰωαννης...*	1, 4: *Ἐγενετο Ἰωαννης ...*
3, 13: *Τοτε παραγινεται ὁ Ἰησους...*	1, 9: *Και ἐγενετο .. ἠλθεν Ἰησους..*
4, 5: *Τοτε παραλαμβανει αὐτον ὁ διαβολος ...*	
4, 8: *Παλιν παραλαμβανει.. και δεικνυσιν ...*	
4, 11: *Τοτε ἀφιησιν αὐτον ὁ διαβολος.*	

[1]) Auch hievon, als einem auf hebräische Urschrift hinweisenden Momente Mehreres in §. III. — Uebrigens treffen auch hierin Matthäus und Marcus oft auf merkwürdige Weise zusammen, und zudem gilt, daß, wenn gleich Matthäus *λεγει* und *λεγουσι* ziemlich häufig ohne Parallele in Marcus gebraucht, er doch an Parallelstellen diese Formen zumeist aus Marcus entlehnt. Die nähere Nachweisung hievon im größern Werke.

[2]) Dies ist selbst bei den Formeln *λεγει* und *λεγουσι* zumeist der Fall. Entweder geht *τοτε* voran, oder auch diese Verba stehen absolut ohne Bindepartikel, also jedenfalls viel selbstständiger, als bei Verbindungen mit *και*. *Και λεγει* oder *λεγουσι* kommt jedoch auch einige Mal vor. Hierüber dann noch eine Erörterung in §. III.

Matthäus.	Marcus.
9, 14: Τοτε προςερχονται αὐτῳ ...	2, 18: Και ἐρχονται ...
15, 1: Τοτε προςερχονται τῳ Ἰησου ...	7, 1: Και συναγονται προς αὐτον ...
17, 1: Και παραλαμβανει .. και ἀναφερει ..., worauf mit Marcus: και μετεμορφωθη.	9, 2: Και ... παραλαμβανει .. και ἀναφερει .., worauf mit Matthäus: και μετεμορφωθη.
22, 16: Και ἀποστελλουσιν ...	12, 13: Και ἀποστελλουσι ...
26, 36: Τοτε ἐρχεται μετ' αὐτων.	14, 32: Και ἐρχονται ...
26, 40: Και ἐρχεται ... και εὑρισκει ...	14, 37: Και ἐρχεται και εὑρισκει ...
26, 43: Και ἐλθων εὑρισκει ...	14, 40: Και ὑποστρεψας εὑρεν ...
26, 45: Τοτε ἐρχεται ...	14, 41: Και ἐρχεται το τριτον ...
27, 38: Τοτε σταυρουνται ...	15, 27: Και ... σταυρουσι ...

Hiezu ist nun noch im Besondern zu bemerken:

Bei den *drei ersten* Stellen, 2, 19; 3, 1; 3, 13 ist in den betreffenden Sätzen jedesmal etwas Factisches vorgeführt, das durch *bedeutende Zwischenfrist* (von der Flucht nach Aegypten bis zum *Tode des Herodes*; von der Rückkehr Jesu aus Aegypten bis zum *Auftreten des Täufers*, etwa 28 Jahre!; von diesem Auftreten des Johannes bis zur *Taufe Jesu*) *vom Vorausgegangenen getrennt ist*, und da eben steht der *Tempuswechsel* und das *Präsens* so ganz geeignet, um das Vorausgegangene gleichsam als *abgeschlossen*, das Vorzuführende aber als ein viel *Näher-Liegendes* und zugleich als ein *neues* Moment in der geschichtlichen Entwicklung mit *lebendiger Anschaulichkeit* dem Leser darzustellen.

Einen *fortgesetzten* Gebrauch des Präsens in Matthäus findet man nur bei der dreimaligen *Versuchungsgeschichte Jesu in der Wüste*, und beim dreimaligen *Wiederkehren Jesu zu den schlafenden Jüngern auf dem Oelberge* und zwar in der Art, daß *dazwischen* (innerhalb der Reihenfolge) auch Vergangenheitsformen Anwendung finden. Hieraus läßt sich schließen, daß das Präsens eben die *Wiedererneuerung* desselben Momentes lebendiger ausdrücken soll, weshalb diese Zeitform

bei der Versuchungsgeschichte auch erst mit der **zweiten** Versuchung beginnt [1]). — In Hinsicht auf das im Oelgarten Vorgefallene ist Matthäus zugleich noch eben abhängig vom marcinischen Texte.

Gerade jene Stelle des angegebenen Schema's, die am meisten **auffallen** könnte, bekräftigt diese Abhängigkeit des griechischen Matthäus vom marcinischen Texte zumeist; es ist die Stelle Matthäus 26, 43; Marcus 14, 40. Hier hat Matthäus das Präsens εὑρισκει und zwar bei vorausgehender Partikel και [2]), während Marcus den Aorist εὑρεν hat. Allein es ergibt sich eben die Textangabe des griechischen Matthäus sichtlich als eine **Correction** des marcinischen Textes. Dieser nämlich enthält ganz (ungeregelt und) auffallend hier auf einmal die Vergangenheitsform beim **mittlern** Male, da Jesus zurückkehrt und die Jünger schlafend findet, während für das erste Mal gerade zuvor, und für das dritte Mal unmittelbar darauf auch bei Marcus das Präsens steht. Des Matthäus griechischer Uebersetzer konnte es nicht anders, als geeignet finden, für **alle drei** Male des Wiederkommens Jesu zu den Jüngern **continuirlich** das Präsens zu gebrauchen.

Von allen übrigen Stellen seit der Versuchungsgeschichte, also von 4, 12 an bei Matthäus, die **alle** ihr Präsens **mit Marcus gemeinschaftlich** haben, also aus dem marcinischen Texte es (wenigstens) entlehnt haben **können**, gilt noch, daß sie irgend ein Factum, eine Unterredung **einleiten**, nur als **erster** Satz einer folgenden historischen Darstellung das Präsenstempus enthalten, das dann für den fernern Verlauf jener Darstellung einer Vergangenheitsform wieder Platz macht, die (mit Ausnahme von λεγει und λεγουσι) continuirlich fortfährt. Bei Marcus ist dies dagegen nicht der Fall, indem er das Präsens häufig auch mitten in irgend

[1]) Zudem stehen dem Präsens an diesen Stellen der Versuchungsgeschichte auch Zeitpartikeln (τοτε und παλιν) voran, die dem Verbum eine unabhängigere Stellung geben.

[2]) Man beachte auch zur vollern Ueberzeugung von der Abhängigkeit des griechischen Matthäus vom Marcus-Evangelium, wie ohne Ausnahme, **nur wo** Marcus das Präsens mit **και** verbindet, Matthäus auch diese Verbindung, und zwar blos 17, 1; 22, 16; 26, 40. 43., also an **vier** Stellen bietet.

eine historische Darstellung einschiebt. So zeigt denn also des griechischen Matthäus Verfahren dem des Marcus gegenüber deutlich eine *geflissentliche Regelung* des Präsensgebrauches und zwar mit richtigem stylistischen Tacte, da immerhin in der *ersten einleitenden* Angabe irgend eines factischen Momentes das Präsens die Aufmerksamkeit steigert und die Anschaulichkeit erhöht, das Factum als *Ganzes* gleichsam gegenwärtig vor die Augen des Lesers hinstellt.

Wir werden später Aehnliches, was der Präsensgebrauch bei Matthäus hier uns zu erkennen gegeben, auch in der matthäischen Anwendung des *Imperfectes* finden.

V. 13 (Matth. 4, 1).

Es ist gewiß auch kein unwichtiger Umstand, daß Marcus *nie* den Ausdruck: διαβολος gebraucht, sondern *immer* das Wort σατανας, bekanntlich das hebräische Nomen von welchem das Wort διαβολος die Uebersetzung ist, aus der alexandrinischen Version des alten Testamentes den griechisch-redenden Juden familiär. Auch dem Marcus mußte diese Benennung bekannt sein und ihr Nicht-Gebrauch in seinem Evangelium beruht also wohl auf besondern Gründen. Ich glaube deren einen darin zu finden, daß Marcus eben eine *hebräische* Vorlage vor sich hatte, in welcher natürlich stets der gleiche Ausdruck שָׂטָן vorkam, wovon also die Gräcisirung in σατανας am nächsten lag, was dadurch noch um so wahrscheinlicher wird, als Marcus bei Setzung von σατανας stets an Matthäus sich anlehnen konnte, d. h. Parallelstellen in Matthäus fand; so 1, 13 (Matth. 4, 1); 3, 23. 26 (Matth. 12, 26); 4, 15 (Matth. 13, 19: ὁ πονηρος); 8, 33 (Matth. 16, 23). Noch ein fernerer Grund, warum Marcus den Ausdruck σατανας dem Ausdrucke διαβολος, welchen der griechische Matthäus 4, 1. 5. 8. 11; 13, 39; 25, 41 gebraucht, vorziehen mochte, war wohl darin gelegen, daß die griechisch-redenden *Heiden*-Christen, die unter διαβολος auch blos einen „Verläumder,“ „Widersacher,“ „Ankläger“ hätten verstehen können, (wie dies einige Mal auch in den paulinischen Briefen der Sinne von διαβολος ist); bei Lesung von σατανας in der richtigen Auffassung nun nicht irren konnten, indem ihnen diese Benennung

gleichsam als nomen proprium des Teufels vorkommen mußte, und auch wirklich als solches sich geltend machte. — Merkwürdig ist auch noch, daß im Gegentheile Matthäus in seinem griechischen Texte den Ausdruck σατανας nirgends selbstständig hat, sondern nur, wo er mit Marcus parallel geht, jenen Ausdruck also aus Marcus entlehnt haben kann. So Matthäus 4, 10 in Jesu Mund, wo die hebräische Benennung an sich begreiflich [1]) und überdies noch Marcus 1, 13 Anlaß bot, dann Matthäus 12, 26 (Marc. 3, 23. 26); 16, 23 (Marc. 8, 33). — Es ist uns also hierin wieder ein Fingerzeig gegeben sowohl für ein hebräisches Matthäus-Evangelium und für die Abhängigkeit des Marcus von selbem, als auch für die Abhängigkeit des griechischen Matthäus-Textes vom marcinischen.

V. 16—20 (Matth. 4, 18—22).

Nebst dem, was schon in §. I hieher Gehöriges über den Textlaut dieser Vv. in beiden Evangelien erörtert wurde, bemerke ich als Nachtrag gleichsam noch Folgendes:

1. Die Worte, die diese Gesammtstelle einleiten bei Marcus: Και παραγων παρα την θαλασσαν (sicher die echte und auch durch äußere kritische Erweise zumeist beglaubigte L. A.), enthalten jedenfalls eine ungewöhnliche Construction (eben einzig deshalb wird diese L. A. von Fritzsche verworfen; er meint daß man gar nicht so sagen könne!), darum ist auch an sich schon nicht unwahrschein-

[1]) Man beachte, daß auch alle folgenden Stellen, wo Matthäus σατανας setzt, in Reden Jesu hineinfallen und nicht in des Evangelisten erzählende Darstellung, was doch bei Marcus 1, 13 der Fall ist. — Dies ist noch in Hinsicht eines andern Hebraismus zu beachten, den Matthäus auch nur hat, wo er Worte Jesu referirt, in seiner erzählenden Darstellung aber vermeidet; es ist der Hebraismus, der in den Ausdrücken: ἐλθειν, ἀπελθειν, ἀκολουθειν ὀπισω τινος liegt. Darum eben unten, wo Marcus 1, 20 erzählend sagt: ἀπηλθον ὀπισω αὐτου, zieht der griechische Matthäus vor, die Angabe von 4, 20 zu wiederholen: ἠκολουθησαν αὐτῳ. Das zeigt uns wieder, daß der griechische Matthäus in seiner Darstellung überall bestimmte Maximen befolgt und besonders in Uebersetzung der Worte und Reden Jesu den möglichsten Anschluß an sein Original beobachtet.

lich, daß das: Περιπατων δε παρα την θαλ. des Matthäus eine stylistische Correctur sei, wenn gleich erst die Mitwirkung der übrigen für die Posteriorität des matthäisch-griechischen Textes sprechenden Momente diesem Umstande einiges bedeutendere Gewicht verleihen mag.

2. Die L. A.: ἀμφιβαλλοντας ἀμφιβληστρον scheint von den Kritikern vor der andern des text. recept.: βαλλοντας ἀμφιβληστρον unbedingten Vorzug zu erhalten. So viel ich verstehe, sind die äußern Criterien der letztern nicht so ganz ungünstig [1]) und wenn auch Grießbach's Conjectur, daß die schleppende Wiederholung desselben zusammengesetzten Wortes Anstoß gefunden habe und darum ἀμφι vom Verbum abgeschnitten worden sei, ziemlichen Schein für sich hat, so könnte doch eine ähnliche Conjectur ihr entgegengehalten werden, daß βαλλοντας ἐν τῃ θαλασσῃ Anstoß gefunden und deshalb ἀμφι dem βαλλοντας vorgesetzt worden sei. Das: και αὐτους in Marcus 1, 19 vor: καταρτιζοντας kann Nichts entscheiden; denn die Reflexion des Marcus hiebei, obwohl sie vom Leser am natürlichsten auf das ἀμφιβαλλοντας ἀμφιβλ. bezogen wird: auch sie machten ihre Netze zurecht, (Andere: besserten sie aus?), so kann sie doch vielleicht nur auf die Angabe: ἠσαν γαρ ἁλιεις, die beim ersten Brüderpaare steht, sich beziehen, und auch wenn βαλλοντας ἀμφιβληστ. gesetzt wird, ist immer auch zwischen dieser Thätigkeit und dem καταρτιζοντας τα δικτυα, wenn nur nicht ein „Ausbessern" darunter verstanden wird, eine synonyme Beziehung.

Nun, welche L. A. immer beliebt, so erweist sich in jeglichem Falle der marcinische Text nicht undeutlich als der frühere, auf den der griechische Matthäus Rücksicht nahm. Liest man nämlich: βαλλοντας ἀμφιβλ. ἐν τῃ θαλασσῃ [2]), so stellt sich des Matthäus

[1]) Scholz sagt in seiner Ausgabe des neuen Testamentes zu dieser Stelle: βαλλοντας Rec. cum. codd. plerisque; sed: ἀμφιβαλλοντας habent ABDFGHKLSV. nebst vielen Minuskeln. — Die Vulg. las offenbar: βαλλοντας.

[2]) Diese Construction kann bei Marcus jedenfalls nicht befremden; man vergl. nur gleich V. 15 die Verbindung von πιστευειν und 4, 36 von παραλαμβανειν mit ἐν.

βαλλοντας εἰς την θαλασσαν als Verbesserung der Construction dar. Liest man aber ἀμφιβαλλοντας αμφιβλ., so erscheint hierin um so mehr die Priorität dieses marcinischen Ausdruckes, als eben Marcus solche Verbindungen stammverwandter Wörter besonders liebt, (man vergl. 2, 4: ἀπεστεγασαν την στεγην; 3, 41: ἐφοβηθησαν φοβον; 5, 42: ἐξεστησαν ἐκστασει; 7, 13: τῃ παραδωσει..., ἡ παρεδωκατε; 13, 19: της κτισεως, ἡς ἐκτισεν; 13, 20: τους ἐκλεκτους, οὓς ἐξελεξατο) und eben wohl um dieser Verbindung willen veranlaßt wurde, das „Netz" mit dem gewöhnlichen Ausdruck: ἀμφιβληστρον hier zu benennen, während unmittelbar darauf zweimal τα δικτυα folgt. Matthäus spricht (außer 4, 20. 21) noch an anderm Orte 13, 47 von „Netzen," aber gebraucht auch da nicht den Ausdruck ἀμφιβλ., sondern σαγηνη [1]), daher wohl die Vermuthung nicht ungegründet, daß des Marcus Verbindung: ἀμφιβαλλ. ἀμφιβληστρον die Setzung vom letztern Wort auch im griechischen Text des Matthäus 4, 18 veranlaßte. — Weder Lukas, noch Johannes gebrauchen je den Ausdruck ἀμφιβλήστρον.

3. In V. 17 des Marcus gehört das γενεσθαι zur etwas umschweifigen Schreibart des Marcus und spricht für die Priorität seines Textes vor dem griechischen des Matthäus. Letzterm ein γενεσθαι, welches eher Mattigkeit in den Ausspruch bringt als Schönheit, absichtlich beizufügen, wäre wohl auch dem Marcus nicht eingefallen, wohl aber bei freier Ueberarbeitung eines hebräischen Originals konnte er sich seinem eigenen Sprachstyle hingeben. So heißt es auch Marcus 1, 11: φωνη ἐγενετο, während Matthäus 3, 17: Και ἰδου φωνη, absolut hinstellt; auch Marcus

---

[1]) A. v. Berlepsch meint: Jesus habe bei Matthäus 13, 47 geflissentlich ein „Schleppnetz" genannt, was σαγηνη bedeuten soll. Ja, wenn Jesus die Parabel griechisch gesprochen hätte, möchte solches glaublich scheinen, aber ob der aramäische Ausdruck so beschaffen war, daß er gerade nur eine besondere Art von einem Netze bezeichnete, zweifle ich sehr. Man beachte auch, daß Matthäus und Marcus (Matth. 4, 18; Marc. 1, 16) gemeinsam ἀμφιβληστρον sagen, in dem folgenden Vv. aber dann Beide: τα δικτυα, was wieder ihre gegenseitige Abhängigkeit klar erweist.

6, 2: Και δυναμεις τοιαυται δια των χειρων αὐτου γινονται! wo Matthäus 13, 54: και αἱ δυναμεις blos an den vorangehenden Ausruf anhängt, eben so Marcus 14, 4: Εἰς τι ἡ ἀπωλεια αὐτη του μυρου γεγονεν; wo Matthäus 26, 8: Εἰς τι ἡ ἀπωλεια αὐτη;

Hiemit bin ich nun an der Grenze dieses Probe-Fragmentes angelangt. Mit V. 21 seines 1. Capitels weicht Marcus nunmehr von dem historischen Gange des matthäischen Evangeliums ab, und diese Abweichung fordert jedenfalls eine einläßliche Erörterung, für welche hier zu enge Schranken bestehen würden. Ich werde solche in meiner vollständigen Schrift liefern und glaube, daß sie den unbefangenen Prüfer vollkommen befriedigen und ohne Nachtheil der matthäischen Darstellung auch jene des Marcus in ein vortheilhaftes Licht setzen werde.

Nur so viel noch aus der Einleitung dieser historischen Erörterung. Auch der Umstand spricht kräftigst für die Abhängigkeit des Marcus vom Matthäus-Evangelium, daß auch Marcus, der außer Palästina schrieb und für Leser, denen das Wirken und Handeln Jesu zu Jerusalem (an den Festzeiten besonders) eben so interessant sein mußte, als die Wunder und Ereignisse, welche (wenigstens bis zum Anfange von Jesu Leiden und Tod) in den Aufenthalt und die Wirksamkeit Jesu in Galiläa fallen, doch nur diese in seinem Evangelium enthält. Daß Matthäus, der in Jerusalem und hier bald nach Jesu Tod sein hebräisches Evangelium schrieb, auf das, was in Galiläa vorgefallen und von Jesu gethan worden, vorzüglich Rücksicht nahm, erklärt sich leicht; daß aber auch Marcus in seinem Evangelium auf dies Stoffgebiet sich beschränkt, läßt sich anders, denn aus seiner Abhängigkeit vom matthäischen Evangelium durchaus nicht erklären; ja es erweist das letztere vielmehr evident als das erste Evangelium.

Düret.

6.

Beiträge zur Dogmengeschichte.

II.

Entwickelung der Lehre von der menschlichen Natur und von der Gnade in der alten Kirche.

Zweiter Artikel.

Der Prädestinatianismus.

Wenn der Pelagianismus für die menschliche Freiheit auf Kosten der göttlichen Gnade streitend, wider den Glauben der Kirche verstieß, so fehlte es auch nicht an einem Irrthume, welcher die göttliche Gnade auf Kosten der menschlichen Freiheit verfocht. Dieser die Freiheit des Menschen läugnende Irrthum steigerte sich im Laufe der Zeit bis zu der gotteslästerlichen Verkehrheit des Prädestinatianismus, d. h. der Meinung: ein Theil der Menschen sei durch Gottes unbedingten Rathschluß von Ewigkeit eben so zur Sünde und ewigen Verdammniß vorherbestimmt, wie ein anderer Theil derselben zur ewigen Seligkeit.

Diese in der alten Kirche nur in Köpfen Einzelner auftauchenden Irrthümer veranlaßten die Darstellung der kirchlichen Wahrheit von der Freiheit des menschlichen Willens und ihrem Bezuge zur Gnade, so wie von der Prädestination oder Vorherbestimmung.

§. 1. Der Irrthum von der Unfreiheit des Willens und — Augustinus über Freiheit und Gnade.

Augustinus hatte in einem längern Briefe an den römischen Presbyter und nachmaligen Papst Sixtus [1]) den pelagianischen Irrthum: die Gnade werde nach Verdienst gegeben, bestritten. Diese Schrift war auch in das Mönchskloster zu Adrumetum, der Provinzialhauptstadt von Byzacene, gekommen und hatte bei einigen Gliedern desselben das Mißverständniß veranlaßt: als ob, wer die Gnade vertheidige, die Freiheit des Willens

[1]) Epistol. 194, Opp. ed. Maur. cit. tom. II. 715—30.

läugne." Augustinus, durch einige Mönche des Klosters, die nach Hippo kamen und dort über das Osterfest im Jahre 426 blieben, davon unterrichtet, säumte nicht, diese Mißverständnisse zu heben und nach der Lehre der Offenbarung die Freiheit des Willens eben so sehr als die Wirksamkeit der Gnade zu vertheidigen. Zu diesem Zwecke schrieb er an den Abt Valentin und seine Mönche zu Adrumetum zwei Briefe [1]) und ein besonderes Buch „von der Gnade und dem freien Willen [2])."

In dieser Schrift wies Augustinus zuerst die Freiheit des Willens als etwas Thatsächliches und Gegebenes aus den untrüglichen Aussprüchen der Offenbarung nach. Das Dasein der göttlichen Gebote setzt unwidersprechlich den freien Willen voraus, also daß die Schrift deßhalb die Sünder für unentschuldbar erklärt, weil sie freien Willens seien; aus dem Dasein der göttlichen Gebote erkenne man um so gewisser die Freiheit des Willens, je weniger es in Abrede gestellt werden könne, daß das Gesetz unmittelbar und direct dem Willen des Menschen gegeben werde [3]).

Wenn aber Augustinus also die Freiheit des menschlichen Willens erwies, so verstand er unter derselben das Vermögen zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes — im Gegensatze zu den Pelagianern, welche unter dem von ihnen so hoch angeschlagenen freien Willen nichts als die niedrige Willkür oder das Wahlvermögen, die Fähigkeit zu wollen oder nicht zu wollen, zu sündigen oder nicht zu sündigen verstanden [4]). Ihnen gegenüber machte

---

[1]) Epist. 214, und 215. ibid. II. 791—96 so wie Opp. tom. X. 711—16 Der erste Brief geschrieben vor und der zweite nach Ostern des J. 426.

[2]) „De gratia et libero arbitrio ad Valentinum et cum illo Monachos liber unus" in tom. X. 717—744.

[3]) De gratia et libero arbitrio c. 2. p. 718. s.

[4]) Nach der Epist. 186. Augustinus (II. 644) nannte Pelagius das liberum arbitrium die „possibilitatem volendi atque operandi." Eben so schrieb Pelagius in seinem im Jahre 417 an den apostolischen Stuhl gesendeten Glaubensbekenntnisse (Bibliothek der Symbole von Dr. Hahn. Breslau 1842, S. 198): „Nos dicimus hominem et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii."

Augustinus geltend, es handle sich zwischen der Kirche und den Pelagianern keineswegs um dieses Wahlvermögen, sondern um die höhere sittliche Freiheit des Menschen; und während er das erstere als das nothwendige Substrat der letztern im Menschen anerkannte, fragte es sich bei ihm nur, ob der Mensch die sittliche Freiheit, d. h. das Vermögen zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes besitze? Und Augustinus nahm keinen Anstand, dem Glauben der Kirche gemäß auszusprechen: Der Mensch nach dem Sündenfalle sei aus sich und ohne den Beistand der göttlichen Gnade nicht im Stande, Gottes Gebote zu erfüllen. Nach der Lehre der katholischen Kirche komme jede Gesetzeserfüllung, jedes gute Werk nur durch das Zusammenwirken zweier Factoren, der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit, zu Stande, und darum wollte Augustinus auch niemals in der Frage nach dem Heile des Menschen die Eine von der Andern getrennt wissen [1]). Und aus diesem nothwendigen Zusammenwirken Beider erwies er auch, daß die Gnade keineswegs die Freiheit aufhebe [2]). Die Gnade aber,

---

[1]) „Fides sana catholica neque liberum arbitrium negat sive in vitam malam sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut a malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi jam non timeat ne deficiat." Epist. 215 (II. 794; X. 715). Und: „Credite divinis eloquiis, quia et liberum est hominis arbitrium et gratia Dei, sine cujus adjutorio liberum arbitrium nec converti potest ad Deum, nec proficere in Deo. Et quod pie creditis, ut etiam sapienter intelligatis, orate. Et ad hoc ipsum enim, ut sapienter intelligamus, est utique liberum arbitrium. Nisi enim libero arbitrio intelligeremus atque saperemus, non nobis praeciperetur dicente scriptura: Intelligite ergo, qui insipientes estis in populo et stulti aliquando sapite. Eo ipso quippe quo praeceptum atque imperatum est, ut intelligamus atque sapiamus, obedientia nostra requiritur, quae nulla potest esse sine libero arbitrio. Sed si posset hoc ipsum sine adjutorio Dei gratiae fieri per liberum arbitrium, ut intelligeremus atque saperemus; non diceretur Deo: Da mihi intellectum, ut discam mandata tua etc." Epist. 214 (II. 792 s.; X. 713).

[2]) „Primo D. Jesus. ... non venit ut judicaret mundum, sed ut sal-

ohne die wir nichts Gutes zu thun vermögen, ist nicht, wie die Pelagianer meinten, die Erkenntniß des göttlichen Gesetzes, noch die Natur, noch auch die Vergebung der Sünden, sondern es ist jene Gnade, welche macht, daß das Gesetz erfüllt, die Natur befreit werde und die Sünde nicht herrsche [1].

Da nun Freiheit und Gnade in einem so untrennbaren Bezuge zu einander stehen, so mußte sich nothwendig die Frage aufwerfen: in welcher Ordnung sich denn diese beiden Factoren der christlichen Tugend im Menschen wirksam erweisen? Der Pelagianismus mußte consequenter Weise die Initiative am Werke der Heiligung dem menschlichen Willen zuschreiben [2]; Augustinus aber erwies dagegen, der Kirchenlehre zu-

---

varetur mundus per ipsum. Postea vero, sicut scribit apostolus Paulus, judicabit Deus mundum, quando venturus est, sicut tota Ecclesia in symbolo confitetur, judicare vivos et mortuos. Si igitur non est Dei gratia, quomodo salvat mundum? et si non est liberum arbitrium, quomodo judicat mundum? Proinde neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tanquam sine illa vel cogitare aliquid vel agere secundum Deum ulla ratione possimus, quod omnino non possumus.» Epist. 214 (II. 791; X. 711). Und: „Satis me disputasse arbitror adversus eos, qui gratiam vehementer oppugnant, qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam, et cum bona fuerit adjuvatur.» De gratia et lib. arb. c. 20 (X. 739).

[1]) Augustinus zeigt c. 11 de gratia et lib. arb., daß die Gnade nicht die Wissenschaft des göttlichen Gesetzes, c. 13 daß sie nicht die Natur noch auch Vergebung der Sünden sei, und schließt c. 14 also: „Cum fuerint convicti, non defensores, sed inflatores et praecipitatores liberi arbitrii, quia neque scientia divinae legis, neque natura, neque sola remissio peccatorum est illa gratia, quae per Dominum nostrum J. Chr. datur, sed ipsa facit ut lex impleatur, ut natura liberetur, ne peccatum dominetur.» (X. 731 s.)

[2]) Diese Meinung sprachen die Pelagianer in dem Satze aus: Die Gnade werde dem Menschen nach den Verdiensten verliehen, die er sich durch das Streben des freien Willens erworben. Obschon Pelagius selbst den Satz: gratiam Dei secundum merita dari, zu Diospolis im Jahre 415 hatte verdammen müssen, hielten die Pelagianer denselben doch auch nachher fest, wie Augustinus Ep. 194 (II. 717) bezeugt.

folge sei es die Gnade, welche den Anfang im Werke der Heiligung macht, indem sie den freien Willen, ihm zuvorkommend und ihn vorbereitend, geneigt macht, sich Gott hinzugeben, und vorzüglich den Glauben als den Ausgangspunct und die Grundbedingung alles Heils in Christus im Menschen wirket [1]. — Wenn nun aber auch von der Gnade das Wort der Heiligung ausgeht, so darf man doch nicht meinen, als hätten die Menschen dabei nichts zu thun durch den freien Willen; denn ohne die Zustimmung des Willens vermag die Gnade nichts. Gott macht den Anfang, indem er wirket, daß wir wollen, und Er vollendet, indem Er mit den Wollenden wirket. Daß wir also wollen, wirket Er ohne uns; wenn wir aber wollen und so wollen, daß wir das Gute auch thun, so wirket Er mit uns mit [2].

Aus diesem Bezuge, in welchem der Wille zur Gnade steht, ergab sich dem Augustinus erst der wahre Begriff der moralischen Willensfreiheit, kraft dessen er nur jenen Willen als frei erklärte, welcher, von der Lust zu sündigen durch die Gnade be-

[1]) Gegen den Irrthum der Pelagianer, „qui dicunt: etsi non datur secundum merita bonorum operum, quia per ipsam bene operamur, tamen secundum merita bonae voluntatis datur; quia bona voluntas, inquiunt, praecedit orantis, quam praecessit voluntas credentis, ut secundum haec merita gratia sequatur exaudientis Dei" — erwies Augustinus aus der Schrift: „Spiritus gratiae facit ut habeamus fidem, ut per fidem impetremus orando, ut possimus facere quae jubemur. Ideo ipse apostolus assidue legi praeponit fidem, quoniam quod lex jubet facere non valemus, nisi per fidem rogando impetremus, ut facere valeamus." l. c. c. 14 (X. 732).

[2]) „Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, jam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam... Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus." l. c. c. 17 (X. 735).

freit, willig dem Zuge derselben folgt, der ihn zur Erfüllung des Gesetzes treibt [1]).

§. 2. Augustinus über Vorherbestimmung.

Einer der adrumetischen Mönche hatte aus Mißverstand der Lehre von der Wirksamkeit der Gnade geäußert: Niemand dürfe zurechtgewiesen und gezüchtigt werden, wenn er die Gebote Gottes nicht hält, sondern man müsse für ihn blos beten, daß er sie erfülle. Diese Aeußerung bewog Augustinus [2]), noch ein anderes Buch an die genannten Mönche zu richten, das er überschrieb: „Von der Zurechtweisung und Gnade."

In diesem Buche zeigte Augustinus zuerst, wie gerecht Tadel und Züchtigung der Ungehorsamen sei, indem sie aus eigener Schuld bösen Willens seien, und wie heilsam auch die Zurechtweisung mit der Gnade Gottes für den Bösen sei [3]). Diese Auseinandersetzung führte Augustinus auch darauf, von dem Gnadengeschenke der Beharrlichkeit im Guten (donum perseverantiae) und von der Vorherbestimmung (praedestinatio) zu sprechen.

„Auch solchen — schrieb er — verweisen wir es mit Recht, welche im Guten nicht verharrten; und wenn ihnen die Zurechtweisung nichts fruchtete, sondern sie in ihrer verderbten Lebensweise bis zum Tode verharrten, sind sie auch der ewigen Verdammniß werth.

---

1) „Voluntas nec libera dicenda est, quamdiu est vincentibus et vincientibus cupiditatibus subdita. A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est, et si vos Filius liberaverit, ait ipse Dei Filius, tunc vere liberi eritis." Epist. 145 (II. 470). „Haec enim voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior, tanto autem sanior quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior." Epist. 157 (II. 544). „Si vere volumus defendere liberum arbitrium, non oppugnemus unde fit liberum. Nam qui oppugnat gratiam, qua nostrum ad declinandum a malo et faciendum bonum liberatur arbitrium, ipse arbitrium suum adhuc vult esse captivum." Epist. 217 (II. 801).

2) Retractationem l. II. cap. ult. (X. 747.) „De correptione et gratia liber unus." geschrieben gegen Ende 426 oder Anfang 427 (X. 749—78).

3) De corrept. et gratia c. 3 4. 5 (X. 752 s.)

Werden sie sich dann entschuldigen und sagen: warum werden wir verdammt, da wir doch die Beharrlichkeit nicht empfingen um im Guten zu verbleiben? Auf keine Weise werden sie durch diese Ausrede sich von der gerechten Verdammung erretten [1])." Dieser Verdammniß war die ganze aus Adam stammende Menschenmasse (die Augustinus deßhalb die Masse des Verderbnisses, massa perditionis, nennt) verfallen, und wir müssen erkennen, Niemand könne von ihr ausgeschieden werden, als der, welchem alle Gnade des Erlösers zugewendet wird. „Welche daher immer von jener ursprünglichen Verdammung durch die reiche Gnade Gottes ausgesondert sind, für die wird ohne Zweifel gesorgt, daß sie das Evangelium vernehmen, und sie hören es und glauben und verharren im Glauben, welcher durch die Liebe thätig ist bis an's Ende, und wenn sie einmal abirren, so bessern sich die Zurechtgewiesenen, und zwar kehren Einige derselben, wenn auch sie von Menschen nicht zurechtgewiesen werden, auf den verlassenen Weg zurück, Einige derselben aber werden durch die empfangene Gnade in jeglichem Alter den Gefahren dieses Lebens durch einen schnellen Tod entzogen. Dieses Alles wirket in ihnen Derjenige, welcher sie zu Gefäßen der Barmherzigkeit gemacht hat, welcher sie auch in seinem Sohne erwählt hat vor Gründung der Welt durch die Wahl der Gnade .. nicht ihrer vorausgehenden Verdienste .. Von solchen spricht der Apostel Röm. 8, 28. ff. Aus diesen geht Keiner verloren, weil Alle erwählt sind . . . Welche daher erwählt sind, sind auch ohne Zweifel berufen; nicht aber sind alle Berufenen auch schon erwählt. Jene also sind erwählt, welche vorsätzlich berufen, welche auch vorherbestimmt und vorhergewußt sind (praedestinati atque praesciti [2])." Wer also nicht ausharrt bis ans Ende im Guten, war nicht in der Zahl der Erwählten; warum aber Gott Diesen und Jenen die Gabe der Beharrlichkeit nicht verleihe, ist unerforschlich [3]).

---

[1]) Ibid. c. 7 (X. 756)

[2]) Ibid. c. 7 n. 13. 14 (X. 757)

[3]) „Si a me quaeratur, cur iis Deus perseverantiam non dederit: me ignorare respondeo. Non enim arroganter, sed agnoscens modulum meum, audio dicentem apostolum Rom. 9, 10 u. 11, 33 ... Si con-

Denjenigen aber, welche das Beharren im Guten der menschlichen Freiheit ohne Gnade zuschreiben wollten, hielt Augustinus die Worte Christi (Luk. 22, 32) an Petrus entgegen: Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht aufhöre. „Denn — also commentirte er diese Stelle — da er bat, daß sein Glaube nicht aufhöre, um was Anderes hat er gebeten, als daß er den freiesten, stärksten, unbesieglichsten und ausdauerndsten Willen im Glauben habe? Siehe, wie im Einklange mit der Gnade Gottes, nicht gegen dieselbe, die Freiheit des Willens vertheidigt wird! Denn der menschliche Wille erlangt nicht durch die Freiheit die Gnade, sondern durch die Gnade vielmehr die Freiheit, und zum Ausharren die freudige Beständigkeit und unüberwindliche Stärke [1].“ — „Die aber vorherbestimmt sind zum Reiche Gottes, deren Zahl ist so abgeschlossen, daß auch nicht Einer hinzugefügt noch davon genommen werden kann . . . Wer aber aus der Menge der Gläubigen wollte sich, so lange er noch in dieser Sterblichkeit weilt, vermessen, er sei in der Zahl der Prädestinirten? Solche Vermessenheit frommt nicht am Orte der Versuchungen, wo die Schwäche so groß ist, daß die Sicherheit den Hochmuth erzeugen könnte . . . Wenn also Jemand zurechtgewiesen wird, der zur Zahl der Prädestinirten gehört, so sei ihm die Züchtigung eine heilsame Arznei; wenn er aber nicht dazu gehört, so mag ihm die Zurechtweisung eine strafende Züchtigung sein [2].“

Wenn Augustinus auf diese Weise im Sinne des Apostels eine Vorherbestimmung der Guten zur ewigen Seligkeit lehrte, so mochte er doch von einer Prädestination zur Verdammung nicht reden, wenn er auch von einer doppelten Wahl: Wahl der Barmherzigkeit (electio per misericordiam) und Wahl des Gerichtes (electio per judicium) sprach, indem er schrieb: „Wenn

---

fiteris, donum Dei esse perseverare in bono usque in finem, cur hoc donum ille accipiat, ille non accipiat, puto quod mecum pariter nescis, et ambo hic inscrutabilia judicia Dei penetrare non possumus.“ Ib. c. 8 (X. 758 s.)

[1]) Ib. c. 8 n. 17 (X. 759)

[2]) Ib. c. 13 n. 39. 40. 43 (X. 772. 74)

wir das Wort des Herrn hören: Habe Ich nicht euch Zwölf erwählt und Einer aus euch ist ein Teufel — so müssen wir Jene als erwählt durch Barmherzigkeit erkennen, Diesen durch Gericht; Jene zur Erlangung seines Reiches, Diesen zur Vergießung seines Blutes [1])." — Und über das Schicksal der nicht durch Barmherzigkeit Erwählten sprach er sich also aus: „Welche also nicht zu jener bestimmten und überaus glücklichen Zahl der Prädestinirten gehören, werden nach Verdienst auf das allergerechteste gerichtet. Denn entweder sind sie mit der Erbsünde belastet und gehen mit dieser Erbschuld, die durch die Wiedergeburt nicht nachgelassen wurde, von hinnen, oder sie haben durch den freien Willen andere Sünden hinzugefügt; durch den freien (liberum) Willen sage ich, aber nicht durch den befreiten (liberatum), durch den der Gerechtigkeit ledigen, der Sünde aber dienenden Willen. Sie Alle, mehr oder weniger, sind Böse und nach dieser Verschiedenheit durch verschiedene Strafen zu richten. Oder sie empfangen die Gnade Gottes, sind aber unbeständig (temporales) und harren nicht aus; sie lassen (von der Gnade) und werden verlassen (deserunt et deseruntur). Denn sie sind durch das gerechte und verborgene Gericht Gottes der freien Willkür überlassen, ohne die Gabe der Beharrlichkeit empfangen zu haben [2])."

Die Mönche zu Adrumetum wurden durch diese Belehrungen des Bischofs von Hippo von ihren Irrthümern und Mißverständnissen geheilt, weil sie ohne Zweifel der Mahnung desselben folgten: „Wenn ihr nach wiederholter fleißiger Lesung das Buch versteht, so danket Gott; wo ihr es aber nicht verstehet, betet um das Verständniß [3])!"

Wenn aber auch diese schwierigen Fragen [4]) von dem Verhält-

---

[1]) Ibid. c. 7 n. 14 (X. 758)

[2]) Ibid. c. 13 n. 42 (X. 773 s.)

[3]) Epist. 214 und de gratia und de lib. arbitrio c. 24 n. 46 (X. 744).

[4]) Die Schwierigkeit dieser Fragen, welche nach J. Kant's Ausdruck die steilsten Höhen der metaphysischen Erkenntniß bilden, auf denen es nicht Jedermann gegeben ist, wie auf der Ebene zu lustwandeln, erkannte Augustinus in vollem Maße und nannte deßhalb die Frage nach dem Bezuge der Freiheit zur Gnade: „difficillimam quaestionem et paucis intelligibilem." (Epist. 214 n. 6 X. 713)

nisse der Gnade zur Freiheit, und von der Erwählung und Vorherbestimmung in dem tiefen und erleuchteten Geiste des Augustinus eine solche Lösung fanden, bei welcher die Freiheit des Menschen eben so wenig als die Heiligkeit Gottes angetastet wurde, konnten doch minder tiefe und erleuchtete Köpfe, die sich mit diesen Fragen befaßten, auf so arge Irrthümer gerathen, daß sie den Menschen als gänzlich unfrei denkend, den Wandel desselben hienieden, so wie sein ewiges Schicksal von göttlicher Bestimmung allein abhängig machten. Dies widerfuhr geraume Zeit nach dem Tode des großen afrikanischen Kirchenlehrers dem

§. 3. Prädestinatianer Lucidus.

Lucidus war Presbyter und gehörte wahrscheinlich dem bischöflichen Sprengel von Regii (Reji, Riez) in Gallien an. Er war über Freiheit, Gnade und Gnadenwahl, über welche in seiner Umgebung lebhaft gestritten wurde, auf solche unkirchliche Meinungen gerathen, daß er dafür hielt: es bedürfe nicht des Mitwirkens von Seite des Menschen mit der göttlichen Gnade; nach dem Falle des ersten Menschen sei die Freiheit des Willens gänzlich erloschen; Christus sei nicht für das Heil Aller gestorben; das Vorherwissen Gottes jage den Menschen unwiderstehlich ins Verderben (praescientia Dei hominem violenter compellit ad mortem), oder die da verloren gehen, gehen mit Gottes Willen zu Grunde; Einige sind dem Tode geweiht (deputati ad mortem), Andere zum Leben vorherbestimmt" (ad vitam praedestinati [1]).

Diese crassen Irrthümer des, in seinen Spekulationen wenig behutsamen Mannes saßen in ihm so fest, daß der Bischof Faustus von Reji sich lange vergebens mühte, ihn in freundlichen Unterredungen auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen. Da die Irrthümer des Lucidus sich im südlichen Gallien verbreiteten, dachten die dortigen Bischöfe an die Enthebung desselben von Amt und

[1]) Lucidi presbyteri errorem emendantis libellus in Mansi Conc. coll. tom. VII Florent 1762 pag. 1010 s.

Würde. War es dies oder die Milde des Faustus, — Lucidus verlangte, der Bischof solle in schriftliche Erörterung der Sache mit ihm treten [1]). Dies lehnte zwar Faustus ab, aber er legte ihm brieflich in Kürze vor, was er mit der katholischen Kirche glauben müsse, und dies sei im Allgemeinen: „Mit der Gnade des Herrn ist immer die Mitwirkung des getauften Dieners zu verbinden, und als Irrthum zu verwerfen die Annahme der Prädestination mit Ausschluß der menschlichen Thätigkeit [2]).“ Insonderheit belegte Faustus darauf mit dem Anathem die Sätze: „Durch das Vorherwissen Gottes werde der Mensch ins Verderben hinabgestoßen; der Verlorengegangene habe nicht erhalten, daß er selig werden konnte (dies sei zu ersehen von einem Getauften oder von einem Heiden in solchem Alter, wo er glauben konnte und nicht wollte); ein Gefäß der Unehre könne sich nicht erheben, daß es werde ein Gefäß zur Ehre; Christus sei nicht für Alle gestorben und er wolle nicht, daß alle Menschen selig werden [3]).“ — Dem Verlangen des Bischofs gemäß unterschrieb Lucidus den Brief desselben und verwarf darauf vor einer Synode zu Arles im Jahre 475 seine oben genannten Irrthümer als unfromme und sacrilegische Sätze [4]).

---

1) Epistola Fausti ad Lucidum bei Mansi l. c. pag. 1008

2) „Cum gratia domini operationem baptizati famuli semper adjungas, et eum, qui praedestinationem excluso labore hominis asserit, cum Pelagii dogmate detesteris.“ Ibid.

3) Ibid. pag. 1008 s.

4) Conc. Arelatense bei Mansi l. c. 1007 ss. Den seinen Irrthümern entgegengesetzten Kirchenglauben sprach Lucidus mit folgenden Worten aus: „Ita assero gratiam Dei, ut annisum hominis et conatum gratiae semper adjungam, et libertatem voluntatis humanae non extinctam, sed attenuatam et infirmatam esse pronunciem: et periclitari eum, qui salvus est, et eum qui periit potuisse salvari. Christum etiam, quantum pertinet ad divitias bonitatis suae, pretium mortis pro omnibus obtulisse: et quia nullum perire velit, qui est salvator omnium ... Memini me ante dixisse, quod Christus pro his tantum, quos crediturus praescivit, advenisset ... Nunc vero sacrorum testimoniorum auctoritate ... ex seniorum doctrina rationi patefacta,

Daß aber Lucidus an diesen seinen frühern Meinungen dem bischöflichen Ansehen des Faustus von Riez gegenüber so lange festhielt, ja daß er zur Annahme solcher extremer Sätze gekommen war, lag wohl hauptsächlich in den theologischen Ansichten dieses Bischofs über den gegenseitigen Bezug der Gnade und Freiheit, die selbst als irrig und halbpelagianisch von Kirchenmännern angefochten wurden.

Diese halbpelagianischen Ansichten stellt der folgende Artikel dar.

Dritter Artikel.

Der Semipelagianismus.

§. 1. Halbpelagianische Anklänge in Afrika.

Das Hauptmoment der augustinischen Lehre über das Verhältniß der Gnade und Freiheit, — besonders in seinem Buche von der Gnade und dem freien Willen — betraf die Ordnung, in welcher diese beiden Factoren der christlichen Tugend und Gottseligkeit sich im Menschen wirksam erweisen Die Lehre des Augustinus: die Gnade sei es, welche den Anfang im Werke der Heiligung macht, welche den menschlichen Willen, ihm zuvorkommend und ihn vorbereitend, geneigt macht, sich Gott hinzugeben, — dieser Lehrpunct, so sehr ihn Augustinus hervorgehoben und zu begründen gesucht, fand dennoch nicht

---

libens fateor Christum etiam pro perditis advenisse, quia eodem nolente perierunt ... Nam si Christum his tantum remedia attulisse dicimus, qui redempti sunt, videbimur absolvere non redemptos, quos pro redemptione contempta constat esse puniendos. Assero etiam, per rationem et ordinem saeculorum alios lege gratiae, alios lege Moysi, alios lege naturae, quam Deus in omnium cordibus scripsit, in spe adventus Christi fuisse salvatos: tamen ex initio mundi ab originali nexu, nisi intercessione sacri sanguinis, non absolutos. Profiteor etiam aeternos ignes et infernales flammas factis capitalibus praeparatas: quia perseverantes humanas culpas merito sequitur divina sententia quam juste incurrunt, qui haec non toto corde crediderint.» l. c. pag. 1011 s.

überall zustimmende Anerkennung. Selbst in Afrika, wo der Geist des Bischofs von Hippo das kirchliche Leben so sehr beherrschte, gab es Leute von gläubiger Gesinnung, die da meinten: die Freiheit des Menschen und Gottes Gerechtigkeit werde der Gnade gegenüber nur dann gewahrt, wenn man annehme, Glaube und Zustimmung zur Aufforderung Gottes, gehe von des Menschen eigenem Willen aus und komme der Gnade zuvor.

Ein Vertreter dieser Ansicht zu Carthago, war der Laie Vitalis, die er, wie man dem Augustinus hinterbracht hatte, also auszusprechen pflegte: „Daß wir recht an Gott glauben und dem Evangelium zustimmen, ist nicht Geschenk Gottes, sondern dies kommt uns von uns selbst, das ist aus dem eigenen Willen, den Gott in unsern Herzen nicht gewirkt hat . . . Gott wirkt auf unsern Willen, so viel an ihm ist, wenn uns seine Aussprüche (Gesetz und Evangelium) bekannt werden; an uns ist es, ob wir ihnen beistimmen wollen oder nicht; wollen wir uns an dieselben nicht hingeben, so machen wir die Wirksamkeit Gottes an uns zunichte [1]." — Vitalis statuirte demnach die Heilsordnung also, daß er den Anfang des Glaubens, welcher auch der Anfang eines guten gottseligen Willens ist, nicht der Gnade Gottes, sondern dem Willen des Menschen zuschrieb; Gott aber schenke darauf alle Güter eines gottseligen Lebens durch seine Gnade den schon aus dem Glauben Bittenden und Suchenden [2].

Augustinus hielt demnach den Vitalis keineswegs für einen Pelagianer; aber weil er auch nicht ein Ueberbleibsel des Pelagianismus

---

[1]) **S. Augustini Epistola ad Vitalem c. 1 n. 1 (ep. 217. Opp. II. edit. cit. p. 799)**

[2]) **»Tu autem si ea, quae de te audio, vera sunt, initium fidei, ubi est etiam initium bonae, hoc est piae voluntatis non vis donum esse Dei, sed ex nobis nos habere contendis ut credere incipiamus, caetera autem religiosae vitae bona Deum per gratiam suam jam ex fide petentibus, quaerentibus, pulsantibus donare consentis.« Aug. ad Vit. c. 7 n. 29 (II. 809)**

in ihm wissen wollte [1]), so suchte er brieflich [2]) die Ansicht desselben zu berichtigen und wies zu dem Ende vorzüglich auf das Gebet der Kirche hin, welches sie für die Ungläubigen verrichte, auf daß Gott sie zum Glauben bekehre, für die Catechumenen, daß er ihnen das Verlangen nach der Wiedergeburt einflöße, und für die Gläubigen, daß er sie im Glauben erhalte. Er werde doch nicht — was in seiner Ansicht liege — diese Gebete als falsch und unnütz verwerfen wollen? „Denn wenn du sagst, es müsse blos gepredigt werden, so streitest du wider die Gebote der Kirche [3]).“ — Darauf zeigte Augustinus, wie die Gebete der Kirche um Erleuchtung und diese erbetene Gnade die Freiheit des Menschen keineswegs aufheben. „Wenn du aber bekennst man solle für sie beten, so bekennst du ja, um das sei zu beten, daß sie jener Lehre mit dem von der Macht der Finsternisse befreiten Willen beipflichten. So geschieht es, daß sie nun mit freiem Willen gläubig werden und doch durch die Gnade dessen gläubig werden, der ihren Willen von der Gewalt der Finsternisse befreit hat. So wird auch die Gnade Gottes nicht geläugnet, sondern sie erweiset sich in Wahrheit ohne jegliches vorhergehendes menschliches Verdienst; und andererseits wird auch der freie Wille vertheidigt, damit er durch Demuth sich befestige und nicht durch Hochmuth zu Falle komme, und daß, wer sich rühmt, nicht in einem Menschen, weder in einem Andern noch in sich selbst, sondern in dem Herrn sich rühme [4]).“

Endlich erinnerte Augustinus den Vitalis noch daran, daß der Satz von der zuvorkommenden Gnade zum Inbegriffe des wahren katholischen Glaubens gehöre und sonach von jedem Katholiken bekannt werden müsse. Was aber der wahre katholische Glaube über den in Frage stehenden Punct lehre, faßte Augustinus in folgende zwölf Sätze zusammen:

---

[1]) „Ego enim haereticum quidem Pelagianum te esse non credo: sed ita esse volo, ut nihil illius ad te transeat vel in te relinquatur erroris.“ l. c. c. 6 n. 25 (II. 807)

[2]) Der Brief ist im Jahre 427 geschrieben.

[3]) Ib. c. 1 n. 1 und c. 3 n. 8 (II. 799. 802)

[4]) Ibid. c. 3 n. 8 (II. 802)

1. „Weil wir also durch die Gnade des Erlösers katholische Christen sind, so wissen wir, daß die noch nicht Gebornen nichts Gutes oder Böses im eigenen Leben gethan haben, noch nach Schuld irgend eines frühern Lebens in das Elend des gegenwärtigen kommen, daß sie aber doch nach Adam fleischlicher Weise geboren, die Ansteckung des alten Todes durch die erste Geburt sich zuziehen und von dem Strafgerichte des ewigen Todes nicht befreit werden, außer sie werden durch die Gnade wiedergeboren in Christus.

2. Wir wissen, daß die Gnade Gottes weder den Kindern noch den Erwachsenen nach unsern Verdiensten gegeben werde.

3. Wir wissen, daß sie den Erwachsenen zu jeder einzelnen Handlung gegeben wird.

4. Wir wissen, daß sie nicht allen Menschen gegeben wird, und denen sie gegeben wird, wird sie nicht nur nicht nach Verdienst der Werke gegeben, sondern auch nicht nach Verdienst ihres Willens — was am meisten offenbar wird an den Kleinen.

5. Wir wissen, daß denen die Gnade gegeben wird, sie aus Gottes gnädiger Barmherzigkeit ertheilt wird.

6. Wir wissen, daß denen sie nicht gegeben wird, dieselbe durch Gottes gerechtes Gericht nicht gegeben werde.

7. Wir wissen, daß wir Alle vor dem Richterstuhle Christi stehen werden, auf daß Jeder nach dem erhalte, was er im Leben (per corpus) gethan — nicht nach dem, was, wenn er länger gelebt, er gethan haben würde, entweder Gutes oder Böses.

8. Wir wissen, daß auch die Unmündigen nach dem, was sie im Leben gethan (da sie durch Herz und Mund der Pathen geglaubt oder nicht geglaubt, da sie getauft oder nicht getauft worden sind u. s. w.), und nicht nach dem, was sie, wenn sie länger hier gelebt, gethan haben würden, gerichtet werden.

9. Wir wissen, daß diejenigen selig gestorben, die im Herrn sterben, und daß ihnen nicht gelte, was sie immer gethan haben würden, wenn sie längere Zeit gelebt.

10. Wir wissen, daß Jene, welche aus eigenem Herzen an den Herrn glauben, dies mit ihrem freien Willen thun.

11. Wir wissen, daß wir Gläubige im rechten Glauben han-

deln, wenn wir für Jene, welche nicht glauben wollen, Gott bitten, daß sie wollen mögen.

12. Wir wissen, daß wir für Jene, welche aus ihnen geglaubt haben, recht und wahrhaft Gott wie für Wohlthaten danken müssen und dies auch zu thun pflegen [1]."

Vitalis durfte nicht läugnen, daß diese Sätze zum katholischen Glauben gehören, und da sie insgesammt und einzeln laut die Wahrheit aussprachen: Die Gnade Gottes komme dem Willen des Menschen zuvor und bereite ihn [2]," so ließ er seinen Irrthum wahrscheinlich fahren und es kam nicht dazu, was Augustinus ihm schrieb: „widrigenfalls muß man anders mit dir verfahren, auf daß du nicht so irrest, oder wenn du bei deinen Ansichten bleibst, daß du nicht Andere in Irrthum führest [3])."

§. 2. Die Massilienser und ihre halbpelagianischen Ansichten.

Wie Augustinus die Ansicht des Vitalis nicht für ganz pelagianisch und auch nicht für kirchlich halten konnte, so machte sich zur selben Zeit auch außerhalb Afrika ein Streben kund, die zwischen den Pelagianern und der Kirche verhandelten anthropologischen Fragen auf einem Mittelstandpuncte zwischen Beiden zur Lösung zu bringen. Da aber zwischen Irrthum und Wahrheit nichts in der Mitte liegt als der Irrthum und die halbe Wahrheit, so waren auch nur diese das Resultat jenes Versuches. Dieser ging von Massilia in Gallien aus — aus der Zelle des Klosters, dessen Mönchen er sich besonders dadurch nahe gelegt hatte, daß ihnen ihr sittlicher Eifer durch die von Augustinus vertheidigte Gnadenwahl auf das Höchste gefährdet erschien.

---

[1]) l. c. c. 5 n. 17 (X. 804 s.)

[2]) „Recognoscis me, ut puto, in iis, quae nos scire dixi, non omnia quae ad fidem catholicam pertinent commemorare voluisse, sed ea tantum, quae ad istam, quae inter nos agitur, de Dei gratia quaestionem, utrum pracedat haec gratia, an subsequatur hominis voluntatem, hoc est, ut planius illud eloquar, utrum ideo nobis detur, quia volumus, an per ipsam Deus etiam hoc efficiat ut velimus." l. c. pag. 805

[3]) c. 7 n. 30 (X. 809).

Die halbwahren und halbfalschen Vorstellungen der Massilienser Mönche über die sittliche Verfassung des Menschen und die Gnade Gottes waren aber diese: In Folge der Sünde Adams, welche auf alle Menschen übergegangen, vermöge Niemand kraft seines Willens aus dem Verderben sich zu befreien. Das Verlangen und der zuversichtliche Glaube der Heilung ist aber im Menschen. Wenn nun den Niedergeworfenen und aus eigener Kraft sich zu erheben Unvermögenden das Heil verkündet wird, so erhalten sie aus Verdienst dessen, daß sie die Heilung wollten und an dieselbe glaubten, Vermehrung des Glaubens und das volle Heil. Niemand aber ist sich selbst genug ein Heilswerk zu beginnen und zu vollenden (denn den Willen des Kranken, geheilt zu werden, zählten sie nicht zu dem Werke der Heilung). Auch werde die Gnade dadurch nicht beeinträchtigt, wenn man sagt: ein solcher Wille, der ja blos den Arzt suche, nicht aber selbst etwas vermöge, gehe ihr voraus. Der Glaube (Bereitwilligkeit zu glauben) sei eine Naturgabe des Schöpfers, die auch nach der Verderbniß des Menschen geblieben sei, wenn auch geschmälert; und es stehe daher bei jedem Menschen, ob er glauben wolle oder nicht. Ob der Mensch glauben werde oder nicht, wisse Gott vorher und dieses Vorherwissen sei auch der Grund, wann, wo und wem er das Evangelium predigen lasse, so wie auch Grund der Vorherbestimmung und Gnadenwahl; denn Jene eben habe Gott zu beseligen beschlossen, von denen er voraussah, daß sie glauben würden. Was die Unmündigen aber betreffe — bei denen von Glauben keine Rede sein könne, und deren Viele ohne Taufe sterben — so hänge das ewige Schicksal derselben eben auch von dem Vorherwissen Gottes ab: Andere nemlich gehen zu Grunde, Andere werden selig, je nachdem Gott vorhergewußt wie sie bei reiferem Alter, wenn sie am Leben geblieben wären, sich würden betragen haben. Das ewige Schicksal jedoch der Erwachsenen hänge nicht von der Vorherbestimmung ab, sondern von dem Willen des Menschen, auf den es ankomme, ob er die Gabe der Beharrlichkeit ergreifen wolle oder

nicht; auch werde ein solches Beharren Niemanden gegeben, daß er nicht mehr zu sündigen vermöchte. — Unserer Aller Natur unterscheide sich nur dadurch von jener Adams, daß dieser bei gesunder Willensverfassung in seinem Wollen von der Gnade unterstützt wurde, ohne welche er nicht beharren konnte; während die Gnade uns bei verlornen und verderbten Kräften, wenn wir nur glauben, nicht nur vom Falle aufrichtet, sondern auch im Vorwärtsschreiten unterstützt. Was immer den Prädestinirten verliehen wird, das kann durch den eigenen Willen sowohl verloren gehen, als erhalten werden. Deshalb sei auch die Zahl der Prädestinirten keineswegs abgeschlossen, denn Gott wolle zwar, daß alle Menschen ohne Ausnahme, nicht allein die Vorherbestimmten, selig werden und Allen habe er das ewige Leben bereitet, aber das Ergreifen desselben komme auf den freien Willen an und es werde nur von Jenen ergriffen, welche von freien Stücken an Gott geglaubt und den Beistand der Gnade aus Verdienst dieser gläubigen Gesinnung erhalten haben. — Es seien also bei Denen, welche den Gebrauch des freien Willens haben, zwei Factoren, welche das Heil des Menschen wirken: Gottes Gnade nemlich und des Menschen Willfährigkeit (obedientia); der erste dieser Factoren der Ordnung nach, sei aber die Willfährigkeit, so daß der Anfang des Heils von dem ausgehen muß, der da geheilt wird, nicht von dem Heilenden, und daß der Wille des Menschen sich den Beistand der göttlichen Gnade verschafft, nicht aber die Gnade dem menschlichen Willen sich unterwirft [1]).

§. 3. Augustinus wider die Ansichten der Massilienser.

Ueber diese zum Theil kirchlichen, zum Theil pelagianisirenden Vorstellungen der Mönche in Massilia ward Augustinus durch zwei Laien in Kenntniß gesetzt, Namens Prosper und Hilarius [2]).

---

[1]) Nach der Epistola Hilarii ad Augustinum (unter den Briefen des h. Aug. ep. 226 II. pag. 825 ss.; X. 783 ss.) verglichen mit der Epistola Prosperi ad Eund. (ep. 225 II. 820 und X. 779). Die Briefe findet man auch in Opp. Prosperi ed. Venet. 1744. I. 5 ss.

[2]) Prosper und Hilarius waren Laien; dies erhellt wie aus mehrern Stellen ihrer Briefe, so aus denen Augustins, der sie mit „filii" anredet.

Jener ein Gallier aus Aquitanien, dieser ein Afrikaner, gleich sehr durch Verehrung gegen den großen Kirchenlehrer Afrikas, wie durch Eifer für Rechtgläubigkeit verbunden, lebten Beide in oder um Massilia; und pflegten Umgang mit den Mönchen und andern kirchlichen Personen dort und anderwärts. Da mußten sie denn hören, wie diese die Lehre des Bischofs von Hippo über die Gnadenwahl als widersprechend der Lehre der Väter und dem Sinne der Kirche bezeichneten, und besonders entschieden dawider sich aussprachen, nachdem sie das Buch des Augustinus „von der Zurechtweisung und Gnade" gelesen hatten [1]. Fruchtlos war das Bemühen der beiden Verehrer des Augustinus, diese Gegner mit der Lehre desselben zu versöhnen; sie beriefen sich für ihre Ansicht von dem der Gnade vorausgehenden Glauben selbst auf frühere Schriften des Augustinus [2], und machten wider die Theorie desselben von der Vorherbestimmung besonders geltend: sie mache alles sittliche Streben überflüssig [3], und nur dann könne

[1] „Multi servorum Christi qui in Massiliensi urbe consistunt, in sanctitatis tuae scriptis contrarium putant Patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quidquid in eis de vocatione electorum secundum Dei propositum disputasti . . . Recensito autem beatitudinis tuae libro (de correptione et gratia) aversiores quam fuerant recesserunt." Epist. Prosperi. (X. 779)

[2] »Et hoc non solum aliorum catholicorum testimoniis sed etiam sanctitatis tuae disputatione antiquiore se probare testantur, ubi tamen eandem gratiam non minore veritatis perspicuitate docueris." Epist. Hilarii. (X. n. 3 pag. 783)

[3] »Hoc autem propositum vocationis Dei, quo vel ante mundi initium vel in ipsa conditione generis humani eligendorum et rejiciendorum dicitur facta discretio . . et lapsis curam resurgendi adimere et sanctis occasionem teporis adferre: eo quod in utraque parte superfluus labor sit, si neque rejectus ulla industria possit intrare, neque electus ulla negligentia possit excidere. Quoquo enim modo se egerint, non posse aliud erga eos quam Deus definivit accidere, et sub incerta spe cursum non posse esse constantem; cum si aliud habeat praedestinantis electio, cassa sit adnitentis intentio. Removeri itaque omnem industriam tollique virtutes, si Dei constitutio humanas praeveniat voluntates: et sub hoc praedestinationis nomine fatalem quamdam induci necessitatem, aut diversarum naturarum dici Domi-

der Mensch zur Besserung und zum Fortschreiten im Guten bestimmt werden, wenn er wisse, er könne durch seine Beflissenheit gut sein und seine Freiheit werde durch Gottes Gnade unterstützt werden, wenn er die göttlichen Gebote befolgen wolle [1]). Endlich meinten sie, die Prädestination sei jedenfalls etwas Unsicheres und wozu durch so Etwas die Gemüther der minder Einsichtigen beängstigen! Auch ohne dies sei der katholische Glaube bisher von sehr vielen Schriftstellern mit Erfolg wider die Pelagianer vertheidigt worden [2]).

Dies Alles meldeten Prosper und Hilarius gegen Ende des Jahres 428 dem Bischofe von Hippo mit der dringenden Bitte, ihnen mit seiner erleuchteten Weisheit zu Hilfe zu kommen, auf daß sie im Stande seien, diesen Irrthümern mit Erfolg entgegenzutreten. Dies thue um so mehr Noth, weil die Vertreter jener Meinungen Leute von musterhaftem Wandel und Einige derselben unlängst zur bischöflichen Würde gelangt seien, denen daher Viele beistimmen und nicht leicht Jemand widerspreche [3]).

Augustinus griff sogleich zur Feder, und bemühte sich den neuen, wider die Gnade laufenden Irrthümern durch zwei an Prosper und Hilarius gerichtete Bücher zu begegnen, deren erstes er „von der

---

num conditorem, si nemo possit aliud esse quam factus est.“ Prosperi epist. n. 3 (X. 779)

[1]) „Ita demum posse unumquemque ad correctionem aut ad profectum vocari, si se sciat sua diligentia bonum esse posse, et libertatem suam ab hoc Dei auxilio juvandam, si quod Deus mandat elegerit.“ Ib. n. 6 (X. 782)

[2]) „Quid opus fuit hujuscemodi disputationis incerto tot minus intelligentium corda turbari? Neque enim minus utiliter sine hac definitione, aiunt, tot annis, a tot tractatoribus, tot praecedentibus libris tuis et aliorum, tum contra alios tum maxima contra Pelagianos catholicam fidem fuisse defensam.“ Hilarii epist. n. 8 (X. 787)

[3]) „Ad auctoritatem talia sentientium non sumus pares, quia multum nos et vitae meritis antecellunt et aliqui eorum adepto nuper summo sacerdotii honore supereminent, nec facile quisquam praeter paucos perfectae gratiae intrepidos amatores tanto superiorum disputationibus visus est contraire.“ Prosperi epist. n. 7 (X. 781)

Vorherbestimmung der Heiligen," das zweite „von der Gabe der Beharrlichkeit" betitelte.

In dem ersten dieser Bücher [1]) machte Augustinus aufmerksam auf die Behauptung: der Mensch habe den Glauben, wenn auch nur den Anfang desselben, aus sich — weiche gar nicht von dem Satze der Pelagianer ab: die Gnade werde nach Verdienst gegeben; denn sie besage nichts Anderes, als wir brächten den Anfang unseres Glaubens Gott dar, auf daß uns mit der Vermehrung desselben vergolten werde [2]). Er sei zwar, bevor er Bischof geworden, auch dieser Meinung gewesen, aber er habe sie ausdrücklich zurückgenommen, und besonders das Wort 1. Cor. 4, 7: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest," habe ihn belehrt, daß auch der Anfang des Glaubens, wodurch wir Christen sind, ein Gnadengeschenk Gottes sei [3]). — Wider den Einwurf der Gegner, dies Wort des Apostels gelte nicht vom Glauben, denn dieser sei eine ursprüngliche Naturgabe und auch in der verderbten Natur noch vorhanden, machte Augustinus geltend: es sei wohl zu unterscheiden zwischen „glauben können" und dem „in der That Glauben." Das Vermögen zu glauben, sei von Natur im Menschen und darum allen Menschen gemein, aber der wirkliche Glaube sei ein Gnadengeschenk Gottes und durch dasselbe der Gläubige vom Un-

---

[1]) »De praedestinatione Sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus« (X. 789—820), geschrieben Ende 428 und 429.

[2]) Ib. c. 2 n. 3 (X. 791). Aus 2. Cor. 3, 5 und dem Wesen des Glaubens erweiset Augustinus seinen Satz ferner also: »Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare . . . Quod ergo pertinet ad religionem atque pietatem (de qua loquebatur apostolus) si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est: profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra qua credere incipiamus a Deo est. Quocirca sicut nemo sibi sufficit ad incipiendum vel perficiendum quodcunque opus bonum, quod jam isti fratres, sicut vestra scripta indicant, verum esse consentiunt, ita nemo sibi sufficit vel ad incipiendam vel ad perficiendam fidem.« Ib. n. 5 pag. 792

[3]) Ib. c. 3 et 4 pag. 793 s.

gläubigen verschieden [1]). Auch sei es falsch, den Glauben nicht zu den Werken des Heiles zählen zu wollen, indem ihn Jesus selbst (Joh. 6, 28) offenbar als ein solches bezeichne. „Und man sagt uns: der Glaube ist von uns, das Uebrige, was zu den Werken der Gerechtigkeit gehört, vom Herrn! Als ob zum Gebäude (des Heils) nicht der Glaube gehörte, als ob zum Gebäude, sage ich, nicht das Fundament gehörte! Weil aber dies zu allererst und am meisten da zu gehört, so arbeitet fruchtlos, wer durch Predigten den Glauben bauen will, wenn denselben nicht der Herr aus Erbarmen im Innern erbauet [2]).“ Es ist also der Glaube, der beginnende sowohl als der vollendete, ein Geschenk Gottes, welches Er frei und kraft unerforschlichen Rathschlusses ertheilt oder nicht [3]).

Das ist der Rathschluß der Gnade und Vorherbestimmung. Gnade und Vorherbestimmung unterscheiden sich dadurch, daß diese die Vorbereitung jener ist, Gnade aber das Geschenkertheilen selbst, die Wirkung der Vorherbestimmung, durch welche Gott vorausweiß, was Er selbst thun werde [4]). — Daß die Gnade, eben weil sie Gnade ist, ohne alles Verdienst dem Menschen gegeben werde, das leuchtet besonders an den Kindern hervor und an dem Mittler Christus; denn Jene werden ohne alles vorhergehende Verdienst von Andern ausgesondert, daß sie dem Erlöser angehören sollen, dieser aber, der selbst auch Mensch, ist ohne alles vorausgehende menschliche Verdienst der Retter der Menschen geworden [5]). — Wie aber Männer von Geist behaupten können: Gott habe das ewige Schicksal der Unmündigen

---

[1]) „Posse habere fidem, naturae est hominum: habere autem fidem, gratiae est fidelium. Illa itaque natura, in qua nobis data est possibilitas habendi fidem non discernit ab homine hominem: ipsa vero fides discernit ab infideli fidelem.“ (Ib. c. 5 n. 9. 10 pag. 796 s.)

[2]) Ib. c. 7 n. 12 pag. 798 s.

[3]) Ib. c. 9 n. 16 pag. 801

[4]) „Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio.. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus .. gratia vero est ipsius praedestinationis effectus.“ Ib. c. 10 n. 19 pag. 803

[5]) Ib. c. 12 n. 13 pag. 803

abhängig gemacht von dem Betragen, welches sie würden eingehalten haben, wenn sie am Leben geblieben wären — darüber müsse man staunen, denn es liege in dieser Behauptung keine geringe Unbill gegen Gott und seine Gnade. Denn zu geschweigen, daß künftige Verdienste, die nicht stattfinden werden, sicher keine Verdienste seien; wie dürfe man sagen: der gerechte Gott dürfe die künftigen Sünden bloß strafen und der Barmherzige sie nicht auch verzeihen! Vielmehr hätte ja Gott gerade Solchen, die bei längerm Leben gesündigt haben würden, beispringen müssen, daß, wenn sie unmündig sterben, ihre Sünden durch die Taufe getilgt werden [1]). — Das leuchtendste Beispiel aber der Gnade und Vorherbestimmung ist der Erlöser selbst, der Mensch Christus Jesus. Denn durch welche vorausgehende Verdienste der Werke und des Glaubens hat die menschliche Natur desselben sich verschafft, daß sie zu solcher unaussprechlichen Würde gelangte? Woher hat jener Mensch das verdient, daß er von dem, dem Vater gleich ewigen Worte zur Einheit der Person aufgenommen wurde, und der Eingeborne Sohn Gottes sei? Wie also er, der Eine, dazu prädestinirt war, daß er unser Haupt sei, so sind wir auch Viele dazu vorherbestimmt, daß wir seine Glieder seien. Es schweige hier das menschliche Verdienst, das durch Adam in Verlust ging, und es walte die Gnade Gottes durch Christus Jesus [2]). — Aus Gnade also werden die Erwählten berufen; sie werden aber erwählt nicht, weil sie glaubten, sondern auf daß sie glauben, und deßhalb werden sie nach Eph. 1, 3 ff. vor der Gründung der Welt

---

[1]) „Judicari autem quemquam non secundum merita quae habuit quamdiu fuit in corpore, sed secundum merita quae fuerat habiturus si diutius vixisset in corpore, unde opinari potuerint homines, quorum ingenia non esse comtemtibilia vestrae indicant litterae, mirans et stupens reperire non possum .. Quicunque enim dicit, puniri tantum posse Deo judicante futura peccata, dimitti autem Deo miserante non posse, cogitare debet quantam Deo faciat gratiaeque ejus injuriam; quasi futurum peccatum praenosci possit, nec possit ignosci. Quod si absurdum est, magis ergo futuris, si diu viverent, peccatoribus, cum in parva aetate moriuntur, lavacro quo peccata diluuntur, debuit subveniri." Ib. c. 12 n. 24 pag. 806

[2]) Ib. c. 15. n. 30. 31 pag. 809 s.

durch den Rathschluß der Vorherbestimmung erwählt, auf daß sie heilig und unbefleckt seien, nicht deßhalb weil Gott vorhergewußt, daß sie so sein würden [1].

§. 4. Fortsetzung.

Wie die Massilienser den Anfang des Glaubens der Kraft des Menschen, nicht der Gnade zuschrieben, so läugneten sie auch, daß das Beharren im Guten, also das Ende des Werkes der Heiligung, die Wirkung der göttlichen Gnade sei. Wider diesen Irrthum war das zweite Buch des Augustinus an Prosper und Hilarius, „von der Gabe der Beharrlichkeit" gerichtet [2].

Augustinus stellte in demselben zuerst den Begriff der Beharrlichkeit fest: und nannte sie „jenes Geschenk Gottes, kraft dessen man bis ans Ende in Christus beharrt" und zwar bis ans Ende dieses Lebens, in welchem man allein Gefahr lauft zu fallen. Schon daraus ergibt sich, daß kein Mensch während seines Lebens weiß, ob er dieses Geschenk erhalten habe. Denn wenn er fiele, ehe er stirbt, so müßte man ja mit aller Wahrheit sagen: er sei nicht beharrt, und wie könnte man von dem, der nicht beharrte, sagen: er habe die Beharrlichkeit empfangen oder gehabt [3]? — Daß diese Beharrlichkeit nun so wie der Anfang des Glaubens ein Geschenk Gottes sei, zeigte Augustinus aus Philipp. 2, 29. Wenn diese Beharrlichkeit von Gott nicht geschenkt wird, warum fleht man denn um dieselbe zu Gott? In dem Gebete des Herrn flehen die Gläubigen fast um nichts Anderes als um das Beharren [4]). Dies wies Augustinus nach aus der Auslegung des Vaterunsers durch den heil. Cyprianus, besonders aus den zwei letzten Bitten, in denen die Heiligen um nichts Anderes flehen, als daß sie in der Heiligkeit beharren mögen. Mit Verleihung dieser Gabe, nicht in Versuchung geführt werden, hat jeder Gläubige das Beharren in der Heiligkeit

---

1) Ib. c. 17 n. 34; c. 18 n. 37 pag. 813. 815

2) „De dono perseverantiae" liber ad Prosperum et Hilarium secundus. (X. 821—858)

3) Ibid. c. 1 pag. 821

4) Ib. c. 2 n. 2. 3 pag. 822 s.

bis ans Ende. Denn Niemand hört auf im christlichen Eifer zu beharren, ohne daß er zuerst in Versuchung geführt würde. Wenn ihm also verliehen wird, um was er bittet, nemlich nicht versucht zu werden, so verbleibt er durch göttliche Verleihung in der Heiligung, welche er durch Gottes Huld erlangt hat [1]. — Wenn man sage: die Beharrlichkeit könne man durch Gebet erlangen und durch bösen Sinn verlieren, so sei das Erste zuzugestehen, nicht aber das Zweite, weil es dem Begriffe der Beharrlichkeit widerstreitet; denn weil die Beharrlichkeit bis ans Ende Niemand hat, außer der da wirklich bis ans Ende beharret, so kann dieselbe Niemand verlieren, der sie wirklich hat [2].

Auch die Natur des Menschen lehrt es, daß die Beharrlichkeit von Gott verliehen werden muß. Denn von Gott nicht abzufallen, das liegt schlechthin nicht in der Kraft des freien Willens, wie sie jetzt beschaffen ist, es war aber solche Kraft im Menschen, ehe er fiel. Wie viel die Freiheit des Willens in dem ausgezeichneten ursprünglichen Zustande vermochte, das erwies sich an den Engeln, welche bei dem Falle des Teufels in der Wahrheit festblieben und gewürdigt wurden, zu jener Sicherheit, ewig nicht zu fallen, zu gelangen, in welcher sie jetzt zweifellos sich befinden. Nach dem Falle des Menschen aber wollte Gott, daß nur durch seine Gnade der Mensch zu Ihm komme, und ingleichen sollte es von seiner Gnade abhängen, daß der Mensch nicht von Ihm weiche [3]. — Die Beharrlichkeit bis ans Ende ist also ein Geschenk der Gnade; dawider läßt die Kirche gar keine Einsprache zu, sondern verweiset auf ihre Gebete. Sie betet, daß die Ungläubigen glauben mögen; Gott also bekehrt zum Glauben. Sie betet, daß die Gläubigen beharren mögen; Gott also schenket das Beharren bis ans Ende. Daß Er dies thun werde, hat Gott vorausgewußt, und darin also besteht die Prädestination der Heiligen, welche

---

[1]) Ib. c. 2 n. 4 pag. 823 und c. 4 n. 9 pag. 826

[2]) Ib. c. 6 n. 10 pag. 826

[3]) Ib. c. 7 n. 13 pag. 828

Er erwählt hat in Christus vor Gründung der Welt, auf daß sie heilig und unbefleckt seien [1]).

Wird Jemand es wagen zu sagen, Gott habe nicht vorausgewußt, welchen Er den Glauben verleihen werde, oder welche Er seinem Sohne schenken werde, damit dieser Keinen derselben verliere? Wenn Er nun dies vorhergewußt, so hat Er gewiß auch Seine Gnaden, durch welche Er uns gnädig errettet, vorhergewußt. Das ist die Vorherbestimmung der Heiligen — nichts Anderes: das Vorherwissen nemlich und Vorbereiten der Gnaden Gottes, wodurch unfehlbar diejenigen errettet werden, welche errettet werden.. Wider diese Prädestination, wie wir sie den heiligen Schriften gemäß vertheidigen, hat noch Niemand — außer denn irriger Weise — streiten können [2]).

Darauf ging Augustinus an die Würdigung der gegnerischen Behauptung: diese Lehre von der Prädestination beeinträchtige den Erfolg der Predigt. Dieser Meinung, entgegnete er, sei der Apostel nicht gewesen, den die Empfehlung der Prädestination gar nicht gehindert habe, zu gebieten, zu ermahnen, zu strafen. Alles was man gegen die Vorherbestimmung vorbringe, müsse man folgerecht auch wider Gottes Vorherwissen einwenden. Freilich dürfte man über Vorherbestimmung nicht also zum Volke sprechen, daß die unverständige und schwerer fassende Menge in unserm Worte eine Mißbilligung derselben finde, so wie auch das Vorherwissen Gottes (das man doch gewiß nicht läugnen könne) bescholten zu werden scheine, wenn man den Leuten sagen möchte: Ihr möget laufen oder schlafen, das wird aus euch werden, was der Untrügliche von euch vorhergesehen hat. Es sei ein unredlicher oder unerfahrner Arzt, der ein wohlthätiges Heilmittel so anwende, daß es entweder nichts nütze oder schade. So also müsse man über den Gegenstand sprechen, daß die Trägheit des Menschen gebannt und der Eifer geweckt werde, im Glauben und in der Liebe zu beharren bis ans Ende [3]).

So vertheidigte Augustinus, dieses ausgezeichnete Gefäß der

---

[1]) Ib. c. 7 n. 15 pag. 828 s.

[2]) Ib. c. 14 n. 35 und c. 19 n. 48 pag. 839. 848

[3]) Ib. c. 20 n. 51 und c. 22 n. 57 pag. 850. 53

Digitized by Google

Gnade, die unbedingt freie, zuvorkommende und das Heil des Menschen bis ans Ende wirkende Gnade Gottes wider die Halbheiten der Massilienser, um bald darauf — während der vierzehnmonatlichen Belagerung von Hipporegius durch die Vandalen — nachdem er vierzig Jahre dem Herrn gedient, in seinem 76. Lebensjahre (28. August 430) in die ewige Wohnung einzugehen, die ihm Gott von Ewigkeit her bereitet hatte [1]).

§. 5. Der Halbpelagianismus des Johannes Cassianus.

Die an Prosper und Hilarius gerichteten Bücher des Augustinus brachten aber die pelagianisirenden Massilienser zu keiner andern Ueberzeugung; vielmehr ergingen sich diese in lautem Tadel derselben. Dies trieb die darob aufs Tiefste verletzten Verehrer des großen Verstorbenen nach Rom und sie erwirkten dort (a. 431) ein Schreiben des Papstes Caelestinus an den Bischof Venerius von Massilia und an alle übrigen Bischöfe Galliens, in welchem es diesen, als den zum Lehramte in der Kirche vor Allen Berufenen, scharf verwiesen wurde, Presbytern zu gestatten, daß sie neue, der kirchlichen Wahrheit widerstreitende Lehrmeinungen predigen. Augustinus ward vom Papste wider seine Verunglimpfer, als ein großer Mann heiligen Andenkens und so großer Wissenschaft gepriesen, daß niemals auch der leiseste Verdacht ihn berührt, der dem apostolischen Stuhle stets als einer der ausgezeichnetsten Lehrer gegolten und darum überall und Allen ein Gegenstand der Liebe und Verehrung gewesen sei [2]).

Seinem Schreiben hängte der Papst Erklärungen seiner Vorgänger Innocentius und Zosimus an, auf daß es Niemand unbekannt bleibe, wie der heilige Stuhl des Apostels Petrus sich gegen die Feinde der göttlichen Gnade ausgesprochen [3]). Zum Erweise der Lehre: der Anfang des guten Willens, so wie die Fortschritte in löblichen Gesinnungen und Handlungen und das Beharren in ihnen bis ans Ende, sei auf

[1]) Possidius in vita S. Augustini c. 28 (X. Append. p. 278)

[2]) Epist. Caelestini ad Episcopos Galliarum c. 1 et 2 (bei Schoeneman pag. 863 s. und in August. Opp. X. App. pag. 131 s.)

[3]) Ibid. c. 3—18 (Schoen. 864—68 und X. 132—34)

die Gnade Christi zu beziehen, — wies P. Caelestinus auch auf die priesterlichen Gebete hin, welche bei der Gottesdienstfeier nach apostolischer Tradition in der ganzen katholischen Kirche gleichmäßig verrichtet würden, auf daß man aus diesen vorgeschriebenen Gebeten erkenne, was man glauben solle [1]; denn die Kirche flehe, den Ungläubigen möge der Glaube geschenkt, den Götzendienern ihr unfrommer Wahn genommen werden, den Juden möge das Licht der Wahrheit aufgehen, die Häretiker mögen durch Erkenntniß des katholischen Glaubens wiedergenesen u. s. w.

Unter den Presbytern, die dies päpstliche Schreiben im Auge hatte, war besonders gemeint — der Abt des Klosters zum heiligen Victor in Massilia, Johannes, mit dem Zunamen Cassianus. Dieser, ursprünglich ein skythischer Mönch, der zu Anfang des 5. Jahrhunderts dem Bischofe Johannes Chrysostomus von Constantinopel als Freund und Diakon zur Seite gestanden, nach dessen Sturz aber sich (a. 405) nach Rom begeben, wo er von P. Innocentius I. zum Presbyter geweiht worden, war endlich von da zwischen den Jahren 410—415 nach Massilia gekommen und hatte hier zwei Klöster gegründet, deren Einem er als Abt vorstand. Er war es, der jene aus Wahrheit und Irrthum gemischten anthropologischen Ansichten, und den daraus hervorgehenden oppositionellen Geist gegen Augustinus unter seinen Mönchen und über die Schwellen der Klöster hinaus verbreitete; denn sein streng ascetischer Wandel, seine nicht gewöhnliche theologische und literarische Bildung, seine Verbindungen mit Rom (wo er besonders an dem Diakon Leo einen viel vermögenden Freund hatte), gaben dem Manne solches Ansehen, daß seine Denkweise nicht nur in seinen Klöstern, sondern auch von bischöflichen Stühlen herab herrschte, auf welche man nicht selten von Cassian gebildete Mönche erhob.

---

[1] Ib. c. 11: „Bonae voluntatis exordia, et incrementa probabilium studiorum, et in eis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referri .. obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab Apostolis tradita, in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi.“ (Schoen. p. 868 s. und X. 134)

Seine eigenthümlichen Ansichten über Freiheit und Gnade hatte aber der Abt Johannes nicht nur mündlich ausgesprochen, sondern auch schriftlich dargestellt, besonders in seinen „Unterredungen der Väter [1].“ In der dreizehnten dieser Conferenzen [2]) erklärte sich Johannes Cassianus über das gegenseitige Verhältniß zwischen Freiheit und Gnade mit diesen Worten:

„Der Anfang — schrieb er im Einklange mit der Kirchenlehre — nicht nur der Handlungen, sondern auch der guten Gedanken ist von Gott, welcher uns die ersten Regungen (initia) eines heiligen Willens einflößt und Kraft und Gelegenheit gibt, das zu thun, was wir Gutes wünschen. — Stets ist daher der göttliche Schutz uns nahe, und so groß ist die Güte des Schöpfers gegen sein Geschöpf, daß er dasselbe mit immerwährender Vorsicht nicht nur begleitet, sondern demselben voranschreitet [3]).“

In den Pelagianismus aber hinüberschlagend und dennoch die kirchliche Wahrheit festhalten wollend, schwankend und unentschieden, fuhr er fort: „Denn wenn er in uns irgend ein Regen (ortum quendam) eines guten Willens erkannt hat, so erleuchtet und kräftigt er denselben sogleich und spornt ihn an zum Heile, indem er Wachsthum verleiht der Gesinnung, welche er entweder selbst gepflanzt, oder durch unser Bemühen auftauchen gesehen hat… Gleich deutlich zeigt sich die Gnade Gottes und die Freiheit unseres Willens und daß der Mensch bisweilen durch seinen Antrieb zum Verlangen nach Tugenden erhoben werden könne, immer aber

---

[1]) Collationes Patrum, vierundzwanzig Bücher; von denen er das 11—17. zum Gebrauche der Mönche von Lerins, des Klosters auf einer der beiden an der Küste der Provence gelegenen Inseln Lerinâ (siehe Carl v. Spruner's histor. Atlas Nr. 23. 24. 29) geschrieben hatte.

[2]) „De protectione Dei“ überschrieben; findet sich in Opp. Prosperi ed. Venet. 1744. tom. I. pag. 163—175. Wäre diese Conferenz schon a. 426 geschrieben worden, so wäre sie wohl dem Prosper und Hilarius a. 428 bekannt gewesen und sie hätten nicht unterlassen, in ihren Briefen an Augustinus sie anzuführen oder sie demselben zuzuschicken.

[3]) Ib. c. 3 p. 164

der Hilfe bedürfe .. Damit es aber noch deutlicher einleuchte, daß auch aus der Kraft des natürlichen Vermögens (per naturae bonum), das die Huld des Schöpfers gewährt, die Anfänge guter Willensentschliessungen manchmal hervorgehen (nonnumquam bonarum voluntatum prodire principia), die aber, wenn sie vom Herrn nicht geleitet werden, zur Vollbringung der Tugenden nicht gelangen können, dessen ist der Apostel Zeuge, wenn er sagt: Das Wollen liegt mir nahe, aber das Gute zu vollbringen finde ich nicht [1]). — Es ist daher unter Vielen eine große Frage: ob, weil wir den Anfang des guten Willens entgegenbringen, Gott sich unserer erbarme, oder ob, weil sich Gott unserer erbarmt, wir den Anfang des guten Willens erhalten? Viele haben sich, indem sie ausschließlich nur den einen oder andern Satz dieser Frage behaupteten, in verschiedene einander entgegengesetzte Irrthümer verwickelt. Denn wenn wir sagen, der Anfang des guten Willens sei unser, — was war denn in dem Verfolger Paulus und im Zöllner, Matthäus, von denen der Eine nur auf Blutvergießen der Unschuldigen, der Andere nur auf Erpressungen und öffentlichen Raub sinnend zum Heile gezogen wird? Oder aber, wenn wir sagen, die Anfänge der guten Gesinnung werden stets durch Gottes Gnade eingeflößt, — was sagen wir von dem Glauben des Zachäus und von der frommen Gesinnung des Räubers am Kreuze, welche durch ihre Sehnsucht dem Himmelreiche Gewalt anthuend einem besondern Mahnrufe zuvorgekommen sind? .. Die Zwei, Gottes Gnade und der freie Wille, scheinen einander entgegen zu sein; aber sie stimmen Beide zusammen und wir müssen beide in religiöser Gesinnung annehmen, auf daß wir nicht, das Eine oder Andere den Menschen entziehend, über die Vorschrift des kirchlichen Glaubens hinauszugehen scheinen. Denn wenn Gott sieht, daß wir uns zum Guten neigen wollen, so kommt er uns entgegen, leitet und stärket uns.

„Und wieder wenn er sieht, daß wir nicht wollen, und erkalten, so dringt er mit heilsamen Mahnungen an unsere Herzen, damit

---

[1]) Ib. c. 8 p. 167. verbunden mit c. 9 p. 167 s.

durch dieselben der gute Wille verbessert oder in uns gebildet werde [1]). — Denn man darf nicht glauben, Gott habe einen solchen Menschen geschaffen, der das Gute weder jemals wollte noch könnte. Sonst hätte er ihm ja den Willen nicht frei gelassen, wenn er ihm nur gewährt hätte das Böse zu wollen und zu können, das Gute aber aus sich weder zu wollen noch zu können. . . Nach dem Falle kam Adam zur Kenntniß des Bösen, die er vorher nicht hatte, er verlor aber nicht die früher erhaltene Wissenschaft des Guten. . Man kann also nicht zweifeln, es seien in jeder Seele die Samenkörner der Tugenden von Natur aus vorhanden, als eingepflanzt durch die Güte des Schöpfers; aber wenn sie durch den Beistand Gottes nicht erweckt würden, so können sie nicht zu vollkommenem Wachsthume gelangen. . Und deßhalb bleibt im Menschen immer der freie Wille, auf daß er die Gnade Gottes entweder vernachlässigen oder lieben könne [2]). — Unergründlich sind die Gerichte Gottes und unerforschlich die Wege desselben, auf denen er das Menschengeschlecht zum Heile führt . . Und auf so vielfältige Weise vertheilt Gottes Weisheit nach der Empfänglichkeit eines Jeden das Maß seiner Gnade, daß er selbst die körperlichen Heilungen nicht nach der innern gleichen Macht seiner Allgewalt, sondern nach dem Maße des Glaubens verrichten wollte, in welchem er einen Jeden vorfand, oder wie er es einem Jeden selbst ertheilt hatte. . Es meine aber Niemand, dies werde deßhalb von uns vorgebracht um zu behaupten: das ganze Heil stehe in der Gewalt unseres Glaubens, (summam salutis in nostrae fidei ditione consistere) — nach der profanen Meinung Einiger, welche Alles dem freien Willen zuschreibend behaupten, die Gnade Gottes werde nach Jedermanns Verdienst ertheilt. Im Gegentheile sprechen wir den entschiedenen Satz aus: die Gnade Gottes sei überschwänglich und überschreite zuweilen die engen Gränzen der menschlichen Ungläubigkeit. . . Daraus können wir entnehmen, wie Gott bald den Lauf derer, die da

[1]) Ib. c. 11 p. 168 s.

[2]) Ib. c. 12 p. 169 s.

wollen und dürsten, zu größerer Behendigkeit aneifert, Einige wieder die da nicht wollen, gegen ihren Willen antreibt, und zwar jetzt beisteht, daß das vollbracht werde, was er von uns nützlich verlangt sah, jetzt aber selbst die Anfänge jenes heiligen Verlangens uns einflößt, und entweder den Anfang des guten Werkes oder das Beharren schenket . . Wer also immer glaubt (mit diesen Worten zielte er wohl auf Augustinus), er könne die Tiefe jenes unermeßlichen Abgrundes mit seiner menschlichen Vernunft ermessen, und wer sich zutraut, er könne vollkommen den Rathschluß Gottes, wodurch er das Heil im Menschen wirket, erfassen und bestimmen, der greift offenbar die Wahrheit des apostolischen Wortes an: Wie unergründlich sind die Gerichte Gottes und wie unerforschlich seine Wege! [1])"

Das Ergebniß der „festen katholischen Lehre" über Gnade und Freiheit begriff aber Cassianus in folgende Sätze: „Von allen katholischen Vätern, welche sittliche Vollkommenheit in That und Wahrheit erlernt haben, wird gelehrt: Wirkung der göttlichen Gnade sei erstens, daß ein Jeder entzündet werde, Alles zu begehren was gut ist, aber so, daß nach beiden Seiten hin volle Wahl sei des freien Willens. Zweitens, auch das sei Wirkung der göttlichen Gnade, daß die besagten Uebungen der Tugenden unternommen werden können, aber so, daß das Vermögen (possibilitas) des Willens nicht vertilgt werde. Drittens, auch das gehöre zu den Geschenken Gottes, daß man in der erworbenen Tugend beharre (ut adquisitae virtutis perseverantia teneatur), aber so, daß die geneigte Freiheit sich nicht gefesselt fühlt (ut captivitatem libertas addicta non sentiat). Denn so muß man sich den Alles in Allem wirkenden Gott vorstellen, daß er anspornt, schirmt und stärkt, nicht aber aufhebt die Freiheit des Willens, die er einmal gegeben hat [2])."

§. 6. Prosper wider den Collator.

Das so im Allgemeinen sich haltende Schreiben des P. Caelestinus brachte die Opposition wider Augustinus und die von ihm

---

[1]) Ib. c. 15 p. 173 und c. 17 p. 174

[2]) Ib. c. 18 p. 175

vertretene Lehre nicht zum Schweigen; vielmehr deutete dieselbe das dem Bischofe von Hippo gezollte Anerkenntniß des apostolischen Stuhles dahin aus: es seien durch das apostolische Schreiben die Bücher des Augustinus, um die es sich handle, weil ihre Titel nicht angeführt, nicht gutgeheißen worden, und das gespendete Lob gelte nur seinen frühern Schriften [1]).

Weitere Schritte von Rom aus gegen die Partei, an deren Spitze Cassianus stand und besonders gegen diesen, waren bei der Geltung, deren er in Rom selbst genoß, nicht zu erwarten. Darum sah sich Prosper zur Vertheidigung des Augustinus und der katholischen Lehre auf sich selbst gewiesen, und er mochte dessen wohl vom Papste selbst bedeutet worden sein. Deßhalb nahm er auch keinen Anstand sich dieser Vertheidigung zu unterziehen, durch Bekämpfung der vom Haupte der Gegenpartei ausgesprochenen Ansichten. Cassian hatte nemlich die sieben seiner Conferenzen, die er den Lerinensern gewidmet, endlich (nicht vor dem J. 430, denn Prosper hätte sonst wohl früher öffentlich davon Gebrauch gemacht) veröffentlicht. Er hatte offenbar in der angeführten 13. Unterredung eine Mittelstellung zwischen den strengen Halbpelagianern und den Katholiken genommen in der Art, daß er annahm: die Behauptung Dieser wie Jener über die zuvorkommende Gnade erweise sich laut der Erfahrung dann und wann als wahr, und man müsse darum beiderlei Behauptungen folgen, denn nur so entgehe man dem Irrthum, zu dem die eine wie die andere Behauptung wird, wenn sie ausschließlich gelten will. Indem Cassian ganz und gar nicht bedachte, daß es übernatürliche Thatsachen seien, die in Frage standen und die deßhalb unabhängig von aller Erfahrung zu erklären seien, übersah er zugleich das Contradictorische der beiden einander entgegengesetzten Behauptungen; und indem er sie als blos conträre Gegensätze zu vermitteln unternahm, mußte er nur in unhaltbare Irrthümer gerathen.

Dies erkannte Prosper und suchte es ausführlich darzuthun

[1]) Prosper l. contra Coll. c. 21 (Opp. ed. c. tom. I. p. 209 und Aug. Opp. X. p. 196)

in seinem „Buche wider den Collator [1].“ Ohne Cassian zu nennen, bezeichnete er so den Verfasser der Conferenzen deutlich und zeigte, die 13. Conferenz Satz für Satz prüfend, wie derselbe mit dem ausgemacht katholischen (definitio catholicissima) Satze: „der Anfang nicht nur der Handlungen, sondern auch der guten Gedanken ist von Gott“ — zwar beginne [2], aber gar bald von denselben abweiche und in die demselben unbedingt widersprechenden Irrthümer des Pelagianismus verfalle. Der Collator aber stimme weder mit den Häretikern noch mit den Katholiken ganz überein; „denn Jene behaupten bei allen guten Werken der Menschen das Beginnen des freien Willens, wir glauben, daß die Anregungen der guten Gedanken allezeit von Gott ausgehen: Du aber hast, ich weiß nicht was für ein ungeschlachtes Drittes (informe nescio quid tertium), beiden Theilen Unzukömmliches aufgebracht, auf daß du weder die Zustimmung der Gegner erhieltest, noch in der Erkenntniß der Unsern verbleibest [3].“

Ueber das verkehrte Beginnen Cassians, die einander aufhebenden Behauptungen der Katholiken und Pelagianer über die zuvorkommende Gnade verbinden zu wollen, ließ sich Prosper also aus: „Wenn es also Irrthum ist, den Anfang des guten Willens dem von Gott nicht unterstützten Menschen zuzuschreiben, und eben auch Irrthum ist zu bekennen, der Wille werde vom Herrn vorbereitet, — wohin sollen wir uns wenden, um beiden Irrthümern auszuweichen? Wenn wir beiden nachgehen, sagst du, bleiben wir bei keinem Irrthume stehen. Du unterwirfst uns also zweien, und eine doppelte Verkehrtheit ist nach deiner Meinung nur getrennt zu verwerfen, verbunden aber gut zu heißen . . Deine Meinung ist durch und durch

---

[1]) Prosperi Aquitani liber contra Collatorem. Opp. ed. c. I. 177—211 und Aug. tom. X. 171—98, geschrieben um das Jahr 432; denn Prosper sagt selbst c. 1 n. 2: viginti amplius anni sunt, quod contra inimicos gratiae Dei catholica acies hujus viri (Aug.) ductu pugnat et vincit. Augustinus aber eröffnete seinen Kampf gegen den Pelagius c. 412.

[2]) Ib. c. 2 p. 179 und X. 172

[3]) Ib. c. 3 p. 181 und X. 173

falsch. Aus zwei Uebeln kann nicht ein Gutes werden, zwei Irrthümer bilden nicht eine Wahrheit .. Die eine Behauptung ist von der Kirche bestritten, die andere vertheidigt worden, und darum ziemt ihnen auf keine Weise der Vertrag eines neuen Bündnisses, wodurch die katholische Behauptung mehr verfälscht, als die pelagianische verbessert wird [1]."

Als Irrthümer stellte Prosper folgende Sätze Cassians übersichtlich zusammen: „Durch Adams Sünde ist seine Seele nicht verwundet worden, und der Wille, durch den er sündigte, ist in ihm gesund geblieben; denn er hat die erhaltene Wissenschaft des Guten nicht verloren und darum konnten auch seine Nachkommen das nicht verlieren, woran er selbst keinen Schaden erlitten. Von Natur aus sind in jeder Seele die durch die Güte des Schöpfers in sie gelegten Samenkörner der Tugenden vorhanden, so daß Jeder, der da will, durch das natürliche Vermögen der Gnade Gottes zuvorkommen, und ihren Beistand, durch den er leichter zur Vollkommenheit gelangen möge, verdienen kann; denn das sei Niemand zum Lobe und Verdienste, mit geschenkten, nicht mit eigenen Vorzügen (bonis) zu glänzen. Man muß sich hüten, auf Gott alle Verdienste der Heiligen so zu übertragen, als ob die menschliche Natur aus sich nichts Gutes zu thun vermöchte; da ihre Kräfte doch so ungebrochen sind, daß sie wider den Teufel selbst und seine Wuth bis zum Tode ohne Gottes Beistand zu streiten im Stande ist. Solch natürliches Vermögen ist in allen Menschen, aber nicht Alle wollen sich der angebornen Kräfte bedienen. Die Güte des Schöpfers ist aber gegen alle Menschen so groß, daß Einige, weil sie freiwillig kommen, von ihm mit Lob aufgenommen, Andere aber, weil sie widerstehen, unfreiwillig gezogen werden und darum ist er Aufnehmer der Wollenden, und Erlöser der Nichtwollenden. Da demnach ein Theil der Kirche aus Gnade, ein Theil aber durch den freien Willen gerechtfertigt wird, so seien Jene, welche die Natur vorwärts gebracht, preiswürdiger, als die, welche die Gnade frei gemacht; denn zu jeglichem guten Werke sei in Adams Nachkommen der Wille eben so frei, wie in

[1]) Ib. c. 5 p. 184 und X. 175

Adam selbst vor der Sünde [1]. — Diese Irrthümer, schloß Prosper, seien vor Augustinus siegreich widerlegt und vom apostolischen Stuhle und der afrikanischen Kirche wiederholt verdammt worden. Wider Jene also, die immer noch, wenn auch nur zum Theile, an denselben festhielten, müsse man mit Autorität einschreiten, damit man von dem Leichname des längst zu Boden geschlagenen Irrthums auch nicht ein Glied sich erheben lasse. Man müsse dem Herrn vertrauen, daß, was er in den Päpsten Innocentius, Zosimus, Bonifacius und Caelestinus gewirkt, auch in Sixtus wirken werde, und daß diesem Hirten der Ruhm vorbehalten sei, die verborgenen Wölfe zu vertreiben, wie seine Vorgänger die offen auftretenden. Obschon die Tadler des h. Augustinus nur Richtiges einwenden, die Wahrheit bestreiten und den Irrthum vertheidigen, so dürfe man doch, so lange sie sich nicht von der Kirche trennen, an ihrer Besserung nicht verzweifeln, bis der Herr durch die Fürsten der Kirche die durch den Stolz und die Unkenntniß Einiger herbeigeführten Zerwürfnisse beilege [2].

§. 7 Der apostolische Stuhl wider die Semipelagianer.

Aber P. Sixtus III., dessen Beistand Prosper angerufen hatte, fand es nicht im Interesse der Kirche, über Cassians Lehrmeinungen ein verwerfendes Urtheil auszusprechen, — um so weniger, als dieser auf die Aufforderung seines Freundes Leo, den Glauben der Kirche wider Nestorius (in seinen sieben Büchern von der Menschwerdung Christi) so eben vertheidigt, und eine rechtgläubige Gesinnung stets bewährt hatte. Auch mochte die Schrift Prospers läuternd und berichtigend auf die unklaren und unhaltbaren Meinungen Cassians gewirkt haben, und um so weniger wurde der Collator seiner besondern Ansichten halber von Rom aus behelligt, als nach Sixtus sein Freund und Gönner Leo selbst den Stuhl Petri (440—461) bestieg, unter dessen Pontificate Cassian hochbetagt (448) im Rufe der Heiligkeit starb.

Diese schonenden Rücksichten Roms verminderten die Partei der Halbpelagianer im südlichen Frankreich nicht, gegen welche Prosper

---

[1]) Ib. c. 20 p. 208 s. und X. 195

[2]) Ib. c. 21 p. 210 s. und X. 196 s.

zu streiten fortfuhr, bis ihn P. Leo an seine Seite nach Rom zog. An der Spitze derselben stand nach Cassians Tode der Bischof Faustus von Reji. Dieser von Nation ein Britte, ein philosophisch-gebildeter Kopf und Rechtsanwalt, war in das berühmte Kloster auf der Insel Lerins getreten und dort im Jahre 433 Abt geworden — an die Stelle des zum Bischofe von Reji gewählten Maximus, dem er auch in dieser Würde im Jahre 455 nachfolgte. Faustus, der zur Verwunderung Aller weder alterte noch starb, vertrat die pelagianisirenden Ansichten mündlich und schriftlich (in zwei Büchern von der Gnade und dem freien Willen, de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio — so wie in seinem Briefe an Lucidus und dessen Bekenntnisse), auf Kirchenversammlungen (zu Arelate und Lugdunum a. 475) und in Privatzirkeln, und galt noch im Jahre 490 seiner Partei als ausgezeichneter Lehrer in lebendiger Rede [1]).

Nach dem bald darauf erfolgten Tode des Faustus ergab sich für den römischen Stuhl Gelegenheit, sich über das Lehransehen des Cassianus und Faustus auszusprechen. P. Gelasius I. feierte mit 70 Bischöfen im Jahre 494 ein Concil zu Rom zur Feststellung des Canons der heiligen Schriften, und zur Scheidung der kirchlichen von der unkirchlichen Literatur. Hier wurden denn die Schriften des gallischen Presbyters Cassianus und des Faustus von Reji in die Reihe der Apokryphen, d. h. der Bücher gesetzt, welche die katholische und apostolisch-römische Kirche nicht gutheißt [2]). — Trotz dieses Verwerfungsurtheils fand das Werk des Faustus von der Gnade und dem freien Willen ungemeine Verbreitung, und selbst in Constantinopel stritt man für und wider dasselbe unter Geistlichen und Staatsmännern. Dies veranlaßte den sich dort (J. 520) aufhaltenden afrikanischen Bischof Possessor, ein entscheidendes Urtheil über dasselbe vom Papste Hormisdas sich zu erbitten, welcher ihm dann (13. August 520) kundgab, daß Faustus in der Reihe der kirchlichen Schriftsteller nicht stehe (illum

[1]) Ueber Faustus: Basnage in H. Canisii lectiones antiquae. Amstel. 1725. tom. I. 347

[2]) Conc. Rom. a. 494 bei Mansi VIII. 146

non recipi); wer da aber wissen wolle, was die römische, d. i. die katholische Kirche über Freiheit und Gnade glaube, könne dies vorzugsweise aus den Schriften des h. Augustinus an Prosper und Hilarius erkennen, doch seien darüber auch ausdrückliche Lehrbestimmungen (capitula) vorhanden, die sich in den Archiven der römischen Kirche fänden und die ihm der Papst auf sein Begehren zusenden wolle [1]).

Das Werk des Faustus hatte auch in Afrika Eingang gefunden. Um den dadurch verbreiteten irrigen Ansichten entgegen zu treten, schrieb im Jahre 523 der auf Sardinien in Verbannung lebende Bischof Fulgentius von Ruspe sieben Bücher (de veritate praedestinationis et gratiae Dei) wider die zwei Bücher des Faustus, und einige Jahre später verfaßte auf Geheiß des P. Felix IV. (526—29) ein Buch „von der Gnade und dem freien Willen" zur Widerlegung des Faustus der Bischof Cäsarius von Arelate, der auch aus dem Kloster zu Lerins hervorgegangen war.

§. 8. Die Lehre der Kirche im Gegensatze zum Semipelagianismus.

Diese Censuren des apostolischen Stuhles und Gegenschriften wider die Bücher des Cassianus und Faustus hatten aber die halbpelagianischen Irrthümer noch immer nicht ganz aus dem südlichen Gallien verdrängt. Nachdem nun der Semipelagianismus von verschiedenen Seiten her so lange bestritten worden war, that es endlich Noth, denselben durch den öffentlichen Ausspruch des kirchlichen Lehramtes als dem Kirchenglauben widerstreitend zu verwerfen, und seinen unhaltbaren Meinungen die kirchliche Wahrheit gegenüber zu stellen.

Zu diesem Zwecke hatte P. Felix IV. besondere Lehrstücke über Gnade und Freiheit — höchst wahrscheinlich jene, auf welche Hormisdas vor Jahren hingewiesen, — die größtentheils aus den Schriften des h. Augustinus und Prosper zusammengestellt waren, an den Episcopat der Provinz von Arelate geschickt, auf daß derselbe sie zu Jedermanns Befolgung kundmache und jeder Bischof sie

---

[1]) Epist. Possess. ad Hormisdam et Hormisdae ad Possess. in X. App. 149 s.

unterschreibe. Diesem Befehle des apostolischen Stuhles nachzukommen, benützten die Bischöfe die feierliche Einweihung einer neuen Kirche zu Arausica (Arausio = Orange), wo sie sich unter dem Vorsitze des Cäsarius von Arelate am 3. Juli 529 zu einer Synode (conc. Arausicanum II.) constituirten, die römischen Lehrstücke verkündeten und ihre Uebereinstimmung mit denselben erklärten. Die wesentlichsten dieser 25 Capitel über Freiheit und Gnade lauteten also:

„Wenn Jemand sagt, durch die Schuld der Sünde Adams sei der Mensch nicht ganz, d. i. nach Leib und Seele verschlimmert worden, sondern allein den Leib für verweslich hält, während die Freiheit der Seele unverletzt bestehe, der ist in dem Irrthume des Pelagius befangen.“ (1.)

„Wenn Jemand behauptet, er könne durch die natürliche Kraft etwas Gutes, was das Heil des ewigen Lebens betrifft, mit Erfolg denken oder wählen, oder der evangelischen Predigt zustimmen ohne die Erleuchtung und Begeistung des heiligen Geistes, welcher Allen den Beifall und das Glauben an die Wahrheit süß macht, der versteht, bethört von häretischem Geiste, nicht das Wort Gottes. Joh. 15, 5 und 2. Cor. 3, 5“ (7.)

„Wer da behauptet, Einige könnten aus Barmherzigkeit, Andere aber vermöge des freien Willens (der bekanntlich in allen aus der Sünde des ersten Menschen Gebornen verderbt ist), zur Gnade der Taufe gelangen, der zeigt sich als abweichend vom rechten Glauben. Denn ein solcher Mensch nimmt an, daß nicht der freie Wille Aller durch die Sünde des ersten Menschen geschwächt worden sei, oder hält ihn nur für so verletzt, daß Einige doch im Stande seien, ohne Gottes Offenbarung durch sich selbst das ewige Heil zu erlangen. Wie sehr dies der Wahrheit zuwider ist, beweist der Herr selbst, welcher bezeugt, daß nicht blos Einige, sondern daß Niemand zu Ihm kommen könne, den der Vater nicht zieht.“ (8.)

„Die im ersten Menschen geschwächte Freiheit des Willens kann nur durch die Gnade der Taufe gehoben (reparari) werden, und geht sie verloren, nur von dem wiedergegeben werden, von dem sie allein gegeben werden konnte.“ (13.)

„Niemand hat Etwas aus Eigenem, als Lüge und Sünde. Wenn aber Jemand etwas von Wahrheit und Gerechtigkeit besitzt, so stammt dies aus jener Quelle, nach welcher wir in dieser Wüste dürsten müssen, damit wir gleichsam durch einige Tropfen aus derselben erquickt auf dem Wege nicht verschmachten.“ (22.)

„Die menschliche Natur, wenn sie in jener Fülle und Frische, in welcher sie geschaffen worden, verblieben wäre, hätte sich doch auf keine Weise selbst ohne die Hilfe ihres Schöpfers erhalten. Wenn sie also ohne die Gnade Gottes die empfangene Gesundheit (salutem) nicht bewahren kann, wie wird sie ohne Gottes Gnade die verlorene wiederherstellen können?“ (19.)

„Wenn Jemand sagt, so wie das Wachsthum, so sei auch der Anfang des Glaubens und die gläubige Gesinnung selbst, wodurch wir an den glauben, welcher den Bösen rechtfertigt, und wodurch wir zur Wiedergeburt der h. Taufe kommen, natürlicher Weise in uns und nicht durch das Geschenk der Gnade, d. i. durch Inspiration des h. Geistes, welche unsern Willen vom Unglauben zum Glauben und von der Unfrömmigkeit zur Frömmigkeit bekehrt: der erweist sich als Gegner der apostolischen Lehrsätze. Philipp. 1, 6. 29 und Ephes. 2, 8. Denn die da sagen, der Glaube, durch den wir an Gott glauben, sei natürlich, die machen alle Jene, welche der Kirche Christi nicht angehören, einigermaßen zu Gläubigen.“ (5.)

„Schuldiger Weise gebührt Lohn den guten Werken, wenn sie geschehen; aber die Gnade, welche nicht schuldiger Weise gegeben wird, geht vorher, damit sie geschehen können.“ (18.)

„So oft wir Gutes thun, wirkt Gott in und mit uns auch, daß wir es thun.“ (9.)

„Den Beistand Gottes müssen auch die Wiedergebornen und Heiligen beständig anrufen, damit sie zu einem guten Ende gelangen, oder im guten Werke ausharren können.“ (10.)

„Ihren Willen thun die Menschen, nicht Gottes Willen, wenn sie thun, was Gott mißfällt. Wenn sie aber mit Willen so thun, daß sie dem göttlichen Willen gehorchen, so ist dies, obschon sie das willig thun, was sie thun, doch der Wille dessen, von dem das vorbereitet und befohlen wird, was sie wollen.“ (22.)

In Uebereinstimmung mit diesen von Rom aus erflossenen Lehrbestimmungen gaben die Bischöfe folgende Synodalerklärung als Bekenntniß ihres Glaubens: „Demgemäß müssen wir predigen und glauben, durch die Sünde des ersten Menschen sei der freie Wille so gebeugt und geschwächt worden (inclinatum et attenuatum), daß später Niemand Gott, wie er sollte, lieben oder an Gott glauben, oder um Gotteswillen das Gute thun kann, wenn ihm nicht die Gnade und göttliche Barmherzigkeit zuvorkommt. Daher glauben wir, daß dem gerechten Abel, Noe, Abraham, Isak und Jacob und der ganzen Schaar der Heiligen des A. B. jener ausgezeichnete Glaube, den der Apostel Paulus an ihnen rühmt, nicht durch die Gabe der Natur, wie sie in Adam früher vorhanden war, sondern durch die Gnade Gottes ertheilt worden sei, und wir wissen zugleich und glauben, daß diese Gnade auch nach der Ankunft des Herrn Allen, die da getauft zu werden verlangen, nicht im freien Willen zu Gebote stehe, sondern durch die Huld des Erlösers ertheilt werde. — Auch das glauben wir dem katholischen Glauben gemäß, daß durch die in der Taufe erhaltene Gnade alle Getauften das, was das Heil betrifft, mit dem Beistande und der Mitwirkung des Erlösers erfüllen können und sollen, wenn sie getreulich sich mühen wollen. Daß aber einige zum Bösen durch göttlichen Machtspruch (divina potestate) vorherbestimmt seien, das glauben wir nicht nur nicht, sondern sagen auch, wenn es ihrer gibt, die so Arges glauben möchten, ihnen mit allem Abscheu das Anathem. — Auch dies bekennen und glauben wir heilsamer Weise, daß bei jedem guten Werke nicht wir angefangen haben und hernach durch Gottes Barmherzigkeit unterstützt werden, sondern daß Er selbst uns ohne irgend vorhergehende Verdienste den Glauben sowohl, als die Liebe zu Ihm zuerst einflößt, damit wir das Heiligungsmittel der Taufe treulich suchen und nach der Taufe mit seinem Beistande das Ihm Wohlgefällige erfüllen können. Unzweifelhaft muß man daher auch glauben, jener so wunderbare Glaube des Schächers und des Hauptmanns Cornelius, und des Zachäus sei nicht von Na-

tur geweſen, ſondern ein Geſchenk der göttlichen Huld [1]).“

Die galliſchen Halbpelagianer wollten aber nicht als Glaubensnorm anerkennen, was die wenigen (14) Biſchöfe zu Arauſica als ſolche aufgeſtellt hatten, und darum trat der Episcopat Galliens noch in demſelben Jahre zahlreicher zu Valentia (Valençe) zuſammen, um wiederholt den Glauben an die zuvorkommende Gnade zu bekräftigen. Cäſarius von Arelate aber, welcher durch Krankheit verhindert war an dieſer Synode Theil zu nehmen, ſendete die Verhandlungen beider Concilien an den römiſchen Stuhl mit der Bitte um Beſtätigung derſelben, welche P. Bonifacius II. unterm 25. Jänner 530 mit den Worten ertheilte: „Euer Bekenntniß heißen wir als übereinſtimmend mit den katholiſchen Grundſätzen der Väter gut [2]).“

Von dieſer Zeit an traten die pelagianiſirenden Anſichten über Freiheit und Gnade immer mehr zurück, denn ſie konnten fortan von Niemand, ohne der Häreſie zu verfallen, vertreten werden.

Dr. und Prof. Ginzel.

Literariſche Anzeigen und Ueberſichten.

3.

Kosmos oder Geſchichte des Weltalls, der Erde und ihrer Bewohner. Ein Volksbuch von Dr. C. G. **Giebel**, Privatdocent an der Univerſität in Halle. Leipzig 1850.

Wenn die Wiſſenſchaften jenen wohlthätigen Einfluß auf den Menſchen ausüben, den ſchon der weiſe Cicero vor beinahe zwei Jahrtauſenden angedeutet hatte, wogegen auch in neueſter Zeit kein Vernünftiger einen Zweifel erheben wird: ſo iſt dann nichts ſehnlicher zu wünſchen, als daß ſie ein Gemeingut der ganzen Menſch-

---

[1]) Conc. Arausicanum II. in Prosp. Opp. ed. c. I. 441—46; bei Mansi VIII. 711 ss. und in Aug. Opp. X. App. 157—60

[2]) Synode von Valençe und Beſtätigung derſelben in X. Opp. pag. 161 s.

heit werden. Gleichwie die Schleußen Egyptens den fruchtbringenden Gewässern des Nilflusses nach allen Richtungen hin, selbst zu den entferntesten Gefilden den Durchgang eröffnen, um alles segenbringend zu überfluthen, so sollte der menschenbildende, geistveredelnde Inhalt der Wissenschaften in möglichst breiten Strömen unter alle bis jetzt leider zu viel vernachlässigte Volksclassen geleitet werden. Die Wissenschaften sollen nicht das ausschließliche Privilegium einiger höherer Classen bilden; sie sollen das Gemeingut der gesammten Menschheit sein, gleich den Segnungen der Religion. Wir können zwar nicht läugnen, daß in dieser Hinsicht die Neuzeit bereits Vieles geleistet habe. Die Forschungen und Entdeckungen der Geologie, der Botanik, der Chemie, der Mechanik und anderer Zweige fangen auf eine erfreuliche Weise an auch in den entsprechenden Kreisen des Landmannes, des Gartenbauers, des Handwerkers sich zu verbreiten und Bahn zu brechen. Allein hiermit gehen nur vereinzelte Resultate in das Volk über; sie sind ohne Zusammenhang und ohne allgemeine Uebersicht; sie entbehren dabei noch immer jenen ciceronianischen Einfluß, der den Geist und das Herz entwildern, zum Nachdenken gewöhnen, über das Gemeine des Lebens erheben und wahrhaft adeln soll. Deßhalb soll es die heiligste Pflicht eines jeden Menschenfreundes sein, nicht blos selbstthätig mit Allem Eifer zu diesem Zwecke mitzuwirken, sondern Alles zu unterstützen und zu befördern, was zur Verbreitung des Wissens, dieses schönsten geistigen Communismus, dienlich ist.

Unter den Mitteln, das Wissen und die Bildung unter seinen Mitmenschen zu verbreiten, nehmen unstreitig die sogenannten Volksbücher nicht den letzten Platz ein. Die Kirche hat schon seit langer Zeit darauf Rücksicht genommen, indem sie nebst dem mündlichen Unterrichte in der Schule und auf der Kanzel auch Volksbücher, populäre Schriften religiös-sittlichen, geschichtlichen und erbaulichen Inhaltes zu diesem Zwecke zu verbreiten suchte. Doch wir haben im Vorliegenden nicht solche im Auge; wir wollen nur jene berücksichtigen, welche die Natur, die großartigen Werke des Herrn auf eine leichtfaßliche Art dem Volke zugänglich zu machen, als ihre Aufgabe betrachten. Dies haben bis jetzt die Kalender im großartigen Maß-

ſtabe zu leiſten verſucht, denn der Kalender iſt in den Händen eines jeden Menſchen; er iſt für dieſen ein unentbehrlicher Wegweiſer durch alle Zeiten des Jahres. Dieſer letztere Umſtand veranlaßte nun viele Kalenderverfaſſer, manche nützliche Kenntniſſe, naturwiſſenſchaftliche, hauptſächlich aſtronomiſche Lehren und Thatſachen mit ihrem Inhalte zu verbinden. Es iſt aber auch bezüglich dieſer nicht unſere Abſicht, über die zweckmäßige Einrichtung derſelben zu entſcheiden: wir wollen uns nur auf die Beurtheilung ſolcher Schriften beſchränken, die eine möglichſt große Verbreitung naturwiſſenſchaftlicher Kenntniſſe unter dem Namen von Volksbüchern ſich zur Aufgabe machten, wie ein ſolches unter dem oben angezeigten Titel uns vorliegt.

Ein naturwiſſenſchaftliches Volksbuch muß unſerer Anſicht zufolge, wenn es wirklich ſeinem Zwecke entſprechen ſoll, folgende Eigenſchaften beſitzen:

1. es muß die hauptſächlichſten Reſultate der Wiſſenſchaft dem Leſer vorlegen;

2. alle Hypotheſen und ſonſtigen Meinungen, die nur für den Gelehrten und Philoſophen einigen Werth haben, ſorgfältig vermeiden; oder wenn ſie berührt werden, ſo dürfen ſie nicht als ausgemachte Thatſachen angeführt werden, weil ſie ſolches nicht ſind.

3. Man iſt dem Volke ſchuldig, das Beſſere aus den Forſchungen mitzutheilen, und dieſes in einer populären, alle fremdartigen oder unrichtigen Ausdrücke vermeidenden Sprache.

4. Die Achtung für die chriſtliche Weltanſchauung und hauptſächlich für die Bibel erfordert, daß, wenn er gerade ſchon auf die Harmonie der wiſſenſchaftlichen Forſchungen mit der letztern nicht hindeuten will, der Verfaſſer des Volksbuches die philoſophiſch-wiſſenſchaftlichen Anfeindungen und Angriffe auf die Religion, die er etwa in den Compendien gefunden hat, vermeide, und zwar aus einfachen Gründen, die wir alsbald vernehmen werden.

ad 1. Dieſe Wahrheit zu beſtreiten, wird wohl Niemand den Willen haben; denn iſt die Wiſſenſchaft ein Gemeingut Aller, wozu ſie eben die Volksbücher machen wollen, ſo darf von dem Wichtigſten auch darin nichts fehlen. Es würde aber mit dem Umfange eines ſolchen Volksbuches, das ſo viele Wiſſenswürdigkeiten vereinigen

soll, unverträglich sein, wenn man darin zugleich Alles erschöpfen wollte. Wir sehen aber zugleich, welche Ansicht und welche Bekanntschaft mit den Wissenschaften selbst, welche Auswahlsfähigkeit von Seite des Verfassers hierzu erforderlich sei. Für das Astronomische genügt für den jetzigen Standpunct die Bekanntschaft mit dem Sonnensystem. Bezüglich der Fixsterne ist hinreichend, die vorzüglichsten Sternbilder unseres sichtbaren Himmels angeführt zu haben, und unter diesen hauptsächlich jene der Ekliptik oder des Thierkreises. Alles andere ist noch ungewiß, und in bloßer wissenschaftlicher Entwickelung begriffen, besonders die Lehre von den Doppelsternen und Lichtnebeln oder Nebelflecken. Die Geologie soll nur auf die wichtigsten Formationen und die in ihnen eingeschlossenen organischen Fossilien Rücksicht nehmen: dagegen bei der gegenwärtigen Flora und Fauna wohl länger verweilen; am wünschenswerthesten aber ist eine genauere Auseinandersetzung des Verhältnisses der Ackererde zur Pflanzenwelt, so wie eine genaue Beschreibung des menschlichen Organismus mit graphischen Abbildungen. Hingegen das allzu große Detail der kleinsten Menschenvarietäten ist allzu ermüdend und auch überflüssig.

ad 2. Die Hypothese ist nur ein scheinbarer Erklärungsgrund für natürliche Thatsachen; denn hat man den wahren, so fällt die Hypothese zusammen, sie verwirrt zu viel den Verstand, und der des Lesers ist nicht im Stande der Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit einer solchen Erklärungsweise und der Gründe und Gegengründe sich klar bewußt zu werden; am wenigsten aber ist der Verfasser zu entschuldigen, wenn er eine solche Hypothese als etwas Ausgemachtes ohne weitere Andeutungen seinen Lesern vorlegt.

ad 3. Die Wissenschaft ist in einem raschen Fortschritte, und jedes Jahr, ja mancher Monat bringt neue Entdeckungen und Berichtigungen des Frühern; daher ist es Pflicht des Verfassers, stets die neuesten Quellen und Werke einzusehen. Doch die Hauptsache ist die Methode des Vortrages und die Sprache. Wenn es schon für einen Uebersetzer aus fremden Sprachen unerläßlich ist, mit dem Genius der Sprachen vollkommen vertraut zu sein bis in die kleinsten Nüancen, weil er sonst nur das Wort, nicht aber den Sinn lexikalisch

wiedergeben würde: so ist es noch in einem viel höhern Grade für denjenigen unerläßlich, der die Wissenschaft auf populären Boden überzusetzen sich zur Aufgabe gemacht hat. Denn das bloße Hinstellen der Resultate ist noch nicht genügend; er muß zugleich Lehrer sein. Man will eine bisher unbekannte Nahrung dem noch wenig geübten Geiste reichen; allein die Nahrung, um ernährend im Körper zu wirken, muß vorher zermalmt, verdaut, mit andern Säften vermischt, aufgesogen und in der Lunge oxydirt worden sein. Wir wissen aus Erfahrung, wie viel es bei dem Unterrichte schon gebildeter und an das Denken gewöhnter Leute auf den richtigen Vortrag ankomme, um verstanden und gehörig begriffen zu werden. Vor allem muß der Verfasser eine jede der Wissenschaften, die er in seinem Volksbuche überliefern will, selbst in seiner vollen Gewalt haben, sie früher bis in die kleinsten Nüancen durchdacht, erwogen, in Saft und Blut verwandelt haben. Am wenigsten wäre er zu entschuldigen, wenn er gar Unrichtiges berichten würde. Er muß ihre Resultate so leicht sich vorstellen und begreifen, wie es der gemeine Menschenverstand des Lesers soll. Man erkennt es gleich auf den ersten Blick, wie weit der Verfasser in dieser Hinsicht vorgeschritten ist, besonders wenn er den erzählenden Weg verläßt, um räsonnirend aufzutreten und in eigenen, selbst gebildeten Anschauungen dem Leser sich verständlich zu machen. Diese Schwierigkeit kennt am besten der gründliche Katechet und Schulmann. Er muß auch alle fremden Ausdrücke der Wissenschaft vermeiden und dieselben richtig übersetzen, ausgenommen die, welche unübersetzbar sind oder das Bürgerrecht erlangt haben, oder anderswoher als bekannt können vorausgesetzt werden; jedoch darf er nie unterlassen, von dergleichen Ausdrücken eine populäre Erklärung zu geben.

ad 4. Eine unerläßliche Eigenschaft eines Volksbuches. Schon im Allgemeinen genommen schadet der Verfasser dadurch sich selbst und der guten Sache. Denn die Religion wurzelt viel zu tief, als daß sie sich schon durch solche feindliche Bemerkungen erschüttern ließe; es entsteht Opposition und Mißtrauen im Leser gegen den Verfasser, und selbst gegen das übrige Wahre und Schöne in seinem Buche; es ruft Opposition unter den Gelehrten hervor, die seinen

glaubensfeindlichen Andeutungen mit gründlichern Waffen, als er vielleicht vermuthet hatte, entgegenzutreten und die Verbreitung des Buches zu hindern genöthigt sind. Aber er hat kein Recht zu dergleichen Consequenzen. Die Bibel mit ihrem Inhalte steht nicht auf so schwachen Füßen, als man so gerne annehmen möchte; die bibelfeindlichen Consequenzen in den Naturwissenschaften sind blos individuelle Ansichten Einzelner, deren Gründe, wenn sie näher besehen und geprüft werden, noch immer viel zu leicht sind, als daß sie den Beifall des Forschers beanspruchen könnten. So kehren alle dergleichen nachgebeteten Anfeindungen nur gegen den ihre Spitze, der sie seinen Lehrgegenständen als sein sollende Lichtstrahlen, als Aufklärung bringende Münze einverwebt hatte. Besonders sollte Jeder sehr vorsichtig sein bei der Aufnahme religiös-feindlicher Bemerkungen aus solchen Gebieten, die ihm mit ihrem Inhalte fremd oder nicht ganz geläufig sind; denn er macht sich in den Augen des Kenners nur lächerlich. Dies gilt hauptsächlich hinsichtlich der Astronomie. Man kann in der Geologie sehr bewandert sein, aber höchst gefährlich wäre es, etwa die Hypothese des Vulcanismus an eine ähnliche astrogonische anzureihen, etwa die Kometen und Nebelflecke als Beweise hereinzuziehen, weil man dadurch seinem astronomischen Wissen eine gar zu große Blöße geben würde. Ueberhaupt scheint man in neuester Zeit von dem Wahne befangen zu sein, daß die falschen und abergläubischen Naturanschauungen früherer Zeiten und die Bibel auf Einem Felde entsprossen seien, und indem man seinen Eifer und seine Aufklärungssucht gegen die erstern kehrt, so glaubt man hierbei auch der Bibel nicht vergessen zu dürfen. Allein es lebten schon und leben noch immer große Koryphäen der Wissenschaft, die in ihrem Wissen keinen Widerspruch mit der Bibel sehen, ja im Gegentheile große und gewichtige Bedenken gegen die voreiligen bibelfeindlichen Consequenzen erheben.

Dr. Giebels Volksbuch zerfällt in vier Capitel. Das 1. handelt vom Weltall, dem Bau, der Entstehung und dem Untergang desselben. Im 2. Capitel beschreibt der Verfasser den Zustand der Erde, ihre Bildungsgeschichte, und bringt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihres Unterganges zur Sprache. Im 3. geht er auf die

Pflanzen und Thiere über, deren Bau, Entstehung und zuletzt eine geologische Geschichte der vorweltlichen Organisation abgehandelt wird; im 4. und letzten endlich folgt eine anatomisch-physiologische Darstellung des menschlichen Organismus und eine Beschreibung der Menschen-Varietäten auf der ganzen Erde. Der Verfasser bemüht sich, aus allen Zweigen der Naturwissenschaften auf eine populäre und faßliche Weise das Wissenswertheste vor dem Leser zu entfalten; es werden auch zu besserer Veranschaulichung graphische Darstellungen miteingeschaltet, was bei vielen Objecten besonders wünschenswerth erscheint, indem sie in Ermanglung der wirklichen Anschauung der Phantasie und dem Verstande sehr zu Statten kommen. Allein um ein recht brauchbares, empfehlenswerthes Volksbuch zu werden, müßte das Ganze einer genauen Revision und Umarbeitung unterzogen werden; denn wir gewahren darin viele Unrichtigkeiten, Lücken und Mängel, welche den von uns aufgestellten Grundsätzen widerstreiten, und von denen wir hierorts wenigstens die auffallendsten einer kritischen Beleuchtung unterwerfen wollen.

Im ersten astronomischen Capitel fällt es vor allem auf, daß der Verfasser ältere Quellen benützt zu haben scheint, welche von den neuern Angaben und Berechnungen bedeutend abweichen; auch scheint er die Wissenschaft selbst nicht in seiner vollen Gewalt zu haben, was zu einer populären Belehrung in diesem so schwierigen Zweige unumgänglich nothwendig ist. Wir heben hier nur Einzelnes heraus. S. 11 sagt der Verfasser: „In allen unsern Kalendern steht nemlich: Frühlingsanfang fällt auf den 21. März, wenn die Sonne in das Zeichen der Wage tritt; der Sommer fängt am 21. Juni an, wo die Sonne in das Zeichen des Steinbocks tritt; der Herbst am 22. September, wo die Sonne in das Zeichen des Widders tritt, und endlich der Winter am 21. December, bei Eintritt der Sonne in das Zeichen des Krebses. Wage, Steinbock, Widder, Krebs heißen Sterne, deren Stelle am Himmel feststeht, nach denen man also die Bewegung anderer bestimmen kann. Allein dieses ist entweder ein Gedächtniß- oder Druckfehler; denn der Ka-

lender sagt bezüglich der Stellungen der Sonne zu den vier Quadraturen der Ekliptik:

Frühlingsanfang am 21. März; die Sonne im Zeichen des Widders.
Sommeranfang am 21. Juni; die Sonne im Zeichen des Krebses.
Herbstanfang am 23. September; die Sonne tritt in das Zeichen der Wage.
Winteranfang am 21. December; mit dem Eintritte der Sonne in das Zeichen des Steinbockes.

Diese Zeichen der Ekliptik sind keine einzelnen Sterne, sondern Sternbilder, aus sehr vielen Sternen bestehend. Ueberhaupt ist diese Abhandlung, an sich eine der wichtigsten und einflußreichsten, sehr verworren und undeutlich. Es fehlt eine populäre Darstellung des ganzen Thierkreises und seiner Eintheilung in die zwölf Sternbilder, so wie auch eine anschauliche Beschreibung seiner schiefen Stellung zum Aequator, und des successiven Vorrückens der Erde in dieser kreisförmigen Linie, wie auch die Erklärung des scheinbaren Eintrittes der Sonne in alle zwölf Zeichen während des Jahres. Ueberhaupt wäre es sehr wünschenswerth gewesen, daß der Verfasser mit der Himmelskugel, ihren Polen und dem Polarstern, mit den wichtigsten und auffallendsten Sternbildern den Leser bekannt gemacht und ihn angeleitet hätte zur Selbstbeobachtung, welche unstreitig an heitern Abenden für jeden Menschen eine der angenehmsten und interessantesten Beschäftigungen ist. Die Jahreszeiten hängen nicht von einem bestimmten Sternbilde ab, sondern von der günstigern oder ungünstigen Stellung der Halbkugel, und der davon abhängenden Schiefe oder Richtung der Sonnenstrahlen; denn in Folge der Präcession der Nachtgleichen geht der Frühlings- und Herbstäquinoctialpunct mit den beiden Solstitien der Ekliptik ringsherum durch alle Sternbilder des Thierkreises, freilich erst nach Jahrtausenden.

S. 14 und 15 eine populäre Veranschaulichung der Berechnung der Sonnendistanz. Allein die wirkliche Berechnungsweise der Sonnenentfernung, wie sie der Verfasser anführt, ist noch die uralte des alexandrinischen Astronomen Aristarchos von Samos, der zuerst die Entfernung des Mondes auf 56 Erdhalbmesser, und dann aus dem Winkel der Sonne und des Mondes im ersten (oder letzten)

Viertel der Sonnendistanz 19mal größer als die Monddistanz setzte, welches letztere Resultat aber noch weit von der Wahrheit entfernt ist, indem die Sonne 400mal weiter ist von der Erde als der Mond. Die Ursache dieses ungünstigen Resultates bleibt immer bei dieser Methode die Schwierigkeit, daß der Zeitmoment selbst, wo der Mond genau halb erleuchtet erscheint, sich nicht scharf bestimmen läßt. Die stark ausgezackte Gestalt des Mondes längs der Lichtgränze macht diesen Moment, wenn er durch Beobachtung gefunden werden soll, um mehr als eine Viertelstunde unsicher. Man hat neuere bessere Methoden, um die Sonnenparallaxe zu finden, welche zugleich der Winkel ist, unter welchem von diesem Gestirne aus der Erdhalbmesser (für die Fixsterne der Durchmesser der Erdbahn) gesehen wird. Der Erdhalbmesser erscheint aber in demselben Verhältnisse desto kleiner, je weiter das Gestirn steht. So ist die Parallaxe des Mondes ein Grad, die der Sonne aber 8,57116 Secunden, somit die Sonnendistanz beiläufig $^{3600}/_{8,57116}$mal größer als die des Mondes. Aus der Erddistanz läßt sich dann aus dem zweiten Keplerischen Gesetze durch eine einfache Proportion die der Planeten leicht finden. Die gegenwärtig scharf ermittelte Sonnenparallaxe gibt eine mittlere Entfernung von 20,682440 Meilen mit einer Unsicherheit von hunderttausend Meilen.

S. 18 sagt der Verfasser: „Der Sonnenball hat durch seine Masse eine Anzahl kleinerer Himmelskörper an sich gezogen.“ Diese Worte, der alten Hypothese entnommen, der zufolge die Planeten auf ihrem Fluge aus weiten Himmelsräumen in die Anziehungssphäre der Sonnenmasse gelangt und von ihr festgehalten worden sein sollen, stimmen nicht mit der spätern astrogonischen Hypothese des Verfassers, die von Laplace herstammt.

S. 20 „Er (Venus) ist also 5 Millionen Meilen von der Erde entfernt; darum kann er auch am besten beobachtet werden.“ Diese Entfernung von der Erde gilt nicht im Allgemeinen, sondern blos für die untere Conjunction; denn in der obern Conjunction (größte Entfernung) ist die Venus 36 Millionen Meilen von uns entfernt. Die Venus kann wegen ihrer großen Sonnennähe nicht am besten beobachtet werden (und zwar gerade

in der untern Conjunction am wenigsten), das beweist die lange Ungewißheit über ihre Rotationszeit und weil wir von der Oberfläche des Mars, des Jupiter und Saturn mehr wissen, als von der Oberfläche der Venus. Was die Venusberge betrifft, so wissen wir darüber noch sehr wenig. Schröter war der einzige, der aus den Abweichungen der Horngestalt und zuweilen wahrgenommenen abgetrennten Puncten auf eine Höhe von 5 deutschen Meilen schloß, aber seine Meßapparate waren noch sehr unvollkommen. Ihr Durchmesser ist nicht 1680, sondern 1717 Meilen.

S. 23. Der Verfasser gibt den Grund der Verschiedenheit der Tages- und Nachtlängen, wie auch des Wechsels der Jahreszeiten also an: „Die Achse der Erde ist nemlich in einem schiefen Winkel gegen die Sonne geneigt, so daß diese zu verschiedenen Zeiten den Ort ihres Aufganges und ihrer Höhe ändern muß. Wäre diese Stellung eine gerade, so würden wir die Sonne alltäglich an demselben Orte auf- und untergehen sehen, wir würden Jahr aus Jahr ein gleich lange Tage und Nächte haben. — Von eben dieser schiefen Stellung der Erdachse hängt auch der Wechsel der Jahreszeiten . . ab." Hier müssen wir vor allem bemerken, daß es wie S. 11. wünschenswerth gewesen wäre, wenn der Verfasser etwas genauer in die Darstellung dieser wichtigsten und einflußreichsten astronomischen Phänomene auf unserer Erde eingegangen und mit einer Zeichnung zu Hilfe gekommen wäre. Die Erdachse steht in den beiden Aequinoctien im rechten Winkel zur Sonne, weil sonst die Erleuchtungsgrenze nicht genau durch die beiden Pole gehen könnte. Und indem die Erde von diesen beiden Puncten aus ihrer schiefen Bahn entweder unter die Ebene des Himmelsäquators sich zu senken, oder darüber zu heben beginnt, rückt die Sonne entgegengesetzt über den Erdäquator nördlich oder südlich, wodurch dann das Wachsen des Tages und der Wärme veranlaßt wird. Auch ist die jährliche Verschiedenheit der Tageslänge unter einem Breitengrade von der Verschiedenheit derselben zwischen dem Aequator und Pole zu einer und derselben Zeit nach zu unterscheiden.

S. 53—60. geht der Verfaſſer auf die Entſtehung des Weltalls über. Er legt die Hypotheſe von Laplace ſeiner dichteriſchen Ausmalung zu Grunde. Wollten wir näher in die Kritik dieſer Entſtehungsweiſe eingehen, ſo müßten wir mehrere Bogen beſchreiben. Wir bemerken nur, was wir ſchon oben angedeutet, daß man in einem Volksbuche unbegründete Hypotheſen nie für baare Münze ausgeben ſolle. Jener Hypotheſe zufolge müßte die Dichte der Planeten bis zur Sonne zunehmen: aber die Dichte der letzteren iſt nur ¼ der Dichte der Erde. Wie ſind die verſchiedenen Neigungen der Bahnen gegen die Ekliptik entſtanden? Der 4. Uranusmond und die meiſten Kometen ſind ſogar rückläufig. Wie iſt das Zuſammenballen eines Ringes zu einer Kugel und ihre Rotation möglich, da alle Theile durch die Centrifugalkraft von der Kugel wegſtreben in einer ringsherum vom Centrum der Hauptkugel, von der ſie ſich abgelöſt haben, ausgehenden Richtung? Warum haben die Saturnringe ſich auch nicht zuſammengeballt? warum ballen ſich nicht die Kometen auch, und woher iſt ihre von jeder irdiſchen Gasform verſchiedene Materie? ꝛc. ꝛc. In Bezug auf die Nebelflecke und die Herſchel'ſche Hypotheſe, daß dieſe eine in der Weltbildung noch immer begriffene Weltmaterie ſind, führen wir nur das an, was ſein ebenſo großer Sohn dagegen ſagt: „Indeß ſind alle kosmologiſchen Gründe, die auf Beachtung eines ſolchen Ueberganges (vom Zuſtand der Nebel zum Zuſtande der Firſterne) ſich ſtützen, dem Einwurfe ausgeſetzt, daß, ſo unzweideutig auch eine Stufenfolge zwiſchen einer großen Anzahl gleichzeitig exiſtirender Individuen hergeſtellt werden möge, man dadurch noch keinen Grund erhält zu dem Glauben, daß jedes Individuum durch alle Stufen gegangen ſei oder gehen könne, oder überhaupt in einem Zuſtande allmäligen Fortſchreitens ſich befinde. — Unendlich viele Stufen des animaliſchen Lebens gibt es vom Menſchen abwärts bis zu den niederſten Ordnungen, und einige Naturforſcher möchten gern eine Stufenfolge einführen, die mit den einfacheren Formen anfängt und zu den zuſammengeſetzteren hinaufſteigt; allein ſo lange das Daſein eines ſolchen Fortſchreitens nicht wahrgenommen wird, — ſo lange jedes erzeugte Thier durch alle Generationen die Mängel des erzeugenden erbt, ſo können wir höchſtens

annehmen, daß ein fortschreitender Ausbildungstrieb ursprünglich bestanden und sich wirksam gezeigt haben könne, daß aber alles Fortschreiten im jetzigen Zustande der Natur schon längst sein Endziel erreicht habe." Und Lamont sagt: „Untersuchen wir die ältesten Quellen, woraus der Stand des Himmels sich erkennen läßt, so findet sich alles übereinstimmend mit dem, was noch jetzt wahrzunehmen ist." — „Wenn ich alle Umstände im Zusammenhange berücksichtige, so scheint mir mit großer Wahrscheinlichkeit der Schluß hervorzugehen, daß das Weltgebäude nach Beendigung einer etwa stattgehabten Bildungsperiode schon längst in den Zustand des Gleichgewichtes, des gesetzmäßigen Wirkens, der Alles erhaltenden Ordnung übergegangen ist." Für die astrogonische Erklärung reicht keine mechanische Hypothese aus, und es wäre demnach wünschenswerther gewesen, wenn der Verfasser statt dieser Hypothese eine bessere populäre Darstellung des Sonnensystems und des Kalenders geliefert hätte!

Vom 2. Capitel S. 68. angefangen wo von der Erde gehandelt wird, betritt der Verfasser einen ihm vertrauteren Boden: doch auch hier müssen wir manche Mängel berichtigen, und manche Unrichtigkeiten anführen.

S. 84. und 85. ist der Unterschied zwischen geschichteten (normalen) Felsmassen und den ungeschichteten (abnormen) etwas unbestimmt angegeben, so daß der Laie unmöglich eine deutliche und klare Idee davon sich zu bilden vermag; ja die Kennzeichen beider Gesteinarten werden unter einander verwechselt und einer jeden zugeschrieben. Das beste Kriterium, die normalen Gesteinmassen von abnormen zu unterscheiden, ist nebst der blätterartigen Schichtenlage das Vorkommen organischer Ueberreste; so führt z. B. der Verfasser den Gyps unter den massigen d. h. ungeschichteten Gesteinen auf, während ein Theil der Gypse offenbar geschichtet ist und überdieß viele denkwürdige Reste organischer Bildungen einschließt. Wo diese Kriterien fehlen, wird der Gyps für ein umgewandeltes Gestein gehalten.

S. 101. wird die Bildungsgeschichte der Erde im Sinne der vulkanischen Hypothese erzählt. Man glaubt einen Roman oder ein Zaubermärchen zu lesen. Der Verfasser will doch offenbar nach phy-

sikalischen Gesetzen die Ausbildung der Erdrinde erklären, verwickelt sich aber dabei in Widersprüche. Er sagt: „Der glühend flüssige Erdball strahlte fortwährend Hitze in den unendlichen Weltenraum aus. (Wohin strahlte Mars und der Mond, dann Venus und Merkur aus, und wohin kam diese Hitze?) Dadurch mußte seine Oberfläche zuerst allmälig erkalten und sich mit einer festen Kruste bedecken. Aber diese anfangs noch dünne Rinde zerriß das brausende Glutmeer, es quoll hervor und verschlang die festen Schollen, oder schob sie zusammen. Es erkaltete aber selbst alsbald und bildete eine neue stärkere Kruste (?), die ununterbrochen fortschreitende Abkühlung verlieh allmälig der starren Kruste eine so gewaltige Dicke und Festigkeit (von welcher Dichte aber?), daß sie einer Schale gleich das Glutmeer umschloß und dessen ungestümer Wogendrang nur in einzelnen Spalten und Rissen noch durchzubrechen vermochte. Mit der Bildung der zusammenhängenden Kruste schied sich die Masse des Erdballes in die feste Kugel und die flüchtige Hülle, das Luftmeer. (Aber wer hat das Luftmeer so plötzlich hergezaubert, nachdem alles in contractiver Bewegung durch die Abkühlung begriffen war?) — Die Luft war glühend heiß (ein Deus ex machina) und enthielt alles Wasser der Flüsse und Seen, ja des ganzen unermeßlichen! (dem Verfasser ist unendlich und unermeßlich sehr geläufig) Weltmeeres in Dampfgestalt, außerdem noch 2c. 2c. Also die Erde war mit einer durch Abkühlung starrgewordenen Schale umgeben, und über dieser Schale war wieder eine glühend heiße Schale von expansiblen Stoffen! Um uns nicht zu lange zu verweilen, wollen wir nur den Verfasser fragen, der zuletzt behauptet, die Welt ist von Gott, die Bibel aber nicht: wie erklärt er nach seiner Hypothese die nach Innen zunehmende Dichte der Erde, wenn das Feste und Dichtere von der ursprünglichen Abkühlung abhängt, und wie konnte durch bloße Abkühlung sich die Erdoberfläche in mannigfaches Feste und Tropfbare, wie

Expansiv-flüssige scheiden? Um die Umbildung der Erde zu begreifen, muß man einen andern Maßstab zur Hand nehmen als die Abkühlung und man muß nicht das Gewordene mit dem Grunde des Werdenden verwechseln! man muß nicht auf einmal Stoffe, wie man sie braucht, herzaubern, sondern man muß ihre allgemeine Ursache anzugeben sich bestreben!

S. 143. sagt der Verfasser, daß bei den Thieren immer eine ganz bestimmte und nicht so zufällige Körperform wie bei den Pflanzen vorhanden sei, welche Blätter und Zweige in beliebiger Anzahl treiben, und dadurch sowohl eine unbestimmte Größe, als einen unbestimmten äußeren Umriß erhalten." Allein die Pflanzen haben auch einen bestimmten und keinen blos zufälligen Typus. Dieser Grundtypus ist eine senkrechte Axe, von welcher in einer Spirale rundherum Radien (zuerst Blätter und dann Zweige) ausgehen; nur die untersten Glieder des Pflanzenreiches (Pilze, Algen und Flechten) sind ohne Achse und peripherische Radien, mit den Mosen fängt der Typus sich bestimmt zu entwickeln an, die aus bloßen Stammradien (Blätter ohne Zweige) bestehen.

Ferner nennt der Verfasser die Infusorien „Aufgußthierchen" und sagt, daß sie nichts weiter sind als Zellen. Was das erstere betrifft, so wissen wir aus Ehrenbergs Untersuchungen, daß die ältere Ansicht, welche die Infusorien durch Aufguß entstehen läßt, nun unhaltbar sei, denn man findet sie in den reinsten Gewässern ebenso gut wie in trüben, in stark sauren und salzigen Flüssigkeiten aller Zonen, in Quellen, Flüssen, Seen und Meeren, oft in den innern Feuchtigkeiten der Pflanzen und Thierkörper, und seit 70 Jahren hat die allgemeine Bezeichnung: Infusorien überall das Bürgerrecht erhalten, nachdem schon 1675 Leeuvenhoeck sie in einem Topfe voll stehenden Regenwassers zuerst entdeckt hatte. Bei den Infusorien ist keine generatio aequivoca, sie sind auch alle organisirt. Die zwei großen Classen, in welche sie eingetheilt werden: die der Magenthiere (**Polygastrica**) und die der Räderthiere (**Rotatoria**) umfassen viele Familien, Gattungen und Arten, welche alle einen Mund, einen Bewegungs- und Ernährungsorganismus haben, ferner Augen

als Empfindungsorgane und Nervenmark; sie sind entweder gepanzert oder nicht. Sie pflanzen sich fort durch Eier, Selbsttheilung und Knospenbildung. Daher ist auch das S. 145. über die Sonnenthierchen Gesagte zu berichten. Sie gehören zu der Familie der Walzenthierchen, und haben nebst den strahlenartigen Fühlborsten einen gerade abgestutzten zahnlosen Mund; sie können durch Luftaufnahme schnell zur Oberfläche gelangen, und die Strahlen sind zum Fühlen, Gehen und Fangen. Der Mund ist groß und rund, und hat einen ausstülpbaren Rüssel.

S. 157. und 158. wie auch an andern späteren Stellen gebraucht der Verfasser, wo er die Athmungsorgane anführt, den Ausdruck „reinigen" und setzt den Zweck des Athmens in die Blutreinigung; was die Sache selbst nicht genau bezeichnet, denn zur eigenthümlichen Blutreinigung dient auch die Haut und das Pfortadersystem bei höheren Thieren, die Nieren 2c. Der Hauptzweck der Luftaufnahme ist Belebung des Blutes durch den Sauerstoff, welcher Ausdruck von den Physiologen gebraucht wird.

S. 160. sagt der Verfasser von den bisher angeführten Thieren: Infusorien, Polypen, Korallenthieren, Quallen, Seesternen, Mollusken, „ein selbstständiges Empfindungsvermögen oder Nervensystem fehlt auch den meisten." Allein Empfindung und Bewegung, und ein beides bedingendes Nervensystem (sensorisch-motorisches) ist eines der wesentlichsten Unterscheidungsmerkmale aller Thiere von den Vegetabilien; deshalb es den erstern nie fehlen kann. Die Infusorien haben Nerven. Die Strahlenthiere (**Radiata**) sind **Cyclo-neura**, d. h. sie besitzen einen vom Schlund durchbrochenen Nervenring mit Kreisnerven; die Mollusken sind **Cyclo-gangliata**, d. h. sie haben einen Schlundnervenring mit zerstreuten Anschwellungen der ausgehenden Nerven u. s. f.

S. 183. u. f f. sucht der Verfasser durch die älternlose Zeugung (**generatio aequivoca**) die einstige schöpferische Bildung der Organismen aus freiem Antriebe der Natur zu erweisen, wie er S. 190. sich ausdrückt: „die angeführten Beispiele geben uns die Gewißheit, daß die Natur noch täglich Pflanzen und Thiere aus sich selbst, aus freiem Antriebe schafft,

und wir dürfen diese Schöpfung nicht etwa für eine zufällige, seltene und ungewöhnliche halten . . ." und S. 191. „Wenn nun die Natur noch jetzt im Stande ist, lebendige Wesen ins Dasein zu rufen, so können wir auch nicht bezweifeln, daß sie die schöpferische Kraft von jeher besessen habe." Aber den eigentlichen Zweck dieses Abschnittes vergessend, der die Entstehungsweise der Pflanzen und Thiere auf der Erde darthun soll, führt der Verfasser einige gegenwärtige Fortpflanzungs- oder eigentlich Verbreitungsweisen derselben weiter an, und schließt mit den Worten: „Mannigfaltig sind also die Mittel und Wege, welche die Natur zur Entstehung, Fortpflanzung und Verbreitung der lebendigen Geschöpfe wählt . . ." Hierauf wollen wir nur bemerken, daß die generatio aequivoca noch keine ausgemachte Sache sei, und viele Gelehrte von ihr nichts wissen wollen, indem theils alle angeführten Beispiele noch eine Erklärung finden, (Einführung der Eier durch Blutcirculation), theils hiermit nichts erklärt und bewiesen ist; denn die Epigenesis zugegeben, die doch nur immer in organischer Materie Statt findet, frägt es sich zuletzt nach dem Ursprung der letzteren, und zwischen einem bestimmten Ei und der Materie der Epigenese ist doch zuletzt kein wesentlicher Unterschied! Ebenso müssen wir den Gebrauch des Wortes „schaffen und schöpferische Kraft" rügen, da der Begriff der Schöpfung nicht auf irgend eine Bildungsform der Natur, sondern auf den Grund und die Ursache der Natursubstanz selbst als solcher zu beziehen ist. (בָּרָא und עָשָׂה — κτίζειν und ποιεῖν — creare und formare, schaffen und bilden sind Ausdrücke, die philosophisch wohl unterschieden werden müssen.)

S. 230. Nennt der Verfasser die fossilen Bacillarien „Pflanzen aus der Abtheilung der einfachen Zellenpflanzen und sie gehören zu den Algen" ꝛc. Allein die Bacillarien, aus deren Schalen der Polirschiefer (von Bilin) besteht, sind wechselfüßige Infusorien aus der ersten Classe der **Polygastrica**. Die Halbopale des Porphyrs und Serpentins, so wie die Feuersteine

der Kreide zeigen in sich Pyxidiculas als mikroskopische Organismen. — Ueberhaupt sind bis jetzt 103 fossile Infusorienarten in Lagern gefunden worden.

S. 248. bis zum Ende gibt der Verfasser eine anatomische Beschreibung des Menschen, und führt die Menschenvarietäten auf. Indem wir Kürze halber manche auch hier vorkommende Mängel übersehen, z. B. die undeutlichen Darstellungen des Auges, des Ohres und Herzens, die aus jedem anatomischen Atlas leicht hätten copirt werden können, oder S. 275, daß die Lunge unter die Drüsen gezählt wird u. s. w., wollen wir nur die Schlußbemerkung des Verfassers anführen: „ich erwiedere darauf, daß nicht Gott die Bibel geschrieben hat, sondern daß Moses die 5 Bücher Moses geschrieben haben soll, und ob er sie wirklich geschrieben hat, wissen die Gelehrten selbst nicht. Wir aber wissen ganz gewiß, daß die Pflanzen und Thiere zugleich geschaffen sind, und nicht an verschiedenen Schöpfungstagen. Wir wissen ganz gewiß, daß ohne die Sonne kein Tag und Nacht auf Erden wechselt, und daß die Sonne nicht am vierten, sondern am ersten Tage geschaffen ist. Ebenso gewiß wissen wir, daß weder Pflanzen noch Thiere vor der Erschaffung der Sonne leben konnten, daß Vieh, Gewürm und Thiere der Erde nicht später als allerlei gefiedertes Gevögel geschaffen ist, daß Adam und Eva nicht allein die ersten Menschen auf der Erde gewesen sind.“

Zu dieser Schlußbemerkung machen wir nur folgenden kurzen Commentar:

1. Daß Gott die Bibel nicht geschrieben, weil er überhaupt nichts schreibt, darin sind wir mit dem Verfasser vollkommen einverstanden; aber etwas zu gewagt ist die so leicht hingeworfene Behauptung, daß Moses seine Bücher nicht geschrieben haben soll, und daß dieses selbst die Gelehrten nicht wissen. Wenn es vielleicht einige antichristliche Gelehrte nicht wissen, so weiß es ein ganzes Volk, das den Pentateuch, die תּוֹרָה mit großer Pietät im graue-

sten Alterthume schon bewahrt und als die Grundlage seiner religiös-politischen Verfassung betrachtet hatte; ja es weiß es auch die gesammte christliche Kirche und ihre Gelehrten, und von Seite der Kritik ist die Authentie des Pentateuch's viel mehr gesichert, als die Ilias, Odyssee, und andere alten Schriften.

2. Indem der Verfasser die mosaische Schöpfungsurkunde zu schlagen wähnt, schlägt er nur sich selbst, und die Widersprüche, welche zwischen der Wissenschaft und den biblischen Angaben obwalten sollen, fallen zuvörderst ihm zur Last. Denn wenn er sagt: wir wissen ganz gewiß, so behauptet er zu viel, indem, wie wir aus vielen Stellen seines Buches nachgewiesen, er selbst vieles nicht gewiß und nicht recht weiß, so wie der Wissenschaft selbst gar manches und gerade das wichtigste bis jetzt eine terra incognita geblieben ist. Aber der Widerspruch liegt zuvörderst in seiner Schlußbemerkung mit seinem Buche. Denn nirgends ist nachgewiesen worden, daß Pflanzen und Thiere wären zugleich geschaffen worden, der Verfasser ist sogar die Antwort auf die Frage über die Entstehung und Bildung des Expansiven (Luft), des tropfbar Flüssigen (Wasser) und des Urfesten (Granit rc.) noch schuldig. Das wird der Verfasser doch zugeben, daß der Zeit und successiven Stufenfolge nach in der Bildungsgeschichte der Natur zuerst die organische Materie, und dann die Pflanzen und zuletzt die Thiere gesetzt werden müssen. Daß ohne die Sonne kein Tag- und Nachtwechsel auf Erden ist, weiß nicht blos der Verfasser, sondern auch die Bibel, wie er es Gen. 1, 14 sqq. nachlesen kann; allein er scheint vergessen zu haben, daß zum wirklichen vollendeten Wechsel von Tag und Nacht, wie er jetzt besteht, auch die Umdrehung der Erde um ihre Axe gehöre, wie auch die Ausbildung der Photosphäre auf der Sonne und um der Erdoberfläche. Allein wie kommt der Verfasser dazu zu behaupten, daß wir gewiß wissen, die Sonne sei nicht am vierten, sondern am ersten Tage geschaffen? Hat er denn schon vergessen, was er S. 54. et sqq. zufolge Laplace's Hypothese über die Planetenbildung mit solcher Zuversicht behauptet hatte? muß nicht nach seiner Behauptung die Erde sich früher als Ring abgelöst und zusammengeballt haben, muß sie nicht viel früher als Weltindividuum bestanden haben, bevor

Venus und Merkur gebildet, und endlich erst der Sonnenball nach Millionen von Jahren durch Abkühlung seine Gestalt angenommen hatte? — In denselben Widerspruch mit sich selbst geräth der Verfasser, wenn er sagt: ebenso gewiß wissen wir, daß weder Pflanzen noch Thiere vor der Erschaffung der Sonne leben konnten," wie konnten denn in Sibirien und auf Grönland die Palmen und die Megatheriden leben in der Secundär- und Tertiär-Epoche? oder ist damals vielleicht der Aequator durch die Pole gegangen?

3. Obzwar der Verfasser so viele Zufälligkeiten in die Menschenvarietäten hineingetragen, hat er doch das Wichtigste vergessen: die verschiedenen Formen der Schädelbildung besonders anzuführen; so wie er auch nicht hätte unterlassen sollen, auf die Differenzen des Gesichtswinkels und auf die Sprachenverschiedenheiten aufmerksam zu machen, weil diese Dinge bei der Beurtheilung über den einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechtes am meisten vorgeschoben werden. Aber wie alle frühern, eben so voreilig und leichtfertig ist diese seine letzte Schlußfolgerung: daß Adam und Eva nicht allein die ersten Menschen auf der Erde gewesen sind. Der Verfasser sagt selbst, daß es vom häßlichsten Neuholländer bis zu dem schönsten Europäer durch die zahlreichen Völkerstämme hindurch sanfte Uebergänge gäbe. Da müssen wir nun fragen: sind für alle diese zahlreichen Uebergänge besondere Urmenschenpaare anzunehmen? Es war eine unglückliche Idee der früheren Zoologen, den Begriff von Genus und Species auf den Menschen anwenden zu wollen. Der Mensch ist das letzte und höchste Glied in der Schöpfung, und die Natur besaß keine Form und keinen Typus außer diesem einzigen, um wie bei den Thieren Species ins Dasein zu rufen. Allein innerhalb dieser letzten Form waren noch gewisse Mannigfaltigkeiten möglich, und diese bildeten sich im Wege der Fortpflanzung gleich anfänglich aus, bis sie erschöpft waren; wir erblicken die leisen Spuren dieses einstigen Bildungsdranges noch immer in den verschiedenen Bildungen und Formen selbst in einer einzigen Familie. Die Natur hatte durch diese ausgeprägte Mannigfaltigkeit zugleich den Zweck der leichteren Völkertheilung und Zerstreuung in alle Erdzonen erreicht. Dr. Scala.

4.

S. Ignatii patris apostolici, quae feruntur, epistolae una cum ejusdem martyrio. Collatis edd. graecis versionibusque syriaca, armeniaca, latinis; denuo recensuit notasque criticas adjecit Jul. Henr. Petermann. Lipsiae 1849. praef. V; de vers. Armen. VI — XXVI. 565 Seiten. 8.

Vorstehendes Werk gehört zu denjenigen, durch welche die seit dem Jahre 1845 neu entstandenen Streitigkeiten über die Echtheit eines Theiles der Briefe des heiligen Ignatius hervorgerufen wurden.

Wir können dasselbe in zweifacher Beziehung beurtheilen, einmal als literarisches Werk an und für sich, zweitens aber hinsichtlich der neu entstandenen Frage.

Was den ersten Punct anbelangt, so bringt Petermann seinen Vorfahrern gegenüber nichts Neues in die literarische Welt, als die eine armenische Uebersetzung der ignatianischen Briefe, mit Ausnahme der Uebersetzung des Briefes an die Römer, von dem bereits eine zweite armenische Uebersetzung vorhanden ist.

Die andern sechs Briefe sind von Petermann nur in der Gestalt angeführt, wie sie schon im Jahre 1783 den 18. März (29. März) zu Constantinopel erschienen sind. Dieser Druck ist nach fünf Manuscripten geschehen, von denen jedoch die Bibliotheken der Mechitharisten zu Venedig und in Wien kein einziges besitzen.

Menas, episcopus Bagrevandensis, welcher als Legat aus Etschmiazin, dem Hauptsitze des schismatischen armenischen Episcopates, nach Constantinopel geschickt wurde, hat mit großer Mühe und mit Hilfe eines Gelehrten, Namens Matthäus, die Exemplare ausfindig gemacht, und so, wie er in seinem Vorworte ausdrücklich sagt, bald durch zwei Exemplare die drei andern, und bald durch diese drei die zwei corrigirend ein sechstes Exemplar daraus hervorgebracht, und durch den vorerwähnten Matthäus drucken lassen.

Dieser Druck enthält dreizehn Briefe, nemlich die sieben echten

Briefe, nur in kürzerer Recension, und sechs unechte Briefe in folgender Reihenfolge und unter beistehenden Titeln: 1. an die Smyrnäer; 2. an Polycarpus, Bischof der Stadt Smyrna; 3. an die Ephesier; 4. an die Magnesier; 5. an die Trallianer; 6. an die Philadelphier; 7. an die Stadt Rom; 8. an die Stadt Antiochia; 9. der Brief Mariä, eines Weibes aus der Stadt Caspalon, an den heiligen Ignatius geschrieben; 10. Antwort auf den Brief Mariä, geschrieben von dem heiligen Ignatius; 11. an die Stadt Tarsus; 12. an den Diakon Heron; 13. an die Stadt Philippi.

Es ist keine Bürgschaft vorhanden, daß diese Briefe in allen fünf Exemplaren in eben dieser Reihenfolge und in demselben Umfange dagewesen sind, vielmehr sagt der erwähnte Bischof ausdrücklich, daß er mit Verschmelzung der obigen Exemplare die Zahl der dreizehn Briefe vervollständigt habe.

Außer diesen dreizehn Briefen hat der Bischof von Bagrevand noch neun ignatianische Briefe in einem griechischen (gedruckten) Exemplare gesehen, in welchem im Ganzen zweiundzwanzig Briefe enthalten gewesen sein sollen. Er konnte aber den armenischen Text dieser neun Briefe nicht ausfindig machen. Diese sind nemlich: zwei Briefe an den Apostel und Evangelisten Johannes, und einer an die heilige Jungfrau Maria, die Gottes-Gebärerin; dann sechs andere Briefe nach der längern Recension, das heißt: an die Epheser, Magnesier, Trallenser, Philadelphier, Smyrnäer und an Polycarpus, welche sechs er zweite Briefe nennt, und die Hoffnung äußert, der Leser seiner Ausgabe werde sich angelegen sein lassen, die armenische Uebersetzung auch dieser Briefe aufzufinden.

Der Bischof, welcher unverkennbar die mittelbare Kenntniß des Griechischen hat, da er den Titel der vorerwähnten griechischen Sammlung ignatianischer Briefe klar und ganz fehlerfrei angibt und übersetzt, macht hie und da am Rande seiner Ausgabe Vergleichungen mit dem griechischen Texte. Petermann aber will an manchen Stellen einige Wörter von dem Rande in den Text versetzt sehen.

Der gelehrte Professor hält es für unzweifelhaft, daß die armenische Uebersetzung im 5. Jahrhunderte geschehen sei. Die arme-

nischen Philologen aber, welche seit etwa zehn Jahren den Unterschied des goldenen Zeitalters ihrer Sprache im 5. Jahrhundert durch die sichersten Kennzeichen zu erkennen angefangen haben, können in diesem Puncte seiner Meinung nicht beistimmen; denn obwohl diese Uebersetzung dem Inhalte nach einen fließenden Armenismus hat, so fehlt ihr doch jene eigenthümliche Originalität, welche sie in das 5. Jahrhundert erheben könnte; ja sie würde zudem eine noch nie gesehene Ausnahme in der Geschichte der alten armenischen Uebersetzungen machen, da man unter den zahlreichen armenischen Uebersetzungen des 5. Jahrhunderts noch nie eine Uebersetzung eines Werkes von einem das 4. Jahrhundert übersteigenden Kirchenschriftsteller gesehen hat, und wenn wirklich diese Uebersetzung eine so frühe und ehrenvolle Existenz gehabt hätte, gewiß würden die Briefe dieses apostolischen Kirchenvaters während der mittlern armenischen Literatur nicht in solchem Grade außer Gebrauch gewesen sein, da sogar die bekannte Stelle des Römerbriefes (wo Ignatius wünscht Gottesbrot zu werden) nach der Uebersetzung der Martyrologie des heiligen Ignatius gebraucht ist.

Wie verhält es sich aber mit der innern Beschaffenheit oder Qualität dieser Uebersetzung? Die Beantwortung dieser Frage hängt mit dem Hauptzwecke des Petermann'schen Werkes zusammen.

Dieser Orientalist hat sich vorgenommen, durch diese armenische Version der bekannten subjectiven Kritik Bunsens den Boden flüßig zu machen. Jedoch wie!

Unmittelbar im Jahre 1846 (Jahresbericht der deutschen morgenländischen Gesellschaft Seite 203) trat Petermann dem Cureton gegenüber, indem er behauptete, daß diese armenische Version nach einer syrischen Uebersetzung gemacht sei; da nun die armenische Version alle sieben Briefe enthält, so soll auch die syrische vor ihr diese sieben Briefe gehabt haben. Cureton, wie auch nach ihm Bunsen, könnte ja diese wenig stringente Argumentation als nichtig erklären, da die armenische Uebersetzung möglicher Weise nach einem syrischen Exemplare geschehen sein könnte, welches von einem interpolirten griechischen Texte herrührte.

In dem vorliegenden Werke jedoch hat Petermann wesentlich An-

deres durchgeführt; indem er in Betreff der armenischen Uebersetzung zwei Puncte behauptet: 1. Sie sei durch eine syrische Version in mittelbarem Verhältnisse zu dem griechischen Texte; 2. diese Vermittlung sei eben durch die syrische Version geschehen, welche Cureton und Bunsen für eine aus dem noch uninterpolirten und unverfälschten griechischen Texte verfertigte gehalten.

Aus diesen Prämissen zieht Petermann einen zweifachen Schluß und zwar, daß nicht nur

a) die drei von Cureton und Bunsen für echt erklärten Briefe nach dem Umfange des mediceischen Exemplares vom Anfange her existirt haben, da das Cureton'sche-Syrische eben in diesem Umfange in der armenischen Version vorliegt, sondern

b) das Cureton-Syrische auch die übrigen vier Briefe gehabt hat, da aus dem Armenischen unzweifelhaft hervorgeht, daß es die nemliche syrische Feder ist, welche diese vier Briefe sowohl als auch die vorhergehenden drei übersetzt hat.

In dieser kritischen Argumentation kommt es hauptsächlich auf zwei Puncte an. 1. Auf die Vollständigkeit des Beweises für die Echtheit des Fraglichen in den Briefen des heiligen Ignatius, und 2. auf die Gewißheit der Prämissen dieses Beweises.

Was die Vollständigkeit des Beweises angelangt, so glauben wir, es sei nichts Unentschiedenes übrig geblieben. Treffend sagt Denzinger in seinem schön und scharfsinnig geschriebenen Werkchen: „Gelänge es die ganze syrische Uebersetzung zu finden, aus welcher der Cureton'sche Text ausgezogen ist, und sie als solche durch ihre Uebereinstimmung in allem, was nicht verstümmelt ist, nachzuweisen, so wäre wohl der vollständigste Beweis geliefert," und nachdem er annäherungsweise einen derartigen Beweis aus den bei Cureton gesammelten Fragmenten gesammelt hat, fügt er hoffnungsvoll hinzu: „Wir zweifeln nicht, daß später aufzufindende Fragmente oder vielleicht die ganze syrische Uebersetzung dieses Resultat noch weiter bestätigen werden. Uns soll es genügen, den Weg angezeigt und einige Beispiele geliefert zu haben."

Dies kann jedoch auch mittelbar geschehen und zwar nicht fragmentarisch, sondern im ganzen Umfange, da nicht einmal der Fund des vollständigen Cureton-Syrischen Textes für die Echtheit der in Frage gestellten Briefe wesentlich anderes Licht bringen würde.

In Betreff des Schwerpunctes des Beweises aber, daß nemlich

das Armenische aus dem Syrischen und eben aus dem Cureton-Syrischen herrühre, ist kein vernünftiger Zweifel zuläßig; dies ist nicht eine Vermuthung der schwankenden Philologie, sondern eine entschieden ausgemachte Sache. Schon lange war die armenische Sprache dieser Briefe eine Verlegenheit für die armenischen Philologen; deßhalb war es für sie um so überraschender, als Petermann mit der Behauptung hervortrat, daß das Armenische nicht aus dem Griechischen, sondern nach dem Syrischen gemacht sei. Die Beweise, welche er hierüber anführt, sind so entscheidend, daß jeder der armenischen Sprache Kundige sich derselben Ueberzeugung unwiderstehlich hingeben muß, nachdem er nur einige von den Beispielen, welche Petermann in verschiedenen Kategorien zahlreich anführt, erwogen hat. Der armenische Philolog hat diese Kennzeichen eines syrisirenden Styles schon in jenen Büchern kennen gelernt, welche aus dem Syrischen stammen, z. B. in den Uebersetzungen der Paraphrasen des heil. Ephrem, und in den Homilien des berühmten Bischofs von Nissibir. Des Erstern Werke machen drei Octav-Bände aus, und des Zweiten nur einen Band, wovon zwar der Text nicht vorhanden, aber von Assemani für echt erklärt ist, wodurch sich der erwähnte Linguist nicht nur in der Patristik, sondern auch in der armenischen Literargeschichte eine ehrenvolle Stelle verdient hat.

In Hinsicht aber, daß das Armenische eben aus dem Cureton-Syrischen hergeleitet sei, macht Petermann zuerst aufmerksam, daß die armenische Uebersetzung nicht mit den syrischen Fragmenten bei Cureton, sondern immer mit dem Cureton'schen Texte übereinstimmt; sodann vergleicht er mehrere Stellen, in welchen das Armenische unverkennbar das Cureton Syrische voraussetzt. Wenn aber Jemand entgegnen wollte, sagt weiter Petermann, daß der Originaltext des armenischen Uebersetzers nicht diese syrische Version gewesen sei, sondern eine andere dieser ganz ähnliche, so antworten wir, daß diese Behauptung wohl nicht haltbar sei, da sie bei dem Wiedergeben einzelner Worte auf eine wunderbare Weise mit jener zusammenhängt, was doch durch keinen Zufall geschehen sein konnte. So z. B. für das Wort θηριομαχῆσαι (Brief an die Epheser c. 1.) hat die armenische Uebersetzung: [illegible] (d. i. von den Thieren aufgefressen zu werden), so auch das Cureton-Syrische. Jedoch im Briefe an die Römer c. 5. ist das θηριομαχῶ in dem Armenischen übersetzt: [illegible] (d. i. ich bin unter (wilde) Thiere geworfen) wieder übereinstimmend mit dem Syrischen rc.

Wenn aber die armenische Uebersetzung dieselben Worte auf dieselbe Weise auch in andern Stellen und Briefen wiedergibt, welche die Version des Cureton nicht anerkennt, so sieht man, daß auch diese aus jener Version hergenommen wurden, wozu Petermann Seite 24 und 25 mehrere Belege liefert.

Außer diesem polemischen Zwecke scheint uns das vorliegende Werk auch zu einer friedlichen Kritik der Varianten des Textes ignatianischer Briefe einen Beitrag liefern zu können. Es ist längst ausgemacht, daß das der längern Recension zu Grunde liegende Exemplar der kürzern einen Vorzug vor dem unsern mediceischen habe. Darum war es zu erwarten, daß das Syrische zur Berichtigung der in Frage stehenden Stellen durch eine Vergleichung mit der längern Recension beitragen werde, da die Uebereinstimmung des Syrischen mit dieser Recension gegen den mediceischen Text entscheidend sei. Da aber das bis jetzt Gefundene nur als ein Auszug der vollständigen Uebersetzung ist, so kann das Armenische wenigstens einstweilen aus zweiter Hand dasselbe leisten in jenen Briefen und Brieftheilen, welche dem Syrischen fehlen. Beispielsweise führen wir Folgendes an: **Philadelph. c. 2.** hat die kürzere lateinische: **Filii igitur lucis et veritatis,** welchem das Armenische beistimmt; ferner **c. 9.** hat die längere, sowohl die griechische als die lateinische: **Praesentiam (vel adventum) Salvatoris** ... mit welchem wieder die armenische übereinstimmt, und gegen Ende desselben Briefes hat die längere (sowohl die griechische, als die lateinische): Εἰς ὃν ἐλπίζουσι σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι. Das letzte den menschlichen Dualismus vollendende Wort fehlt in dem mediceischen Texte, während es die armenische Uebersetzung hat.

Nach den echten und unechten Briefen bringt Petermann anhangsweise:

1. Von den Alten dem heiligen Ignatius zugeschriebene Fragmente (aus Jacobson's Ausg. Oxford. 1838 B. 2.)

2. Martyrologien des heiligen Ignatius:

A) Das von Ruinart zuerst aufgefundene griechische.

B) Das von Simeon Metaphrastes compilirte griechische.

C) Das von Usserius zuerst gefundene lateinische.

D) Das höchst wahrscheinlich im 11. Jahrhunderte nach dem vorigen Griechischen compilirte armenische mit einer neuen lateinischen Uebersetzung.

Dieses armenische Martyrologium, welches das allerreichste ist, hält P. Aucher für das allein ursprünglich vollständigste, und betrachtet alle andern, sogar das Ruinart'sche, als Auszüge von dem verloren gegangenen vollständigen Texte, wofür aber die Kritik nicht steht.

3. **Tiberiani ad Trajanum de Christianis relatio — C. Plinii secundi ad eundem de eisdem relatio — Trajani rescriptum.**

4. **Testimonia veterum de S. Ignatio.**

P. Joseph Katergi.

Zeitschrift

für die gesammte

katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Vierter Band. 3. Heft.

Wien, 1852.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Druck von J. P. Sollinger's Witwe.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

7.

Beiträge zur Logologie des Evangelisten Johannes.

Zweiter Artikel.

(Fortsetzung.)

2. Ursprung der johanneischen Logoslehre.

Bei der Untersuchung über den Ursprung der Logoslehre haben wir zwischen der Quelle, aus welcher der Inhalt derselben geflossen ist und der, aus welcher die Form genommen ist, zu unterscheiden; wir beginnen aus später einleuchtendem Grunde mit den materiellen Quellen.

A. Materielle Quellen.

Καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν . . . Joh. 1. 16.

Die Quellen der Logoslehre, soweit sie den Gehalt derselben betreffen, sind mit Rücksicht darauf, daß Logos und Christus als eine und dieselbe Person nur nach verschiedenen Beziehungen hin erscheinen, die Aussprüche Christi über seine Wesenheit, seine göttlichen Thaten und Begebenheiten, die sich mit Christo zutrugen, zunächst und zumeist.

Hat nun Christus über sein Wesen sich ausgesprochen, so ist klar, wie Johannes als steter Ohrenzeuge Christi sie zum Grunde seiner Logoslehre legen konnte. Da schon aber zum exegetischen Verständniß der Logoslehre manche Stelle aus dem Evangelium oben angezogen werden mußte, so ist es jetzt nur nöthig, sie der Ordnung nach aufzuführen.

a) Christus nennt sich nach dem Zeugniß des Johannes älter, als Abraham, Evang. Joh. 8, 58., ja früher existirend, als die Welt war, also von Ewigkeit, wie oben gezeigt wurde. Daher konnte Johannes wohl die Ewigkeit des Logos behaupten. cfr. 3, 13. 6, 14. Daß der Logos πρὸς τὸν θεὸν sein mußte, schloß Johannes aus dem Ausspruche Christi, wornach er in seinem hohenpriesterlichen Gebete sprach: „jetzt verherrliche auch du mich bei dir, mit der Herrlichkeit, die ich, schon ehe die Welt war, bei dir hatte." Joh. 17, 5; in welcher Stelle Christus von einer deutlichen persönlichen Beziehung zum Vater sich äußert. Daß aber das himmlische, vorzeitliche Wesen Christi ein göttliches, an der Wesenheit des Vaters Theilnehmendes war, erschloß er aus allen jenen Stellen, die bereits oben angeführt worden, um die Gottheit Christi zu beweisen. Mit Rücksicht hierauf konnte Johannes mit vollem Rechte zusammen fassend schreiben: „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος."

„Wie der Vater," fährt ferner der Gottessohn fort, „das Leben in sich hat, so gab er es auch dem Sohne, das Leben in sich selbst zu haben;" wenn er sich ferner einerseits das Brod des Lebens nennt (6, 35. 41. 48.) und das Leben selbst (11, 25.), so bezeichnet er sich auch anderseits als das Licht der Welt, (8, 12. 9, 5. 12, 46.), und wenn er diese Namen verbindet „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (14, 6.), so sieht man die Berechtigung von v. 4. ein, welcher sagt: ἐν αὐτῷ Ζωὴ ἦν καὶ ἡ Ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Wie wenig jedoch Christus als das Licht bei Vielen der Juden aufgenommen wurde, sah Johannes von Stunde zu Stunde, und hätte auch Christus nicht gesagt: „die Welt liebt die Finsterniß mehr, als das Licht" (3, 19.), so waren dennoch die Worte des Evangelisten gegründet, die lauten: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. (v. 5.) Wenn ferner Johannes die zahlreichen Aussprüche Christi vernahm: εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα und ἀπεσταλην u. s. f. Joh. 3, 17. 4, 34. 5, 30. 6, 38. 8, 26. 15, 22. 17, 3. 4. 5. und wenn er neben seinem göttlichen Wesen auch die wahre Menschheit Christi schaute, ja Christus

selbst 18, 37. von seinem „Geboren sein" sprach, und wenn sich endlich der Herr selbst den „Eingebornen" (3, 16.) nannte, so ist es klar, wie Johannes schrieb: „καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. (v. 14.)

Hat nun Christus die Ewigkeit seines Wesens, seiner göttlichen Glorie, die sich in seinem Charakter als göttlichem Lichte und Leben ausprägte, von sich selbst behauptet und sich sonach als Licht und Leben bezeichnet, so mußte Johannes, wenn er anders, was er vom Herrn gehört, darzustellen beabsichtigte, dasselbe in sein Evangelium aufnehmen.

Gerade aber jene Aussprüche, die Christus über sein eigenes Wesen that, werden als wirklich von Jesu gehaltene beanstandet und es wird bemerkt, Johannes habe sie ganz frei componirt, oder doch, obwohl ihnen meistens eine historische Quelle zu Grunde liege, dieselbe mit allerlei Ingredienzen, die ihm durch seine eigenen Gedanken, oder von der damals herrschenden Zeitphilosophie geboten wurden, so ausgestattet, daß sie in der Gestalt, wie sie vor uns liegen, als ein Gemenge von Dichtung und Wahrheit erschienen. Zu der ersten Ansicht bekennen sich Strauß [1]), Bauer [2]) und von Bauer [3]), und in ihrer Destruction des historischen Charakters der Reden ist ein merklicher Fortschritt. Alle drei stimmen darin überein, daß, was als Gehalt der Reden erscheint, nicht wirkliche historische Wahrheit, nicht von Christo ausgesprochene Worte sind; aber die Art und Weise der Composition dieser Reden denken sie sich verschieden. — „Es ist ein stufenmäßiger Fortschritt," bemerkt H. Merz [4]) treffend, „in der modernen Evangelienkritik;" Strauß, B. Bauer und Hr. Baur bezeichnen die drei Epochen. Die erste Phase ist die des Mythus, des unbewußten Dichtungstriebes,

[1]) Leben Jesu. S. 559—701.

[2]) Kritik der evang. Geschichte des Johannes S. 10. 101. s. 311.

[3]) Zellers theol. Jahrbuch. 1844. I.

[4]) Studien der evang. Geistlichkeit herausgegeben von Stirm. 16. Bd. 2 Heft. 1844 S. 75. 76.

des absichtslosen Instincts, der in einem reinen Naturproceß die Evangelienbildung aufgehen läßt und das Geistigste, was die Welt gesehen, bis zu losem Gerölle und mechanischem Conglomerate depotencirt. Jeder zweiten Phase wurde das Evangelium zu einem aus dem Geiste und der Anschauung der spätern Gemeinde hervorgegangenen Reflexionswerk gedankenloser Scribler. Was für Strauß bewußtloses Naturwirken war, ist für Bruno Bauer That des reflectirenden Selbstbewußtseins geworden, aber freilich eines völlig hirnverbrannten, geistesarmen, dummbenebelten Selbstbewußtseins."

Nach von Bauers Ansicht aber ist „die Erfindung und Darstellung des Evangeliums freie That des seiner völlig sichern, und durchsichtigen Geistes, als selbstbewußte Reflexion und Projection einer Idee in die sie ausdrückende Form. Und mit großer Kunst und Geisteskraft ist die Tendenz durch das Ganze hindurchgeführt."

Straußens und B. Bauers Ansichten haben schon längst ihre Widerleger [1]) gefunden, und gegen Dr. Baur in dieser Abhandlung aufzutreten, halten wir für überflüssig, zumal da bereits Ebrard [2]) und Bleek [3]) mit Baur, soweit dessen Behauptungen hier in Betracht kommen, ihre Lanzen gebrochen haben.

Die zweite Ansicht vertreten Weiße [4]) und Gfrörer [5]). Beide stimmen darin überein, daß den johanneischen Reden historische Wahrheit zu Grunde liege. — Während nun Weiße der Ansicht ist, daß der historische Gehalt dadurch, daß des Evangelisten eigene Meinung und eigene Gedanken beim Niederschreiben sich unwillkürlich unterschoben, mit Fremdem, nicht eigentlich Christlichem erweitert wurde, so daß das Evangelium ein Gemenge von christlichen und johanneischen Gedanken ist, das noch zudem durch einige spätere ungeschickte Bearbeiter entstellt wurde, so geht Gfrörers Ansicht dahin, daß der ursprüngliche, wahre historische

---

[1]) cfr. Ebrard, Kritik a. a. O. 753. 810.

[2]) Das Evangelium Johannes 2c. Zürich. 845.

[3]) Beiträge zur Evangelienkritik. Berlin. 846.

[4]) Evangelische Geschichte. I. 106—115.

[5]) Heiligthum und Wahrheit. S. 335. ss.

Kern durch den Evangelisten mit unchristlichen Ideen umsponnen worden sei, sofern der Apostel namentlich solche Gedanken in die Reden Christi und des Täufers eingewoben habe, welche mit der Logoslehre zusammenhängen — Gedanken, die er der damals herrschenden Zeitphilosophie entnommen habe. — Die Willkürlichkeit der Annahme Weiße's hat bereits Maier [1]) dargethan, von größerer Wichtigkeit aber ist es, Gfrörers Gründe zu hören, sofern er das Bewußtsein des Johannes mit Ideen der damalig herrschenden alexandrinischen Religionsphilosophie durchdrungen sein läßt, und es also auf historischen Boden zurückführt.

In wie weit nun Johannes sich von jener Philosophie beherrschen ließ, das zu untersuchen ist für uns wichtig, wie der spätere Verlauf zeigen wird, und wir müssen deshalb die Gründe anhören, auf die hin Gfrörer seine Ansicht aufstellte.

Seine Gründe bezwecken zweifaches: 1. nachzuweisen, daß die Reden Christi in der Weise, wie sie vorliegen, nicht von Christo gehalten werden konnten und 2. daß der Gehalt, der aus ihnen zu Tage tritt, wirklich der Schule d. h. der damaligen Philosophie angehörte. — Als Gründe nun, warum solche Reden und Aussprüche nicht von Christo gehalten werden konnten, werden einerseits die lange Zeitdauer, die zwischen der Abhaltung und Niederschreibung derselben verstrich, andererseits die historische Erfahrung von Thucydides, der seine Reden auch nach eigenem Bekenntnisse selbst machte, und auch noch die Unmöglichkeit geltend gemacht, daß Johannes die Reden des Herrn aufzeichnete, „weil es sehr stark nach den Verhältnissen des 19. Jahrhunderts rieche und fast dem Beispiele gewisser Gelehrten nachgedichtet zu sein scheine, welche mit dem Notizenbuch in der Hand durch die Städte wandern, um nachher ein Buch daraus zu machen, damit sie die Reisekosten herausschlagen [2]).“

Als specielle Gründe, warum die Reden nicht von Christus selbst gehalten sind, werden namhaft gemacht:

---

[1]) Comm. I. 104. ss. cfr. Ebrard, Kritik a. a. O. 787.

[2]) Die heilige Sage. II. Abth. 319. 320.

Erster Beweis aus dem 10. cap. Im Anfang des Cap. werde erzählt, daß Christus während des Laubhüttenfestes eine Rede hielt, in der er sich mit dem guten Hirten, die Gläubigen mit den rechten Schafen vergleicht. (Gfr. 320.) — Nach drei Monaten, am Feste der Tempelweihe, habe er nach dem Berichte Johannes zu den Juden, die ihn befragten, ob er Christus sei, gesprochen: „ich habe es euch schon gesagt, und ihr habet meine für mich zeugenden Werke gesehen; aber ihr glaubet nicht, denn ihr seid nicht aus der Zahl meiner Schafe, wie ich euch gesagt habe.“ (10, 26.)

Diese letztern Worte nehmen nun entschieden Rücksicht auf das im Anfang des 10. Cap. vorangegangene Bild vom guten Hirten. — Dies sei wohl auf dem Papiere möglich, weil zwischen beiden Puncten nur eine Daumenbreite mitten inne stehe, aber total unmöglich in der Wirklichkeit, weil zwischen beiden Reden ein Zwischenraum von drei Monaten sich hineindränge, (322.) und es sei eine Bezugnahme der letztern Worte auf die früher auf dem Laubhüttenfest gehaltene Rede nur dann möglich, wenn man annehme, daß α) der Herr sich immer mit dem Bilde des guten Hirten besonders beschäftigte, β) daß dieselben Leute anwesend waren, wie am Laubhüttenfeste, γ) daß auch die dortigen Zuhörer sich vielfach mit dem Bilde des guten Hirten beschäftigt hätten, da sie ihn sonst nicht verstanden hätten. Diese Puncte seien aber nicht anzunehmen, somit sei diese Rede in Wirklichkeit nicht gehalten, sondern freie Arbeit des Evangelisten.

Betrachten wir, um den Einwand Gfrörers zu würdigen, die Sache genauer, so spricht Johannes im Eingang des Cap. davon, daß der, welcher nicht zur Stallthür hineingehe, sondern irgendwo anders hineinsteige, ein Räuber sei; der aber, welcher durch die Thür eingehe, sei der Hirt; ihn kennen die Schafe, er schreite beim Zuge vor ihnen her und sie kennen seine Stimme. — (v. 7.) Er sei die Thüre, wer durch sie eingehe, werde gerettet, — er sei der gute Hirt und gebe im Gegensatz vom Miethling sein Leben für seine Schafe, S. 26. aber heißt es: „ihr glaubet mir nicht, weil ihr nicht aus meiner Schafheerde seid, „wie ich euch sagte.“

Es kann sich nun v. 26. auf die Verse 1—6 oder 7—19 be-

ziehen, oder nicht. Bezieht sich der in v. 26. ausgesprochene Gedanke nicht dorthin — und dies ist schon so sehr angenommen worden, daß es sich nur unter dieser Annahme erklären läßt, warum „καθὼς εἶπον ὑμῖν" in gewichtigen Auctoritäten (z. B. in B. K. L. M.) ausgelassen wurde, weil der in v. 26. enthaltene Ausspruch weder in der parabolischen Rede vom Hirten, noch sonst im Evangelium sich finden, — bezieht sich also v. 26. nicht auf v. 1. ff., so fällt die ganze Argumentation Gfrörers von vorne weg. Gesetzt aber auch, was wir annehmen, es finde zwischen beiden Puncten eine Beziehung Statt, so muß gerade das Gegentheil von Gfrörers Ansicht behauptet werden.

Wären diese Reden Jesu v. 1. ff. frei componirt, so müßte Johannes in den Versen die Worte so gestellt, und in v. 26. dieselben so gerichtet und ausgeführt haben, daß sich wirklich καθὼς εἶπον auf das in v. 1. ff. Gesagte beziehen konnte. — Kein vernünftiger Schriftsteller wird nemlich, wenn er eine Rede frei componirt, im Verlaufe derselben auf etwas schon Gesprochenes verweisen, was er wirklich und kurz zuvor nicht gesagt hat. Dies ist aber bei Johannes der Fall, somit läßt sich wohl nicht annehmen, daß diese Rede frei componirt sei. — Man sieht sich daher vielmehr zu der Annahme fortgetrieben, daß Jesus wirklich eine ähnliche Rede hielt, in der er den Juden den Vorwurf machte, sie seien, weil ungläubig, nicht aus seinen Schafen; daß aber Johannes diese parabolische Rede nicht, oder wenigstens nicht ganz mittheilte und im letzten Falle der Theil in der Feder blieb, in dem das Gleichniß weiter ausgeführt wurde, auf das in v. 26. angespielt ist.

Wir geben nun freilich unter unserer Voraussetzung zu, daß Jesus sich gerne mit dem Bilde des guten Hirten beschäftigte; denn es drückt sein Verhältniß zu seinem Erlösten treffend aus. — Ferner daß wirklich Einige von denselben Leuten anwesend waren, wie beim erstgenannten Festbesuche, dies ist ja sehr denkbar, weil beim Feste die meisten Juden sich zusammen fanden und namentlich solche, die Jesum kannten, sich um ihn geschaart haben werden, welche ihm entweder glauben, oder Etwas ablauschen wollten, um ihn zu verderben. Daß es auch die Juden verstanden, was er mit v. 26. sagen

wollte, kann man unbedenklich annehmen, da sie schon im Bilde und ohne Bild deutlich genug gehört hatten, als wessen Kinder sie Jesus betrachtete. (J. B. 8, 23. 5, 37.) Dies geben wir gerne zu, nur nicht in der monströsen Weise, wie sie Gfrörer will, ohne deshalb ein „Gimpel" sein zu müssen, mit welchem Titel Gfrörer den zu beehren sucht, wer sie zugibt. (S. 322.)

Unsere Ansicht können wir auch durch den gerade vorhergehenden Vers bewahrheiten. Da die Juden den Herrn v. 24. befragten, ob er Christus sei, so antwortete Jesus: „εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιςεύετε." — und Johannes führt diesen Ausspruch Christi an, obwohl Christus nirgends im Evangelium gegenüber den Juden sich so bestimmt ausgesprochen hat, welche Erscheinung gewiß nicht gefunden werden könnte, wenn die johanneischen Reden und die Zwischenbemerkungen der Juden fingirt und von Johannes frei componirt wären. Gerade diese Citate, die nicht eintreffen, weisen darauf hin, daß wiewohl im Geiste des Johannes das Gesammtbild Christi mit allen seinen Aussprüchen, Lehren und Thaten gegenwärtig war, er beim Beschreiben dieses Bildes viele einzelne Merkmale nicht ausdrücklich erwähnte.

Den zweiten Beweis nimmt Gfrörer [1]), ebenso De Wette [2]) aus Cap. 3, wo an das Zeugniß des Johannes (26—30.) von v. 30—36. sich Worte anschließen, die einmal unmöglich Johannes der Täufer gesprochen haben konnte, weil es von v. 32. heiße, sein Zeugniß werde von Niemand angenommen, obwohl erst Jesu messianischer Beruf begann; andererseits seien auch Redensarten dem Täufer in den Mund gelegt, die denen von Christo mit Nicodemus gewechselten bis aufs Haar gleichen. Weil nun ferner, mit v. 30., keine Abtheilung der redenden Subjecte gemacht werden und man mit v. 30. die eigene Reflexion des Johannes nicht beginnen lassen könne, weil sich keine Fuge zeige, so müsse man sagen, die ganze Stelle sei gemacht, (d. h. also dem Täufer sei eine vom Evangelisten concipirte Rede in den Mund gelegt worden). Es ist wahr, die Ausdrücke im

---

[1]) l. c. Seite 322—325.

[2]) Einleitung ins N. T. S. 17. — Comment. zum Evang. S. 7.

v. 32. gleichen denen in v. 11, die in v. 36. denen in v. 18. Es ist ferner wahr, daß sich in v. 31. keine deutliche Fuge zeigt, und wenn Johannes in spätern Tagen das Evangelium schrieb, οὐδεὶς ελαβεν statt οὐδεὶς λαμβάνει schreiben mußte. — Aber berechtigt dies schon, die vom Täufer gehaltene Rede für unterschoben zu erklären?

Wenn mit v. 31. sich Spuren von johanneischer Reflexion zeigen, folgt dann schon, daß auch v. 27. 28. 29. 30. eigene vom Evangelisten gemachte Worte sind? wo liegt die Berechtigung dieses Schlusses? Aber auch hievon abgesehen, ist es denn nicht möglich, daß Johannes von dem Bilde des Erlösers so ganz durchdrungen war, daß sich ihm das Vergangene als gegenwärtig darstellte und sonach, wo er seine Reflexion über Christus anhebt, sich die Vergangenheit psychologisch in die Gegenwart verwandelte?

Oder konnte Johannes nicht in seinem Evangelium von der Idee des Erlösers als des kommenden, die er als real in Christo dachte, so sprechen, daß offenbar das Praesens λαμπάνει gewählt werden mußte?

Wir wollen keinem dieser künstlichen Versuche Beifall zollen, sondern einfach mit Lücke uns zu der Ansicht neigen, „daß sich von v. 31. an mit der Rede des Täufers auf eine nicht recht genau zu unterscheidende Weise die theils erklärende, theils erweiternde Reflexion des Evangelisten vermischt [1].“ — In keinem Fall darf man aber auf die freie Composition der Rede schließen. Johannes würde nemlich, so er anders hätte absichtlich frei componiren wollen, sich hauptsächlich beeifert haben, sowohl die in der Rede des Täufers und des Herrn gleichlautenden Phrasen zu vermeiden, als auch die Rede des Täufers so einzurichten, daß alles in ihr Ausgesprochene in den Mund des Täufers paßte, außer er hätte ganz plan- und zwecklos und ganz blödsinnig fortgeschrieben; aber bei einer solchen Geistesfähigkeit wäre noch viel weniger an eine freie Composition der Reden zu denken. Je mehr nun jede Spur von Absichtlichkeit, Reden componiren zu wollen, bei Johannes verschwindet, desto

[1] Vergleiche Allioli und Adalb. Maier.

weniger werden wir uns geneigt fühlen, auch hier in die Lärmtrompete der negativen Kritiker zu stoßen, um von „Evangelien- und Reden-Composition des Evangelisten“ zu posaunen.

Der dritte Beweis für die freie Composition der johanneischen Reden wird aus Cap. 3. v. 2—21. hervorgenommen, aus dem Gespräche Christi mit Nicodemus. „Es scheint mir,“ bemerkt Gfrörer (S. 325.), „als setze Johannes voraus, diese Unterredung sei unter vier Augen vorgegangen. Mit Recht kann man daher die Frage aufwerfen, wie denn der Evangelist Alles so genau erfahren habe? — In der Rede aber ist auffallend, wie der gelehrte Nicodemus Christum auf so einfältige Weise mißverstehen konnte; (auch De Wette nimmt aus diesem Grunde mit Gfrörer Partei), oder wie Jesus mit seinem Nicodemus in den tiefsten Abgrund johanneischer Mystik einging. Das Gespräch nun, das seine Schwierigkeit hat, erklärt sich leicht, wenn man annimmt, Johannes habe es so geschrieben, wie er sich das Gespräch Christi mit einem Pharisäer in 50 Jahren nachher dachte.“

„V. 13. heißt es: οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. Als er dies sprach, war er nicht im Himmel, sondern auf Erden. — Ferner „ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν,“ erkläre sich nur der Plural daraus, daß Johannes seine und seiner Mitapostel Erfahrung dem Herrn in den Mund lege. In v. 19. „αὕτη ἐστὶν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος, ἢ τὸ φῶς,“ seien diese Präterita durchaus gewählt, und Johannes lege hier wiederum seine und seiner Mitapostel Erfahrung in den Mund des Herrn.“

Aber Ad. Maier hat gezeigt, wie der Evangelist beim Gespräche Christi mit Nicodemus zugegen sein konnte; (S. 286.) das „einfältige Mißverständniß“ betreffend, ist einmal die Erklärung Lücke's, Tholuks, Olshausens rc. nicht widersinnig, daß zwar Nicodemus nicht an eine physische Wiedergeburt dachte, aber mit dem ἄνωθεν γεννηθῆναι keinen klaren Begriff zu verbinden wußte, und also Jesum veranlassen wollte, seine Worte genauer zu erklären (vergl. auch Meyer S. 46.). Aber da der Begriff der Wiedergeburt

auch den Juden ein geläufiger war, so kann man wohl Maiers Erklärung beipflichten, wonach Nicodemus vergleichungsweise von derselben Unmöglichkeit sprach, geistig, wie körperlich wiedergeboren zu werden, und diese Erklärung rechtfertigt sich sehr leicht, wenn man die Antwort Christi v. 5. näher betrachtet; denn Christus berichtigt hier nicht ein Mißverständniß, das er doch thun mußte, wenn ihn Nicodemus nicht verstanden hätte, sondern er wiederholt mit Nachdruck die Nothwendigkeit der Wiedergeburt zum Behufe der Eingehung in's Reich Gottes. cfr. v. 3. — Wo ferner der „tiefste Abgrund der johanneischen Mystik" sich im Munde des Herrn verrathe, — hat Gfrörer nicht angegeben; — und wenn auch Gfrörer recht gefühlt hat, daß er mit Nicodemus tiefere Worte wechselte, als er gegenüber den ungelehrten Juden that, so wird dies, hoffe ich, gegenüber dem gelehrten Rabbi ganz in der Ordnung gefunden, und zugleich auch als ein Merkmal der Aechtheit der Rede angesehen werden müssen. Eine deutliche Spur von freier Composition der Rede findet Gfrörer ferner in den Temporibus der Verba, die vorkommen: zunächst in ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. — Aber ὁ ὢν ist gleich Joh. 1, 18. ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς und drückt die ganze Wesensfülle des Sohnes aus, die, wie Johannes von sich sagt, vom Himmel herabgekommen sei, so daß wir also ὢν nicht mit Gfrörer übersetzen, „der (jetzt) im Himmel ist" und also auch sein Einwand wegfällt. — Mit v. 18. bricht aber Jesus die Unterredung mit Nicodemus ab und seine eigene Reflexion beginnt. Daher kann auch das Präteritum ἠγάπησαν nicht für die freie Composition der Rede sprechen.

Anmerkung: Ich muß mich gegen Lücke und De Wette erklären, wenn sie schon mit v. 16. die Rede Christi mit Nicodemus abbrechen, und v. 16—21. als erläuternden und erweiternden Zusatz erklären. Die Gründe, die Lücke vorbringt, sind (Comm. I. 543. 544.): „Mit v. 16. verliere sich das Dialogische und Individuelle fast ganz, und vorherrschend werde der Ton allgemeiner Reflexion." Aber schon mit v. 13. hört das Dialogische und wenn man will, auch das Individuelle auf. — Ferner wird von ihm und Maier bemerkt, μονογενὴς

sei ein dem Johannes eigenthümlicher Begriff, der sonst in den Reden nirgends mehr vorkomme; aber Scholl (bei Lücke 543.) bemerkt ganz recht, „man sehe nicht ein, warum nicht Jesus sich dieses Ausdruckes ebensogut hätte bedienen können," zumal im Gespräch mit Nicodemus. Die Sache verhält sich nemlich so: Wenn es Christus daran lag, sich über seine Wesenheit vor Nicodemus auszusprechen, so mußte es ihm nahe liegen sich μονογενής zu nennen. Nicodemus betrachtete nemlich Jesum als einen Gesandten Gottes, ähnlich den Propheten. cfr. v. 2. — Wenn sich nun Christus blos υἱός θεοῦ oder υἱός τοῦ ἀνθρώπου nannte, so hätte sich Nicodemus in seiner Ansicht, daß Christus blos ein Prophet oder dergleichen sei, bestätigt gesehen, denn Nicodemus als Gesetzgelehrter wußte, daß mit υἱός θεοῦ und υἱός τοῦ ἀνθρώπου Gerechte, Heilige, Propheten benannt wurden cfr. Daniel 8, 17. Wenn sich aber Christus zur Unterscheidung von diesen μονογενής nannte, so war dem Mißverständnisse des Nicodemus vorgebeugt und Christus hatte seine Wesenheit kund gethan, was ja Nicodemus beabsichtigte. — Dies ist aber auch der Grund, warum Christus sich nur hier μονογενής nannte und nicht auch vor den Juden, denn wenn er sich vor diesen nur υἱός θεοῦ nannte, wußten sie schon, daß er sich göttliche Wesenheit zuschrieb. Das Vorkommen von μονογενής spricht gerade im Gegentheil dafür, daß v. 16. als Fortsetzung zu der Rede des Herrn mit Nicodemus und nicht, wie Lücke ꝛc. wollen, als Abschluß derselben zu betrachten ist. Aber es stehen uns auch noch andere Gründe zur Seite. — Einmal fehlt Alles, wie auch Lücke S. 544. zugibt, wodurch der Uebergang vom Gespräche zur Reflexion äußerlich bemerkbar würde. Aber auch innerlich, dem Sinne nach, läßt sich keine Fuge bemerken, wo des Evangelisten „erklärende und amplificirende" Reflexion beginnt. Mit v. 16. ist keine Erklärung oder Amplificirung des Vorhergehenden zu bemerken; v. 17. schließt sich genau an v. 16. an. Mit v. 18. schließt sich aber deutlich die Rede ab; denn der folgende Vers reiht sich exegetisch an vorhergehenden an, sofern ἤδη κέκρι-

ται durch αὕτη δὲ κρίσις . . . näher bestimmt wird. Es tritt aber auch ein neuer Gedanke hinzu, nemlich die Erinnerung des Johannes, daß Christus das Licht der Welt sei, wovon im Vorhergehenden keine Rede war. Dazu kommt, daß dieser Vers, wie kein anderer, eine spätere Abfassungszeit verräth; denn in ihm „wird die ganze Erscheinung des Herrn nach ihrem Erfolge bei den Menschen als eine bereits vorübergegangene erblickt.“ (Maier I. 302.) — Willkürlich ist es, mit Maier in v. 16. εἰς τὸν θάνατον bei ἔδωκεν zu ergänzen und in v. 16. ein schon erfülltes Factum zu sehen.

Von der Rede Christi mit Nicodemus gilt aber im Allgemeinen auch derselbe Schluß, daß sie nicht als eine freie Composition geltend gemacht werden kann. Denn wäre sie als eine solche beabsichtigt, so würde, wie Maier bemerkt, „sich erwarten lassen, daß er dem Vortrage eine bestimmte Beziehung auf Nicodemus gegeben und daß er weitere Gegen- und Zwischenreden von Seite desselben eingefügt hatte.“ — (I. Band 303.)

Sind nun die speciellen Gründe, auf welche hin Gfrörer die meisten Reden im Evangelium Johannes als eigene Ausarbeitung des Evangelisten anzusehen sich genöthigt sieht, zurechtgestellt und berichtigt, so ist es nöthig, auf die allgemeinen Gründe einzugehen, welche ihn zwingen, die Authentie der von Christo gehaltenen Reden zu läugnen.

Vor Allem wird, wie oben bemerkt, die lange Zeitdauer, die zwischen der Abhaltung und Niederschreibung der Reden Statt fand, hervorgehoben, um die Unmöglichkeit der Aechtheit der Reden darzuthun. — Aber diesem Einwand ist neuestens von Ebrard, Maier hinlänglich begegnet worden, so daß darüber länger zu sprechen unnöthig wäre. — Beachtet man nemlich das tiefe, empfängliche, durch viele eitle Gelehrsamkeit nicht verdorbene Gemüth des Lieblingsjüngers und die Liebe zu seinem Meister, mit der er denselben umfaßte und sich an ihn anschloß, so mußte, wenn sein höchstes Streben und Wissen der Herr war, nicht nur allein dessen Persönlichkeit, dessen Lehre, dessen Gedanken sich dem liebenden Herzen so einprägen, daß mit den Gedanken zugleich auch „der

Ausdruck, namentlich wenn er neu und eigenthümlich war," (Maier, Comm. I. 106.) ihm Eigenthum wurde. — Wir wollen gerne zugeben, daß Johannes nicht „mit dem Notizenbuch in der Hand" dem Herrn auf seinen Reisen folgte, aber Hug's [1]) Ansicht, daß Johannes früher einzelne Partien der evangelischen Geschichte ausarbeitete und sie bei der Abfassung seines Evangeliums benützte, bleibt noch immer auf gutem Grunde stehen, besonders wenn man so trostlose Gründe gegen sie vorbringt, wie es neuestens Bleek [2]) gethan. Auch der den Aposteln verheißene heil. Geist, der sie an Alles erinnerte, (Joh. 14, 26.) stand mit seiner erleuchtenden Gnade dem Jünger zur Seite (Maier 107). Aus Allem diesem wird aber zur Genüge hervorgehen, daß Johannes in einem ganz andern Verhältnisse zu Christus und seinen Reden stand, als Thuzydides zu seiner Geschichte; es kann daher das letztere Verfahren, wornach er nach seinem eigenen Geständniß de bello Pelop. 1, 22. die Reden gemacht habe, nicht als Regel für alle andern Fälle aufgestellt werden.

Haben wir nun Gfrörers Einwände gegen den formellen Theil der Reden gehört, so ist es auch nöthig, die Beweise zu beurtheilen, die Gfrörer [3]) zum Beweise vorbringt, daß sich einzelne Ausdrücke, die ihm Johannes in den Mund legte, nicht von Christus über sich selbst können ausgesprochen worden sein, sondern daß sie Johannes ihm aus dem Zeitbewußtsein, aus der damaligen philosophischen Schule unterschoben habe. — Solche Ausdrücke seien diejenigen, die mit der Logoslehre in naher Beziehung stehen, z. B. 10, 30. ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν. 12, 45. ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με . . . 3, 13. οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τον οὐρανὸν . . . 5, 19. οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν,

[1]) Hug, Einleitung. IV. Aufl. II. 234.

[2]) Er sagt: hätte Johannes diese Reden früher aufgezeichnet, so müßte dies in aramäischer Sprache geschehen sein. Wäre aber dies, so müßten diese Reden, wenn aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzt, auch eine aramäische Färbung an sich tragen, dies ist aber nicht der Fall, somit kann sie auch Johannes nicht früher aufgezeichnet haben!!!

(Beiträge zur evangel. Kritik. S. 240.)

[3]) Gfrörer, Heiligthum und Wahrheit. S. 336.

ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ ... 9, 5. ὅταν ἐν κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμὶ τοῦ κόσμου ... 14, 6. ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή ... 17, 10. τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστι, καὶ τὰ σὰ ἐμά ... (Meistens solche Stellen, die wir als materielle Quellen bezeichneten.)

Daß nun solche Aussprüche der Schule angehören, d. h. aus einer Quelle geschöpft seien, derer unser Erlöser nicht bedurfte, dafür werden folgende Beweise beigebracht.

1. Beweis (S. 337.). „Wer so lebt und stirbt, wie Er, in dessen Innerem ist ein höheres Licht aufgegangen, als dasjenige, welches irgend eine Schulphilosophie der Welt gewähren kann; er handelt und lehrt aus Inspiration." — Wenn aber gerade mittelst Inspiration z. B. ein höheres Licht in ihm aufgegangen ist, und dies Licht aus seinem Innern heraus die ganze Welt erleuchtend und belehrend durchdrang, konnte Christus, frage ich Gfrörer, wenn er sich über sein Wesen aussprach, nicht mit dem vollsten Rechte und seiner Wesenheit am angemessensten, sich Licht der Welt nennen? Muß gerade dies Wort aus der alexandrinischen Theologie entlehnt sein?

2. Aber auch noch andere Gründe, bemerkt S. 338. Gfrörer, stehen ihm zu Gebot. Er beruft sich auf 14, 28. ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστί ...

„Welcher geistig gesunde Mensch, bemerkt Gfrörer, sagt solches von sich selbst aus: Gott der Allmächtige ist größer, denn ich? Nur ein Mann, der die ungemessenste Meinung von sich selber hat, wird so von sich sprechen. Denn das versteht sich doch in aller Welt von vornweg, daß Gott über sämmtliche Erdenbewohner unendlich erhaben ist." „Dagegen begreift es sich leicht, wenn Johannes auf Christus den Inhalt der philonischen Logoslehre übertrug."

Dieser Einwand beruht auf der Voraussetzung, daß Christus, wie jeder andere Erdbewohner ein gewöhnlicher Mensch war. — Denn wäre er blos dies, so wäre der Ausspruch Christi: „der allmächtige Gott ist größer als ich," allerdings Beweis von ungemessenem Hochmuth. — Aber Gfrörer beweise vorerst, daß Christus gar nichts anderes, als ein gewöhnlicher Mensch war, (und dann

käme er mit sich selbst in Widerspruch). Dann erst trete er mit diesem Einwand hervor. — Auch hätte Gfrörer sehen sollen, daß „ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐςίν“ nicht das Verhältniß des allmächtigen Gottes zu einem gewöhnlichen Erdenbewohner ausdrückt, sondern vielmehr das des **Vaters** zu seinem **Sohne**, der in Menschengestalt auf der Erde wandelte, so daß also, wenn er **vor seinen Jüngern** sich über das nähere gegenwärtige Verhältniß seines Wesens zum Vater erklärte, nichts Widersinniges darin gefunden werden kann.

3. **Beweis.** Es herrsche [1]) in den Vordersätzen in 6, 39. 40. und 44. 6, 54. die von Christus ausgesprochene geistige Lehre vom ewigen Leben, wo Christus als geistiger König des himmlischen Lebens angeschaut werde; in den Nachsätzen dagegen erscheine das jüdische Dogma von der Auferweckung des Leibes **zum Zwecke der Stiftung eines ewigen Reiches hier unten.** „Beide Elemente,“ wird sofort bemerkt, „schließen sich aus; also ist letzteres dem Herrn fremd, es rührt von dem Evangelisten her, der hier verdeckt die antimessianische Richtung seiner Zeitgenossen bekämpft.“ — Von wem hat aber Gfrörer die Versicherung erhalten, daß Johannes unter „ἀναςήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ eine Auferweckung der Leiber zur Stiftung eines ewigen Reiches auf Erden“ verstehe?

Wenn nun dagegen ἀνάςασις und ἀναςῆσαι und namentlich τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ Auferweckung zum ewigen Leben bedeutet, (cfr. De Wette S. 90.), wie mag nun Gfrörer unbedingt hier schließen, ἀναςήσω κ. τ. λ. sei hier im grassen jüdischen Sinne zu nehmen, — somit der reinen Lehre Christi widersprechend, also eine Unterschiebsel des Evangelisten? — (cfr. Maier, 124. ff.)

Aber auch der letzte Grund, den Gfrörer [2]) für sich anführt, darf kaum näher betrachtet werden. Wie Tacitus, Machiavelli, Hume, Gibbon, und A., wird bemerkt, so habe sich auch Johannes, von seinem Zeitbewußtsein beherrscht, etwas Auswärtiges, den Glauben an eine Tagesphilosophie (die Logoslehre) in sein Evangelium hineingetragen.

---

[1]) Gfrörer l. c. 340.

[2]) Gfrörer l. c. 341.

Wahr ist, daß man im Bewußtsein seiner Zeit lebt, in ihren Vorstellungen sich bewegt und denkt. Etwas anderes aber ist es, wenn ein Geschichtschreiber seinem Helden, den er schildert, etwas Fremdartiges unterschiebt und das Unterschobene als Sache und Eigenthum seines Helden bezeichnet. — Wenn wir schon in der Profangeschichte einen solchen Historiker gewissenlos nennen, welchen Namen müßten wir erst dem Evangelisten beilegen, wenn er, der Beschreiber und Darleger dessen, in dessen Mund nie eine Lüge erfunden ward, sich Solches erlaubte? — Auch dieser Beweis Gfrörers hat schon seinen Krebsschaden in sich und bedarf nicht mehr weiter widerlegt zu werden.

Wir sind nun fertig mit den Einwendungen Gfrörers. Näher besehen, zerrinnen sie in nichts beweisende Sätze, die uns nicht im mindesten hindern, die im Evangelium Johannes niedergelegten Aussprüche als vom Herrn gehaltene (und dies ist das Ziel, wornach wir strebten), und nicht erst von Johannes eingeschwärzte anzusehen, und wir sind sonach berechtigt, jene Aussprüche und Worte des Herrn als materielle Quelle der Logoslehre zu bezeichnen.

Christus und seine Aussprüche sind sonach Quelle des Evangelisten.

Aber damit, daß man den materiellen Gehalt der Logoslehre auf die Aussprüche Christi zurückführte, begnügen sich Viele nicht, sondern sie wollen auch mit ihrem sondirenden Senkblei noch in der Tiefe des Bewußtseins Christi den Boden aufsuchen, auf dem solche Aussprüche, wie sie Christus über seine Wesenheit that, entsprossen seien.

Ballenstedt[1]) nemlich stellt die Behauptung auf, Christus habe die philonische Speculation gekannt und sie auf sich selbst angewandt. Eine Hauptstütze seiner Ansicht findet er im Gespräche mit Nicodemus, wo Christus (Joh. 3, 8.), Nicodemus gegenüber bemerkt: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις κ. τ. λ. Dies sei aber offenbar von der Allwirksamkeit des Logos zu verstehen; und Grund hiezu findet er im Vorwurfe,

[1]) Philo und Johannes. Ballenstedt, Prediger in Bornum, Braunschweig. 1802. S. 97.

den Christus Nicodemus macht, v. 10. der deshalb ein gegründeter sei, weil Nicodemus, obwohl alt und gelehrt, nicht einmal die philonische Logoslehre verstehe. — Aber in v. 8. die Allwirksamkeit des Logos zu verstehen, ist eine mehr als gewöhnliche Willkürlichkeit in der Exegese, abgesehen davon, daß, wenn Ballenstedts Ansicht wahr wäre, man es sehr auffallend finden müßte, warum Christus sich selbst nicht Logos nannte, da er ja einmal diesen auf sein Wesen beziehen wollte.

Aber die ganze Ansicht des Bornum'schen Predigers ist im Wesentlichen dieselbe, wie die des Anonymus in Schuderoffs[1]) Jahrbüchern, dessen Geständniß dahin geht: „Jesus ist ein weiser Eklektiker, der das Beste aus früheren Religionen, die ihm unmöglich unbekannt bleiben konnten, oder den heil. Schriften der Juden entlehnte, und darauf gestützt eine bessere Doctrin gründete." Auf diese gemein-rationalistische Ansicht hat Prof. Dr. Theile geantwortet, und wir halten es für überflüßig, sie näher zu würdigen.

Die göttliche Weisheit aber unsers Erlösers ist Grund genug und zugleich eine Nöthigung, bei dem Bewußtsein Christi von sich selbst und seinen Aussprüchen über sein Wesen als letzter Quelle stehen zu bleiben.

b) Als die zweite gewichtige Quelle sind die Thaten Christi und die Begebenheiten, die sich mit der Persönlichkeit Christi zugetragen haben, zu betrachten.

Da der Evangelist bei den meisten Wundern und Wunderbegebenheiten gegenwärtig war, (bei der Auferweckung des Lazarus, bei der Verklärung auf Tabor, — bei der Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana u. a.) — so mußten, wie überhaupt, so auch ihm dieselben als Bekräftigung der Aussprüche Christi, wornach er sich als Gottessohn . . . bezeichnete, erscheinen.

Der negativen Kritik zwar ist es gewiß, daß wie Jesus kein Gottessohn war, auch seine Thaten keine Wunder waren. Aber hiegegen zu sprechen ist hier um so weniger der Ort, als die Weg-

---

[1]) 5. Band. 1. Stück, S. 62. cfr. Neues Journal der theolog. Literatur von Winer und Engelhardt. 9. Band.

läugnung der einzelnen Wunder nicht auf exegetischen Gründen beruht, sondern meistens auf der Bezweiflung der Möglichkeit der Wunder überhaupt; diesen Zweifel aber zu heben, hat von jeher die Apologetik als ihre Aufgabe angesehen.

c) Eine weitere Quelle der johanneischen Logoslehre ist das mehrfache Zeugniß des Täufers Johannes, z. B. Joh. 1., 32—35. 3, 27 ff., wozu auch Joh. 1, 15. zu rechnen ist, ein Zeugniß, das dem Evangelisten um so wichtiger sein mußte, als es des Täufers von Gott gegebener Beruf war und er selbst als solchen anerkannte, von Christo Zeugniß zu geben.

Gemäß seinem Zeugnisse ist Christus, obwohl nach dem Täufer kommend, vor ihm der Zeit und Würde nach Joh. 1, 15. 27. 3, 31. erfüllt vom heil. Geiste, der auf ihm ruht V. 32. Seinem wahren Wesen nach ist er Gottessohn v. 34., seiner Wirksamkeit nach, nimmt er als Lamm Gottes die Sünden der Welt hinweg v. 29; Angaben, die hinreichend die Aussprüche Christi bestätigten.

Aber auch dieses Zeugniß, welches der Evangelist ausdrücklich als das des Täufers bezeichnet, hat man als ein fingirtes, vom Evangelisten dem Täufer in den Mund gelegtes bezeichnen wollen. Diesen Vorwurf hier zurückzuweisen, ist um so überflüssiger, da wir oben einen ähnlichen sattsam widerlegt zu haben glauben. — Vermögen nemlich die gegen die Aechtheit der Reden Christi vorgebrachten Einwände Nichts gegen diese zu beweisen, so haben wir auch hier keinen Grund, die Aechtheit der Reden des Täufers zu bezweifeln.

Eine vierte Quelle sofort ist:

d) die allgemeine Tradition, die sich gleich über das Wesen und Wirken des Erlösers bildete. Diese Tradition ging entweder von Munde zu Munde, oder sie war bereits in einzelnen Schriften fixirt. — Zu solchen Schriften rechnen wir einmal den Bericht der Synoptiker, die Johannes kannte, sowie die andern Biographieen Christi, die nach Luk. 1, 1. mannigfach im Umlaufe waren, und also leicht dem Evangelisten bekannt sein konnten.

Auch steht der Annahme nichts entgegen, daß Johannes selbst viel früher, als die Abfassung des Evangeliums geschah, einzelne

Notizen über das Leben Jesu sich aufzeichnete. — An dieser Stelle muß auch das Verhältniß der messianischen Stellen zum materiellen Gehalte der evangelischen Logoslehre näher erörtert werden.

Den Anfangspunct der alttestamentlichen Logologie bildet der Begriff des Wortes, das uns im Anfange der Genesis entgegentritt. Es bezeichnet zunächst die Offenbarung des göttlichen Willens, oder es ist vielmehr die Form, durch deren Vermittlung die göttliche Willensthätigkeit eine äußere, sich äußerlich objectivirende ist. Derselbe Begriff findet sich auch in den alten Religionsurkunden der Perser und Inder; aber es ist nicht, wie man manchmal vermuthete, als Quelle, sondern blos als Analogon des Mosaischen anzusehen [1]. Dieses alttestamentliche Wort nun wird betrachtet zunächst als Offenbarung des allmächtigen göttlichen Willens und sonach zeigt es sich wirksam bei der Schöpfung der Welt, sofern Gott vermittelst desselben die Welt gründete und ihr Leben gab. Genesis 1, 1. ff. Ps. 33, 6. 9. Ebenso als Offenbarung der göttlichen Güte, wornach er die Welt und was in ihr lebt, erhält und leitet. Ps. 127, 147, 14. 18. ꝛc. In dieser Beziehung ist das Wort Träger der Wunderwirkungen und der göttlichen Führungen, die uns in den heil. Büchern des A. T. begegnen. Von einer andern Seite betrachtet verhält sich das Wort als Offenbarung des göttlichen Willens, der geschehen soll; es ist das Gesetz. Deut. 4, 2. 6, 6. 7. 11. 18—20. u. a. Auch tritt es als Träger göttlicher Geschichte und Offenbarungen auf, wodurch den Propheten die Erkenntniß vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Dinge mitgetheilt wird. (Jer. 1, 4. 11. 2, 1. 13, 8. Ez. 3, 16. 6, 1. 7, 1. 11, 14 . . . Jes. 2, 1. u. a.) Wegen seiner Bedeutung wird dieses göttliche Wort personificirt und als dieses mit göttlichen Eigenschaften ausgerüstet. (Ps. 147, 15. 33, 4. 119, 89. Jes. 55, 11. Jer. 23, 30. Jes. 40, 8.)

Allein diese Personificationen sind nur Vorspiele der später häufig vorkommenden und stärker auftretenden Prosopopöen; die erstern bilden nur die Grundlage der letztern. So erscheint nun das göttliche Wort als Werkzeug der Allmacht und Güte Gottes, als

---

[1]) cfr. Lücke, Comm. I. 255.

das göttliche Gesetz und als Mittel der göttlichen Erkenntniß, oder im Allgemeinen als kosmisches Princip, sofern durch das Wort die Welt geschaffen und erhalten wird, als ethisches Princip, indem durch jenes als das Gesetz das sittliche Leben geordnet wird, und als intellectuales, sofern durch dasselbe göttliche Offenbarungen mitgetheilt werden.

Reflectirt man aber auf den Inhalt des göttlichen Willens, der nur das Schöne, Wahre und Gute, oder vielmehr das Schönste, Wahrste und Beste sein kann, so stehen wir beim Begriffe der Weisheit, einem Begriffe, der namentlich in dem salomonischen Zeitalter in Schwung kam, und für die Folgezeit als Norm der Speculation über das göttliche Wesen geltend blieb. Wie oben das Wort, so erscheint jetzt die Weisheit als Werkzeug der göttlichen Allmacht und Güte; sie ist das Gesetz, zugleich aber auch die Quelle aller geistigen Erleuchtung, mit Einem Worte, die Weisheit ist kosmisches, intellectuales und ethisches Princip, welche drei Seiten nicht überall gleich stark hervortreten. Demzufolge wurde aber auch das göttliche Wesen von einer höhern, idealern Seite, nemlich als die höchste Intelligenz erfaßt und festgehalten, so zwar, daß die Weisheit selbst die höchste Form seines Wissens und Denkens ist. In dieser Beziehung wird, Job. 28, 12. ff., als das eigenthümliche Wesen Gottes dem Menschen gegenüber das festgestellt, daß er nur allein die Weisheit und ihre Wege kenne. Sie wird personificirt und aus Gott hinausgestellt. „Die Weisheit," wird v. 12. bemerkt, „wo wird sie gefunden und wo ist der Sitz der Einsicht? — Sie ist nicht in der Tiefe, — sie ist nicht kaufbar, — mit keinem Schatze vergleichbar. — v. 21. Sie ist verborgen dem Blicke aller Lebenden und vor den Vögeln des Himmels verhüllt. — Gott nur kennet den Weg zu ihr und er weiß ihren Wohnsitz; denn er schaut bis an's Ende der Erde. Was unter dem ganzen Himmel ist, sieht er; als er dem Winde Gewicht gab und die Gewässer abwog mit dem Maße, . . . da sah er sie und offenbarte, bestellte und erforschte sie und sprach zum Menschen: Siehe des Herrn Furcht ist Weisheit, und das Böse meiden — Einsicht." — Klar ist jedoch, daß in Job die Weisheit

in letzter Beziehung nur Gott selbst ist, der als die höchste Intelligenz sich bei der Weltschöpfung bewies und die Weisheit blos als Voraussetzung seiner weisen Schöpfung benützte. Als ethisches Princip ist sie vorausgesetzt, sofern die Furcht Jehovah's Weisheit ist; denn wenn die Furcht Jehovah's, d. h. die Befolgung der Gebote, die Vollziehung des Inhalts derselben Weisheit erwirbt, so muß schon der Inhalt jener Gebote ein weiser, d. h. das Gesetz muß Weisheit sein. Genau an Job schließt sich Baruch an (3, 9. bis 4, 4.), der, nachdem er auf die Frage, warum Israel im fremden Lande altere, geantwortet, mit v. 14. also beginnt: „Lerne, wo Klugheit ist, wo Kraft, wo Weisheit ist, damit du zugleich erkennst, wo langes Leben und Glück, wo Licht für deine Augen und Friede ist. v. 15. Wer hat ihren Wohnort gefunden und wer ist in ihre Schätze eingedrungen? ... v. 20. Jüngere sahen das Licht und wohnten auf der Erde, aber den Weg der Weisheit erkannten sie nicht; — auch die Söhne Hagars forschten nach irdischer Klugheit, aber den Weg der Weisheit fanden sie nicht ... v. 31. ff. Es ist Niemand, der ihren Weg kennt, der auf ihren Pfad merket; er aber, der Alles weiß, kennt sie, er hat sie gefunden durch seinen Verstand; — er, der die Erde geschaffen auf ewige Zeit und mit vierfüßigen Thieren angefüllt ... v. 37. ... Er hat jeglichen Weg zur Weisheit gefunden und sie gegeben Jacob, seinem Diener, und Israel, seinem Geliebten. Darnach ist sie auf Erden erschienen und hat unter den Menschen gehandelt. 4, 1. Das ist das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz, das ewig bleibt. Alle, die daran halten, leben; die es aber verlassen, sterben u. s. w."

Daß hier an eine Hypostase der Weisheit nicht zu denken sei, läßt sich zwar nicht geradehin aus dem Uebergange des 3. Capitels in das 4. v. 1. erschließen, aber die Entgegensetzung der Weisheit gegen die irdische Klugheit (v. 23.) läßt in Verbindung mit jenem die obige Behauptung als wahr erscheinen. Wie eine förmliche Copie von Jobs Schilderung der Weisheit verhält sich Baruchs Darstellung und es gilt im Allgemeinen dasselbe, was oben bemerkt wurde. Doch tritt sie mit größerer Entschiedenheit aus dem göttlichen Wesen heraus, (v. 38. μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ ἐν

τοῖς ἀνθρώποις συνανεςράφη); insofern sie sich aber nur als göttliches Gesetz verhält, so schließt sie sich zugleich mit dem absolut weisen Willen Gottes zusammen und die eigenthümliche Bedeutung, die Baruchs Schilderung von der Weisheit hat, besteht darin, daß die göttliche Weisheit hier zumeist als ethisches Princip angesehen wird.

Diese aus dem göttlichen Wesen nun herausgetretene Weisheit, wozu im Job bereits ein Ansatz geschehen ist, hat sich in den Proverbien fester in sich zusammengeschlossen und sich wie eine Persönlichkeit schon zur Seite Gottes gestellt. — „Jehova," spricht sie, „hat mich am Anfang seines Handelns bereitet, vor Anfang, als es noch keine Wassertiefen gab, ward ich geboren. Als er den Himmel bereitete, war ich dort, als er den Bogen befestigte über der Tiefe ... da war als Pflegekind ich ihm zur Seite, da war ich sein Ergötzen Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit, spielte auf seiner Erde Kreis und hatte mein Ergötzen an den Menschenkindern." (Prov. 8, 22. ff.) Daß hier jedoch die Weisheit noch nicht Hypostase, sondern bloße, wiewohl kühne Personification sei, geht schon aus dem Gegensatz der Thorheit, die eben so stark personificirt ist, 7, 6—27., hervor.

Die Weisheit ist hier noch nicht Schöpfungsorgan: sie ist noch nicht „die Künstlerin, wodurch Gott Alles geordnet," wie Lücke will (I. 259.), auch nicht „eine nach Zwecken sich bestimmende und das Gepräge absoluter Vollkommenheit an sich tragende Thätigkeit," wie Lichtenstein [1]) sie faßt, sondern sie ist vielmehr nur als Voraussetzung begriffen, unter der Gott mit absoluter Vollkommenheit die Welt erschuf, ordnete und regierte.

Dagegen tritt sie deutlich als intellectuales Princip heraus, insofern cap. 8, 1. ff. Salomo von ihr spricht: „Siehe die Weisheit rufet, die Klugheit läßt ihre Stimme erschallen. Auf dem Gipfel der Anhöhen, an Kreuzwegen, am Thore der Stadt

---

[1]) Biblische Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes, Tübingen, theologische Quartalschrift 1843. S. 355.

rufet sie laut: „Zu euch, ihr Männer, ruf' ich: lernet ihr Einfältigen Klugheit . . . denn Wahrheit spricht mein Mund."

Als ethisches Princip ist sie wie in Job vorausgesetzt. cfr. 1, 7.

Der Syracide schildert die Weisheit folgendermaßen, indem er sie redend einführt (cap. 24, 4. ff.): „Ich ging aus dem Munde des Höchsten hervor und bedeckte wie ein Nebel die Erde; ich wohnte in der Höhe und mein Thron war auf der Säule der Wolken; den Kreis des Himmels umschloß ich allein und in der Tiefe des Abgrundes wandelte ich; in den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde, und unter allen Völkern und Nationen hatte ich mein Besitzthum. — Bei all diesem suchte ich Ruhe und in wessen Erbe ich weilen könnte; da gebot mir der Schöpfer aller Dinge, und der auch mich erschuf, stellte fest meine Wohnung und sprach: In Jacob sollst du wohnen . . . Im heil. Zelte diente ich vor ihm und erhielt auf Zion eine bleibende Stätte. — Ich faßte Wurzel bei einem geehrten Volke im Eigenthum des Herrn. — Wie eine Ceder auf Libanon wuchs ich empor, wie eine Cypresse auf dem Gebirge Hermon . . . Kommt zu mir, die ihr mein begehrt, und sättiget Euch von meinen Früchten. Mein Andenken ist süßer als Honig, und mein Besitz geht über Honigseim. Wer mich isset, hungert immer, und wer mich trinket, dürstet immer. . . . Dies Alles ist das Buch des Bundes des höchsten Gottes, das Gesetz, das Moses geboten, als Eigenthum der Gemeinde Jacobs, welches von Weisheit überfließt, wie der Phison." . . .

Die Frage, ob hier die Weisheit Hypostase sei, muß verneint werden; deutlich geht dies aus 1, 8. „ἓις ἐςι σοφὸς φοβερὸς κ. τ. λ. wo die Weisheit sich mit dem göttlichen Wesen zusammenschließt, hervor. Ebenso deutlich erhellt es aus 1, 9. αὐτὸς ἔκτισεν αὐτὴν καὶ εἶδεν καὶ ἐξηρίθμησεν αὐτὴν καὶ ἐξέχεεν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ. Zwar ließe sich sagen, auch im N. T. werde von einem Ausgießen des heil. Geistes geredet, obwohl Niemand an der Hypostase des heil. Geistes zweifle; — und man müsse hier, wie dort, an die Wirkung der Hypostasen denken. — Wir denken wirklich die in die Welt ausgegossene Weisheit hier als Wirkung, nur nicht

als Wirkung der hypostasirten Weisheit, sondern des εἷς σοφὸς (1, 8.) und mit Recht, so lange nicht anderwärts die Hypostase derselben erweisen ist.

Wäre sie ferner Hypostase; so müßten mit demselben Rechte auch die σύνεσις φρονήσεως (v. 4.) die εὐδοκία, πραότης πίςις (v. 27.) als Hypostasen angesehen werden; was wohl Niemand mit Grund behaupten wird.

Anmerkung. Was jedoch vom „Vorhandensein des Alexandrinismus“ in dem Buche von Gfrörer mit Ausschließlichkeit, von Dähne mit Einschränkung behauptet wird, hat bereits Welte [1]) gewürdigt und zurechtgestellt. — Von beiden wird jedoch 44, 16. Ἐνὼχ εὐήρεςησε κυρίῳ, καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς als untrügliches Zeugniß des im Buche vorhandenen jüdischen Alexandrinismus anerkannt. Aber Welte (234.) hat schon darauf aufmerksam gemacht, daß auch der stets Tugendhafte als ὑπόδειγμα der Sinnesänderung und Besserung recht wohl hingestellt werden dürfte. — Doch wir möchten gerne mit dem mathematischen Historiker [2]) ein Rechenexemplar lösen; Gfrörer sagt nemlich (II. S. 39. Philo.): Nach der Erzählung der Genesis ist es unbegreiflich, wie Enoch zum Vorbilde der Buße werden konnte, es heißt in der Genesis: „Enoch wandelte vor Gott und er war nicht mehr, denn Gott nahm ihn hinweg.“ Sein ganzes Leben erscheint hier als himmlisch: da er immer vor Gott wandelte, konnte er kein Sünder sein; also auch von der Sünde nicht umkehren und Buße thun, also auch nicht Muster der Buße werden. — Aber nach dem griechischen Texte der LXX. heißt die Stelle Genesis 5, 22. Es lebte Enoch 165 Jahre und zeugte den Methusala; Enoch aber gefiel Gott 200 Jahre lang μετὰ τὸ γεννῆσαι αὐτὸν τὸν Μαθουσαλα. Alle Jahre Enochs waren aber 365. Waren nun die Lebensjahre Enochs

---

[1]) Specielle Einleitung in die deuterocanon. Schriften. Freiburg, 1844. S. 233. ff.

[2]) Wie sich Gfrörer nennt (heil. Sage 336).

365 und wird ausdrücklich bemerkt, daß er 200 Jahre lang Gott gefiel, nach der Erzeugung Methusala's, — so folgt nicht, daß er auch die ersten 165 Jahre ein himmlisches Leben führte, — (vielmehr scheint das Gegentheil) — also konnte er ein Sünder sein und deshalb Buße thun, — daher auch Muster der Buße sein; — weshalb Gfrörer's Argument nicht stichhaltig ist; das Nemliche folgt, wenn man auch mit dem hebräischen Texte rechnet.

Die Weisheit tritt im Syraciden ihrem Wesen nach deutlich als ethisches mit 24, 23. und intellectuales Princip mit v. 19. auf, und vereinigt somit die je in den vorhergehenden Schilderungen hauptsächlich hervorgehobenen Seiten zu einem Ganzen. Diese Vereinigung beider Seiten ist ganz dem Geiste der bisherigen Schilderungen angemessen, — und nur atomistisches und zusammenhangsloses Auffassen des Gedankengangs, den innerhalb der deuterocanonischen Schriften die Weisheit durchläuft, kann als Grund angesehen werden, warum Gfrörer bei v. 23. cap. XXIV. „einen kalten Streich" (cfr. Gfrörer Philo II. 37.) empfindet, sofern auf die großartige Schilderung der Weisheit mit v. 23. dieselbe plötzlich als das Buch des Bundes ausgegeben werde. — Wie in der vorhergehenden Schilderung, ist auch hier die Weisheit blos Voraussetzung der Schöpfung einer aufs Zweckmäßigste eingerichteten Welt, sie ist nicht selbst die schaffende Macht, sondern nur das Gepräge der Welt, sofern sie auf alle Werke des Herrn ausgegossen ist.

Was in allen vorhergehenden Wesensbestimmungen der Weisheit in dem Hintergrund blieb, tritt mit aller Schärfe **im Buche der Weisheit** auf, nemlich die Weisheit als kosmisches Princip, als solches, dem als Werk die Schöpfung und die Erhaltung der Welt zugeschrieben wird. Während nemlich dort die Weisheit nur als die Grundlage oder auch als Gehilfin der weisen Schöpfung der Welt von Seite des allmächtigen Gottes vorausgesetzt wird, so wird sie in 7, 22. πάντων τεχνῖτις und τά πάντα διοικοῦσα χρηςῶς 8, 1. und 8, 5. als πάντα ἐργαζομένη beschrieben. „In ihr ist, fährt das Buch der Weisheit fort, (7, 22.) ein verständiger,

heiliger, einfacher, mannigfaltiger, feiner beweglicher, durchsichtiger, unbefleckter, heller, unverletzlicher, das Gute liebender, scharfer, ungehemmter, wohlthätiger, menschenfreundlicher, fester, gewisser, allvermögender, allsehender und alle verständigen, reinen feinen Geister durchdringender Geist . . . v. 27. Sie ist eine und vermag doch Alles; sie bleibet, was sie ist und erneuet doch Alles; zu allen Zeiten in heilige Seelen übergehend, bereitet sie dieselben zu Freunden Gottes und Propheten! ..."

Als Welt schaffende und erhaltende (cfr. 1, 7.) wird sie hier deutlich dargestellt, zugleich aber auch ihr erleuchtendes Wirken im Allgemeinen, bei allen Menschen (cfr. 8, 6. 7. 9.) und im Besondern bei den Propheten hervorgehoben. — (cfr. 1. 4. 5.) — Die Weisheit als im Gesetz enthalten wird hier nicht aufgeführt; sie erscheint aber jetzt als in einer höhern Stufe als ethisches Princip, nicht insofern sie als Gesetz ein ethisches Leben begründet, sondern sofern sie als ein Geist in die reinen Herzen der Menschen eingeht und sie zu Freunden Gottes macht. — (7, 27. cfr. 9, 11. 12.)

So überragt die Weisheit in diesem Buche die frühern Schilderungen nach allen Beziehungen hin, sie hat hier den Gipfelpunct erreicht; denn sie scheint wirkliche Hypostase geworden zu sein. Sie ist nemlich ein Hauch der Kraft Gottes und ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers, sie ist der Abglanz des ewigen Lichts, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte. — (7, 25. ff.) Sie ist eingeweiht in Gottes Verständniß und Rathgeberin bei seinen Werken; (8, 4.) und Beisitzerin auf seinem Throne (9, 4.): Attribute, welche die Weisheit stärker personificiren, als in den vorhergehenden Schilderungen. Ist sie nun ein selbstständiges, für sich bestehendes göttliches Wesen? — Dieser Schluß wäre übereilt, sofern alle Ausdrücke, die man zum Beweise der Hypostase anführen könnte, ebensogut, wo nicht besser, für eine Personification einer göttlichen Eigenschaft sprechen, wie dies Welte gegenüber von Lichtenstein mehr als genügend nachgewiesen hat; cfr. Lichtenstein, Quartalschrift 843, 371. Welte a. a. O. (S. 168.).

Vergleicht man gegen die Stellen, welche die Weisheit wie eine

Hypostase hervorheben, andere, in denen deutlich sie nicht als solche erscheint, z. B. wo sie als ein zu lernendes Object beschrieben wird (6, 9.), deren zuverläßigster Anfang die Belehrung ist, (6, 17.) wo sie ein göttliches Attribut ist, unter dessen Voraussetzung Gott eine weise Schöpfung gründete, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου (also nicht διὰ λόγου) καὶ τῇ σοφίᾳ κατεσκευάσας ἄνθρωπον ... 9, 1. 2. wenn sie ferner parallel und sogar identisch mit dem πνεῦμα erscheint 1, 3. 4, 6. und wenn dieser Geist des Herrn den Weltkreis erfüllet oder umfasset1, 7. 12, 1., so daß sie in letzterer Beziehung kaum etwas weiter als jene σοφια ist, von der der Syracide sagt, sie sei über den Weltkreis ausgeschüttet; wenn endlich in 9. 10., wo deutlich auf sie als πάρεδρος τῶν σῶν θρόνων (ein Attribut, das man zum Beweise ihrer Hypostase anwandte) angespielt ist, von ihr gesagt wird: „schicke sie herab von deinem heiligen Throne, daß sie mir beistehe und Alles lehre, — daß sie meine Gefährtin 8, 9. meine Braut 8, 2. sei," — so wird man nicht umhin können, diese Aussprüche als Personificationen zu fassen, und es muß von der Weisheit behauptet werden, daß sie als selbstständiges, göttliches Wesen mehr in dunkler Ahnung auf eine mehrfache Persönlichkeit in Gott und in unmittelbarer poetischer Anschauung erfaßt, als mit klarer Reflexion festgehalten wird.

Anmerkung. Die Behauptung, daß das Buch der Weisheit ganz im Geiste philonischer Philosophie geschrieben sei, eine Behauptung, die besonders von Gfrörer und Dähne aufgestellt worden ist, hat Welte mit solch schlagenden Beweisen gewürdigt und zurechtgestellt, daß es nicht nöthig ist, weitere Worte darüber zu machen. — Die Gründe aber, die Matter[1]) zum Beweise des Syncretismus, d. h. der in Alexandrien geltenden Philosophie des Buches, beibringt, sind theils, weil ebenfalls von Gfrörer und Dähne vorgebracht, schon von Welte gewürdigt (cfr. 170.) (z. B. das Vorkommen der Cardinaltugenden 8, 7. des göttlichen Geistes Allgegenwart, 1, 7. 12, 1. der Körper als Gefängniß der Seele, die Unter-

[1]) Essai historique sur l'école d'Alexandrie, II. 144. ff.

scheidung zwischen guten und bösen Seelen 8, 19. 20. und andere. . .), theils sind sie so unerheblich, daß sie kaum angeführt werden dürfen. So verrathe, bemerkt Matter II. 144. die Lobpreisung der ἐγκράτεια 3, 13. 14. und die ἀτεκνία, 4, 1. deutliche Spuren der therapeutischen Grundsätze; — weil ferner der Verfasser an den Eingang des Buchs den Namen Salomo's setze, so sei dies eine Nachahmung Plato's, der an die Stirne seiner Dialoge auch Namen alter Philosophen ꝛc. setze, z. B. **Timaeus, Gorgias** etc., eben so endlich trage das ganze Buch ein platonisches Gepräge an sich, und sei somit offenbar im platonischen Geiste geschrieben, endlich verweise die Bezeichnung Gottes als des Urlichts auf die orientalischen Ansichten und den syncretistischen Charakter des Buches deutlich hin.

Wahr ist, daß den Hebräern nichts über den Kindersegen ging; — und die förmliche Anpreisung der ἐγκράτεια ꝛc. konnte allerdings dem Lobe der πολυτεκνία gegenüber verdächtig erscheinen. — Aber es ist ja ausdrücklich nur das behauptet, daß die Frau, welche in Missethat nicht empfangen und unfruchtbar sei, — besseres Loos habe, als die Weiber der Gottlosen mit ihren Kindern; — cfr. 3, 12. 13. 14. und der Sinn von 4, 1. ist ausdrücklich der: besser sei Kinderlosigkeit mit Tugend als Kindermenge mit Laster, — eine Behauptung, die jeder eifrige Jude trotz seiner Vorliebe für Kinder aussprechen konnte. — (cfr. Welte 193.) Eine Nachahmung Plato's in Beziehung auf die Ueberschriften von Seite des Autors der Sapientia kann wohl nicht angenommen werden, sonst hätte er selbst der platonischen Weise zufolge zur Ueberschrift Σαλωμών und nicht σοφία Σαλομῶνος gewählt; das platonische Gepräge betreffend, so ist Mattern zugegeben, daß der Verfasser in der griechischen Literatur bewandert, griechische Terminologie und platonisirende Ausdrücke gebrauchte, in die er seine eigenen Gedanken einkleidete, ohne jedoch platonische Philosopheme aufgenommen zu haben; (Matter 171.) Wenn er ferner das Wesen Gottes unter dem Bilde des Lichtes sich vorstellig machte, sofern die σοφία ἀπαύ-

γασμα φωτὸς ἀϊδίου, (7, 26.) genannt wird, so wird man ihn auch unter der Voraussetzung, daß er es nicht aus jüdischer, sondern aus heidnischer Anschauungsweise genommen, doch nicht mit Grund als Anhänger des orientalischen Philosophems, oder der peripatetischen Schule ansehen wollen, da alle persische oder orientalische Emanationstheorie, die auf der Vorstellung Gottes als des Urlichts fußet, dem Geiste der Weisheit Salomo's ferne liegt, was schon daraus klar ist, daß keine Spur von pantheistischer Weltanschauung aufgefunden zu werden vermag, (cfr. 8, 9.) was doch unter jener Voraussetzung nothwendig der Fall sein müßte. (cfr. Welte 169.)

Auch wird man vergebens in Salomo solche Spuren von der peripatetischen Schule entdecken können, die zur Annahme des peripatetischen Charakters des Buches der Weisheit berechtigten. Ja es ist sogar ganz in der Ordnung, wenn der Verfasser der Weisheit Salomo's zur Bezeichnung seiner Gedanken und Anschauungen sich eines Wortes bediente, das zu seiner Zeit im Gebrauche [1]) war und ein ähnliches, wenn auch nicht in allen Puncten mit dem seinigen zusammentreffendes, Object bezeichnete. — Solches geschah und geschieht zu allen Zeiten; man muß nur nicht thörichterweise, wie Gfrörer (vergl. oben), wähnen, daß mit der Aneignung eines fremden Terminus für seine eigene Sache zugleich auch der fremde Gedanke angenommen sei.

Die Gründe also, die Matter zum Nachweise des syncre-

---

[1]) Der Verfasser des Buches ist ein alexandrinischer Jude, und hat vor 217 a. Chr. sein Buch nicht geschrieben (cfr. Welte 193.) — Da nun schon seit der Gründung des Museums, und der Bibliothek durch Ptolemäus Soter 323—284. alle Nationen auch Perser in Alexandrien sich aufhielten, und die Gelehrten ihre Ideen austauschten, — so ist's leicht möglich, daß auch das Bild der Sonne, des Lichts und dessen Ausstrahlen zur Bezeichnung des göttlichen Wesens in vielfachen Gebrauch kam. — Ja auch die Peripatetiker pflegten die Weisheit sich unter dem Bilde des Lichtes zu denken: λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν, Euseb. Praep. Ev. 7, 14., wie dies schon Aristobul. c. 150. a. Chr. bemerkte.

listischen Ursprung des Buches vorbringt, können wir als beseitigt und somit auch das Buch als solches ansehen, in welchem Geiste geschrieben man es von jeher kirchlicher Seits aufgenommen hat.

Die Weisheit ist somit nach den deuterocanonischen Schriften im Allgemeinen dasselbe, als was wir oben im Begriffe des Wortes fanden, nur mit dem Unterschiede, daß von vorne herein das Wort sogleich als kosmisches Princip auftritt, während die Weisheit erst deutlich in Pseudosalomo als solches sich zu erkennen gibt. — Das Wort und Weisheit begründen als Gesetz die ethische Welt; aber während das Wort das Gesetz als schlechthiniges Product des göttlichen Willens darstellt, wird mit dem Begriffe der Weisheit der Gehalt des Gesetzes als ein dem göttlichen weisen Wesen angemessener angeschaut.

Als intellectuales Princip tritt das Wort nur in der ganz speciellen Offenbarung an die Propheten auf, während die Weisheit als solches Princip auf eine Höhe der Allgemeinheit sich erhebt, wie dies im Begriff des Wortes nicht geahnt wird. Zugleich windet sich die Weisheit in stärkern Personificationen aus dem göttlichen Wesen heraus und scheint sogar in ein Schweben zwischen göttlicher Eigenschaft und göttlicher Hypostase sich zu erheben, während dies entfernt nicht beim „Worte" der Fall ist.

Was die sogenannte targumistische Theologie betrifft, so wird sie, weil sie uns keinen logologischen Gehalt bietet, wie sich später zeigen wird, — hier gänzlich übergangen.

Dies ist nun der logologische Gehalt der alttestamentlichen Bücher, der auf Christus, namentlich auf seine überweltliche Wesenheit und Thätigkeit sich beziehend gedacht werden konnte, ebensowohl wegen seiner Harmonie mit der neutestamentlichen Logoslehre, als auch wegen seines göttlich-geoffenbarten und von der heidnischen Philosophie unabhängigen Charakters, (wie oben angezeigt wurde). — Wirklich wurde diese Beziehung von Dogmatikern und Exegeten so sehr behauptet, daß z. B. Reinold[1]) geradezu das

[1]) Censura Apocryphorum I. 882.; dagegen cfr. Welte a. a. O. S. 236.

Buch Sirach in Anklagestand versetzt, weil es die arianische Häresie in Schutz nehme, sofern von der Weisheit, unter welcher der Gottessohn zu verstehen sei, behauptet werde, sie sei geschaffen rc. 24, 12. 14. Ob aber auch eine Bezugnahme auf die alttestamentlichen Bücher von Seite des Evangelisten entdeckt werden könne, das ist eine andere Frage, die mit jener zweiten Frage beantwortet wird, was von diesem Gehalte der Apostel Johannes zu seiner Logologie benützt habe.

Daß die deuterocanonischen Schriften den Aposteln bekannt waren, geht schon daraus hervor, daß sie Stellen aus dem A. T. sehr oft nach der alexandrinischen Uebersetzung citiren, mit welcher Uebersetzung schon vor Christus die sogenannten deuterocanonischen Schriften verbunden waren, und sehr wahrscheinlich in einem eben so hohen Ansehen standen, als die Schriften des ersten Canon's. (cfr. Welte I. 17, 21.)

Was nun aber der Evangelist aus dem alten Testamente zu seiner Logologie benützte, wird aus einer Vergleichung der Quellen der christlichen Logoslehre mit dem Gehalte der logologischen Stellen des A. T. sich wahrscheinlich ergeben. Das Wort und die Weisheit werden als intellectuales Princip im A. T. aufgestellt. — Auch Christus nannte sich, wie wir bereits oben gesehen, das Licht der Welt und bewies sich als einen solchen Erleuchter. Das Wort und Weisheit erweisen sich ferner als ethisches Princip, sofern sie als Gesetz das moralische Leben begründen. — Aber in weit umfangreicherem Maße ist Christus Urheber des sittlichen Lebens; denn er hat nicht nur Gebote gegeben und erneuert, sondern er ist, insofern durch ihn die Gnade gegeben ist, tiefster Grund alles ethischen, gottwohlgefälligen Lebens — ja er ist das Leben selbst, und so stimmt der Prolog, weil sich Christus als die höchste Erfüllung des im alten Bunde Ausgesprochenen und Geahnten erweist, vollständig mit dem A. T. zusammen.

Aber Christus nennt sich selbst weder bei Johannes noch bei den Aposteln und Evangelisten als Schöpfer und Erhalter der Welt; — wenn nun aber doch bei Johannes dem Gottessohne die

Weltschöpfung zugeschrieben ist, so ist [1]) es möglich, daß das A. T. als Quelle dieses Gedankens zu betrachten ist. Man kann sich nun dies so denken: es hatte sich nemlich Christus ein vorzeitiges Sein beim Vater zugeschrieben, ein Sein beim Vater, das Johannes als ein thätiges und wirkendes (cfr. πρὸς τὸν θεὸν Joh. 1.) zu denken genöthigt war. — Es war nun allerdings ein thätiges und wirksames Leben dem Gottessohne beigemessen; aber noch war dieser Begriff erst in seiner Allgemeinheit erfaßt, und noch nicht in seine näheren Momente analysirt. Diese Analyse vollzog Christus theilweise selbst, insofern er seine Thätigkeit als eine erleuchtende und belebende beschrieb.

Aber eine erleuchtende und belebende Thätigkeit wurde auch Gott dem Vater im A. T. im letzten Grunde zugeschrieben, ja noch mehr auch eine weltschaffende und erhaltende, sofern das göttliche Wort und die göttliche Weisheit (d. h. Gott selbst, sofern jene blos die Formen und Eigenschaften sind, durch deren Vermittlung die göttliche Willensthätigkeit sich äußerlich wirksam zeigt) nicht nur als ethisches und intellectuales, sondern auch als kosmisches Princip sich erweisen. War nun nach Christi Ausspruch Joh. 10, 30. der Sohn und der Vater in einer solchen Einheit, daß jedes von den beiden Ich absolut sich im andern wußte, und war demnach Alles vom Vater Eigenthum des Sohnes 17, 10., so war auch die Thätigkeit des Sohnes dieselbe, wie die des Vaters; denn „es kann der Sohn nichts von selbst thun, es sei denn, daß er den Vater etwas thun sieht. Denn was irgend selbiger thut, das thut auch der Sohn gleichfalls.“ (Joh. 5, 19.) Auf diesen objectiven Grund hin war auch die Thätigkeit des Sohnes eine weltschaffende und erhaltende; daher denn auch vom Evangelisten wirklich schon aus diesem Grunde dem Sohne in seiner vorzeitlichen Existenz die Weltschöpfung zugeschrieben wird.

War also dem Evangelisten gewiß, daß der Gottessohn dieselbe weltschöpferische Thätigkeit bewies, wie der Vater, so konnte

[1]) Natürlich unter der Voraussetzung, daß Christus sich selbst die Schöpfung nicht beimaß.

sich Johannes mit Rücksicht auf die Lehre von der Weisheit die Thätigkeit des Sohnes überhaupt als eine mit der Weisheit übereinstimmende denken, da auch diese außerdem, daß Gott der Vater die Welt schuf, selbst als mitthätige und weltschöpferische bezeichnet wird. Daß aber der Apostel das überirdische Wesen des Gottessohnes mit der Weisheit vergleichen konnte, geht schon daraus hervor, weil viele Prädicate, die vom Gottessohn als Logos gelten, auch von der Weisheit in gewisser Beziehung ausgesagt werden, wie aus dem Obigen erhellt.

Auf diese Weise half nun das A. T. namentlich die alttestamentlichen Formen des Logos und der σοφία mit, den allgemeinen Begriff der logologischen Thätigkeit des Gottessohnes zu analysiren.

Zu diesen objectiven Quellen des Prologs muß aber auch die subjective beigerechnet werden, nemlich die geistige Anlage und Geistesrichtung des Evangelisten selbst, welche ihn, obwohl er Augen- und Ohrenzeuge des gesammten Lebens und Wirkens Christi war, hauptsächlich nur jene höhere ideale Seite des Messias auffassen ließ, die uns im Evangelium entgegenstrahlt. — Das Leben des Erlösers in einem Zusammenhange pragmatisch aufgefaßt zu haben, unterscheidet den Evangelisten wesentlich von den Synoptikern, die mehr statt einer evangelischen Geschichte, eine evangelische Chronik schrieben. „Wesentlich erhebt sich der Evangelist," bemerkt treffend H. Merz [1]), „über das stoffliche Interesse und begnügt sich nicht mit dem empirischen Anfassen. Darin ist er Künstler, daß er auf den Geist und die Form, nicht auf die Masse und bloßen Inhalt sieht. So erhebt er als echter Künstler die Individualität innerhalb ihrer selbst in die ihr eigene Idealität, indem er die treibenden Himmelskräfte seines Helden ins Auge faßt, womit all das geschah, was auch Inhalt der Synoptiker ist; — so viele Zeichen und Wunder. Die Synoptiker erzählen dagegen nicht sowohl ohne Reflection, als ohne Intuition." Seinem tiefern Blicke aber in die Fülle des Wesens

---

[1]) S. 55. 56. Stirm's Studien, 16. Band. II. Heft.

Jesu und seiner hohen Einsicht in die Gottheit Christi, die ihm hauptsächlich aus seiner eigenen Erfahrung hinlänglich bekannt war, wie oben bemerkt worden, und die ihm den Beinamen ὁ ϑεολόγος verschafften, ist es zumeist zuzuschreiben, daß er das vorweltliche und vormenschliche Sein des Messias aus den einzelnen Aeußerungen, die er von Christus gehört, und aus der Tradition und dem A. T. wußte, zu einem zusammenhängenden Ganzen vereinigte und uns die ganze überirdische Wesenheit und Wirksamkeit des Messias im Prologe niederlegte.

Der gesammte Stoff also, den die Logoslehre zu ihrem Gehalte hat, ist in den oben angegebenen Quellen nach allen Beziehungen enthalten und ein flüchtiger Rückblick wird die Wahrheit dieser Behauptung beurkunden. Fragt es sich aber nach dem Range dieser Quellen, — so ist unbedingt dem Zeugnisse Christi über sich selbst das größte Gewicht beizulegen, und dies nicht blos in formaler Beziehung wegen der Göttlichkeit der Person Christi, sondern auch in materialer — sofern die Aussprüche Christi von sich selbst, die wir nach obiger Erörterung als thatsächliche Aussprüche Christi zu betrachten haben, nach allen Beziehungen hin die Logoslehre des Johannes ihrem Gehalte nach in sich enthalten, während alle andern mit Ausnahme der geistigen Anlage des Johannes, die gleichsam als geistiger Spiegel den in sich aufgenommenen Glanz der Majestät des Gottessohnes unmittelbar für uns reflectirt, als Quellen secundärer Art erscheinen, nemlich als solche, die den im Gemüthe des Apostels reflectirten Gehalt theils analysirten, theils als objectiv wahren, durch Zeugnisse anderer begeisterter Männer und durch Wunderzeichen bekräftigten darstellen, so daß also immer die Lehre des Gottessohnes von sich selbst das innerste Centrum ist, um welches sich alle andern jene Lehre bezeugenden Momente drehen. Daher ist eben auch die Logoslehre des Johannes in allen Beziehungen rein christlicher Natur, weil von Christus unmittelbar ausgesprochen und gelehrt.

Dr. Jordan Bucher.

8.

Ueber das Geburtsjahr Christi [1].

1.

Die Beschreibung Judäas unter Augustus [2].

Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος
τῆς Συρίας Κυρηνίου. Luk. 2. 2.

Unter der Regierung des Augustus wurde dreimal eine allgemeine Volkszählung angeordnet:

---

[1]) Dieser Aufsatz will als Vorläufer eines größeren Werkes über diesen Gegenstand, das bereits vollständig bearbeitet vorliegt, angesehen sein. Die neuen Berechnungen und Beweise, im Interesse der Wissenschaft unternommen, dürften die Aufmerksamkeit des Theologen und Historikers zu fesseln im Stande sein. Schon bevor Dr. Sepp's Leben Christi erschien, hatte der Verfasser dieser Arbeit angefangen, das Geburts- und Sterbejahr unseres Herrn zu berechnen, war auch schon vor Erscheinung genannten Werkes, wie er meinte, zur Auffindung der gesuchten Jahre gelangt. Allein seine Arbeit war damals noch zu unvollständig, um Anspruch auf Oeffentlichkeit machen zu dürfen. Das Erscheinen gedachten Werkes, so wie der Chronologia sacra von Seiffarth, und später der Weigl'schen Abhandlung über das Geburts- und Sterbejahr Christi, veranlaßten ihn manchen Punct gründlicher zu beweisen, oder theilweise zu berichtigen. Und so erhielt seine Berechnung, wenn auch keine große, dennoch eine solche Ausdehnung, daß sie für einen Artikel einer Zeitschrift dennoch zu groß wäre. Auf eigene Kosten sie herauszugeben, ist der Verfasser nicht im Stande, und wie schwer eine solche Arbeit von einem noch nie mit einem Aufsatze in die Oeffentlichkeit Getretenen übernommen werde, ist bekannt. Da sich aber der Verfasser schmeichelt, daß ungeachtet mehrerer in neuester Zeit erschienenen Werke über denselben Gegenstand seine Arbeit nicht ganz unnütz und überflüßig sein werde, so fühlt er sich der geehrten Redaction mit Dank verpflichtet, „daß sie einen Theil seines Werkes bereitwillig in diese Zeitschrift aufgenommen hat.“ Möge diese Arbeit ein Schärflein beitragen zur endlichen Gewißheit über das Jahr der gnadenreichen Geburt unseres Herrn; möge sie beitragen, die Ueberzeugung von der Wahrheit der heil. Schrift in den Herzen der Leser zu befestigen.

[2]) Censum populi ter egit: primum ac tertium cum collega, medium solus. Sueton. Octav. c. 27.

Digitized by Google

1. Im Jahre 726. u. c., also jedenfalls viele Jahre vor der Geburt des Herrn.

2. Im Jahre 746. u. c.

3. Im Jahre 766. u. c., also sechzehn Jahre nach dem Tode des Herodes, vor dessen Tode Jesus noch geboren wurde.

Unter diesen drei Volkszählungen können wir höchstens die zweite als die von Lukas angeführte betrachten. Daß diese Volkszählung und Schätzung im ganzen römischen Reiche nicht in einem Jahre geschah, ist ganz natürlich und findet auch darin seine Bestätigung, daß, wie Dr. Sepp [1]) bemerkt, der dritte Census nach Tacitus Annalen (II. 6.) auch nach Augustus Tode fortgesetzt, und noch im Jahre 769 unter Germanicus Oberaufsicht durch P. Vitellius und Cantius in Gallien betrieben wurde. Es kann daher gewiß sehr leicht geschehen sein, daß das dritte, ja selbst das vierte Jahr nach Ausschreibung der Volkszählung herankam, bevor diese Beschreibung in Judäa in Ausübung gebracht wurde. Ueber diese Beschreibung spricht aber Lukas [2]) noch folgende Worte: Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονευοντος της Συριας Κυρηνίου. Diese Stelle wird nun verschieden übersetzt und gedeutet. Die Vulgata gibt sie: Haec descriptio prima facta est a Praeside Syriae Cyrino. Nimmt man nun diese Worte in dem Sinne: Haec descriptio facta est procurante Syriam Cyrino, so sind sie historisch unrichtig, denn Cyrinus kam bekanntlich erst nach Archelai Verbannung als Procurator nach Syrien. Nimmt man sie in dem Sinne: Haec descriptio facta est sub Cyrino, qui serius Syriae erat procurator, so ist dies philologisch falsch [3]), denn ἡγεμονευοντος heißt: dum procuraret, während, unter der Verwaltung. Einige glauben nun, diese Stelle so übersetzen zu dürfen. Die Schätzung selbst fand erst unter der

---

[1]) Leben Christi 1. Thl. S. 11. und 12.

[2]) Lukas II. 2.

[3]) Wenn Seyffarth (Chronologia sacra S. 85. 86.) sagt: Vorschreiben, wie der Apostel hätte schreiben sollen, ist eine Vermessenheit, so entgegnen wir, daß dies auch nicht geschieht, wir sagen ja nicht, der Apostel hätte anders schreiben sollen, sondern wir wollen nur zeigen, was er geschrieben oder nicht geschrieben.

Procuratur des Quirinus Statt. Allein — nebstdem, daß sie das αὐτη in αὗτη verwandeln müssen, — streitet dies gegen Tertullian, der [1]) sagt: **Censum Augusti testem fidelissimum Dominicae nativitatis Romana archivia custodiunt. Sed et census constat actus sub Augusto in Judaea per Sent. Saturninum, apud quos genus ejus inquirere potuissent.** Daher übersetzen andere, und zwar wie auch Weigl [2]), obwohl er die Uebersetzung der Vulgata als die richtige zugibt, ganz richtig und nicht wie Anger [3]) behauptet (**legibus vel grammaticis vel criticis vim inferentes**) mit Herwart: Diese Aufzeichnung geschah früher (eher), als Cyrinus Procurator von Syrien war. Durchblättern wir nemlich die Evangelien, so werden wir finden, daß es statt πρωτερος stets πρωτος heiße, und daß dieser Superlativ auch in der Bedeutung früher als gebräuchlich sei z. B. Joh. 1, 15. πρῶτος μου ἦν er war früher, als ich. Matth. 5, 24. 12, 29. Marc. 7, 27. Luk. 14, 28. 31. und viele andere Stellen, so wie man beiläufig auch im Deutschen sagt: Geh erst hin, versöhne Dich ꝛc. — Reiß erst den Balken aus deinem Auge ꝛc. (So müssen wir auch bei Luk. 6, 1. das: ἐν σαββάτῳ δευτερο πρώτῳ gleichsetzen dem δευτερο προτέρῳ und übersetzen: Am zweiteheren, am zweitfrüheren Sabbate, d. h. am zweiten Sabbate früher, am vorletzten vorhergehenden Sabbate, oder ungefähr vierzehn Tage früher, als die vorhererzählte Begebenheit sich zutrug. So müssen wir auch das τῇ πρώτῃ ἡμέρα τῶν ἀζυμων (Marc. 14, 12. Matth. 26, 17.) nehmen für τῇ προτέρα ἡμέρα τῶν ἀζύμῶν, **die priore azymis, die azymis priori, pridie azymos**, am Vortage der ungesäuerten Brote). Gegen diese Erklärung des πρώτη und gegen die Uebersetzung: Diese Beschreibung hatte früher Statt, als Quirinus Statthalter von Syrien war, streitet auch keineswegs, was Justin der Märtyrer sagt, da er sich [4]) folgender Weise ausspricht: Κώμη δέ τίς ἐστιν χώρα

[1]) **Adv. Marcion. l. IV. c. 6. et c. 19.**

[2]) Theol. chronol. Abhandlung über das wahre Geburts- und Sterbejahr Jesu Christi. 1. Thl. S. 85.

[3]) **De temp. in act. Apost. ratione pag. 11. nota g.**

[4]) **Apolog. l. I. c. 34.**

Ἰουδαίων, ἀπέχουσα σταδίους τριάκοντα πέντε Ἱεροσολύμων, ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστός, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου, τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου. Denn Justinus sagt hier nicht, daß die Geburt des Herrn in der von Cyrinus abgehaltenen Beschreibung aufgezeichnet sei, sondern, daß man die Entfernung Bethlehems und Jerusalems daraus ersehen könne. Daher können wir den Ausspruch Tertullians unbedenklich als wahr annehmen. Wenn man aber aus diesem Ausspruche mit Dr. Sepp [1]) schließen wollte, dieser Census müsse vor dem Jahre 748 Statt gefunden haben, so würde man zu viel schließen, denn Tertullian sagt nicht, daß Sentius Sarturninus, als er die Beschreibung vornahm, Statthalter von Syrien war; — so wie derselbe Herr Doctor die Zeiten confundirt, wenn er [2]) behauptet, daß nach der römischen Reichseintheilung auch noch Judäa zu Syrien gehörte, da Josephus [3]) ausdrücklich sagt: Caeterum ditione Archelai Syriae contributa, missus est a Caesare Quirinus, vir consularis ut censum ageret bonorum in Syria et Archelai domum addiceret. Daß also der Census unter Saturninus abgehalten wurde, ist mithin nicht nur kein Beweis, daß der Herr vor dem Jahre 748 u. c. geboren wurde, sondern zeigt im Gegentheile, daß diese Geburt keineswegs vor dem Jahr 747 u. c. sich ereignet habe, in welchem Jahre [4]) Saturninus von Varus abgelöst wurde. Wenigstens geht so viel aus der Beschreibung Judäas mit Bestimmtheit hervor, daß die Jahre 742 und 743 als Geburtsjahr des Herrn nicht betrachtet werden können, und so bleibt uns nur noch übrig zu untersuchen, welches unter den Jahren 747, 748 oder 749 u. c. das Geburtsjahr Jesu Christi sei.

2.

Die Anbetung der Magier.

„Als nun Jesus geboren war zu Bethlehem in Judäa zur Zeit des König Herodes, siehe, da kamen Magier aus dem Morgenlande nach Jerusalem u. s. w." Matth. 2, 1. ff.

---

[1]) 1. Thl. S. 18. — [2]) S. 13. — [3]) Antiq. 17, 13. 5.

[4]) Dr. Sepp Leben Christi. 1. Bd. S. 17.

Viele meinen, die Magier seien am dreizehnten Tage nach der Geburt des Herrn nach Bethlehem gekommen. Andere gaben zwar einige Tage zu, behaupten jedoch, sie seien vor dem vierzigsten Tage gekommen. Diese nehmen dann gewöhnlich an, daß Herodes durch das Gerücht, das bei Gelegenheit der Reinigung Maria's über Jesum sich verbreitete, ersehen habe, er sei von den Magiern hintergangen.

Auf was für Gründe stützen sie ihre Behauptung?

Der erste Grund ist, daß Matthäus sagt: Τοῦ δὲ Ιησοῦ γεννεθεντος — ἰδόυ, was darauf hindeute, daß es bald nach dieser Geburt geschehen.

Der zweite Grund ist, daß es nicht wahrscheinlich sei, daß Joseph und Maria von Jerusalem wieder nach Bethlehem zurückgekehrt seien. Und weil dieses *nicht wahrscheinlich* ist, so kamen, wie Lamy schließt, die Magier *nothwendig* vor der Reinigung Marias. So lauten seine Worte: Intra illud tempus, quo se Maria purgavit — Magi *necessario* advenerunt. Etenim *non verisimile est*, quod nonnulli dixere, Josephum et Mariam, dum in antiquum hospitium forte reversi essent, sequenti vel altero anno deprehensos a Magis [1]).

Die Vertheidiger dieser Ansicht nehmen dann gewöhnlich an, der Engel sei dem Joseph in Jerusalem erschienen.

Dagegen bemerken wir:

1. Daß das: Τȣ δε Ιησȣ γεννηθεντος nicht nothwendig heiße: In den ersten Tagen nach der Geburt Jesu kamen Magier u. s. w., sondern dieser Satz deutet *höchstens* an, daß Jesus noch zu Bethlehem war, daß Maria und Joseph in Bethlehem vor ihrer Ankunft noch ihren eigentlichen Wohnsitz hatten. Denn die Reise nach Jerusalem zur Opferung und von da vielleicht nach Nazareth auf kurze Zeit, wohl längstens bis zum Ostermonat Nisan, ist kein Wegziehen aus der Stadt.

2. Wenn wir auch den Grund nicht angeben können, warum

---

[1]) Lamy appar. chronolog. p. I. pag. 92.

Maria und Joseph wieder nach Bethlehem zurückgegangen, so handelt es sich hier eigentlich nicht so sehr um das warum, sondern um das, was geschehen sei. Daß aber Maria und Joseph wieder nach Bethlehem zurückgingen, kann man daraus ersehen.

a) daß der Engel nach Matth. 2, 13. ff. dem Joseph nicht in Jerusalem, sondern in Bethlehem erschienen ist, denn in dieser Stelle heißt es:

α) daß die Magier im Schlafe vor der Rückkehr zum Herodes gewarnt wurden, was offenbar in Bethlehem geschah, da erst im folgenden Verse von ihrem Weggehen die Rede ist, und da es heißt, daß sie auf einem andern Wege in ihr Vaterland zurückgingen, und der, wenn sie schon in Jerusalem gewesen wären, nicht nöthig gewesen wäre;

β) heißt es: Da die Magier hinweggegangen waren, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Joseph im Schlafe, wobei, besonders da aus V. 16. hervorgeht, daß Herodes erst nach der Flucht Josephs sah, er sei von den Magiern hintergangen, jeder unbefangene Leser ohne Zweifel denken wird, der Engel sei dem Joseph zu Bethlehem erschienen;

γ) da die Magier hinweggegangen waren, siehe, da erschien der Engel des Herrn dem Joseph im Schlafe, heißt offenbar auch, da Joseph noch nicht hinweggegangen war, wo er von den Magiern besucht wurde, erschien ihm der Engel dort, von wo die Magier hinweggegangen waren;

b) mußte Joseph mit dem Kinde nach Aegypten fliehen, um dem Morde auszuweichen. Nun ließ aber Herodes wohl die Knaben in Bethlehem und dem zu dieser Stadt gehörigen Bezirke, nicht aber die in Jerusalem ermorden, weshalb Joseph von Jerusalem aus, besonders, wenn er gar nicht beabsichtiget hätte, wieder nach Bethlehem zu ziehen, nicht nöthig gehabt hätte, zu fliehen, am allerwenigsten aber nach Aegypten, wohin der Weg gerade über Bethlehem oder dessen Nähe führt;

c) wollte ja Joseph sogar noch nach der Rückkehr aus Aegypten noch einmal nach Judäa ziehen, wie aus Matth. 2, 21. 22. erhellt, und daß Joseph nicht beabsichtigte, wie Lamy glaubt, blos zum Oster-

feste nach Judäa, nemlich nach Jerusalem zu ziehen, läßt sich aus Folgendem schließen:

α) Joseph kam auf Befehl des Engels in das Land Israel [1]), und in welchen andern Theil, als, wie es jedem, wenn er die Karte von Palästina in die Hand nimmt, einleuchten muß, nach Judäa. — Dort hörte er [2]), daß Archelaus in Judäa (wo Bethlehem lag) regiere. Er fürchtete sich nun, dahin zu ziehen. Dahin. Wohin? Nach Judäa? Nach Judäa zu ziehen, konnte er sich nicht fürchten, weil er schon in Judäa war. Er hätte sich fürchten können in Judäa zu bleiben, oder dort weiter zu ziehen. Nun sagt aber der Evangelist nicht: Er fürchtete sich dort zu bleiben, oder dort weiter zu ziehen, sondern er fürchtete sich, dahin zu ziehen. Judäa selbst ist also das dahin nicht, aber in Judäa muß es sein, denn er fürchtete sich dahin zu ziehen, weil er hörte, daß Archelaus in Judäa regiere. Dieses dahin ist somit offenbar auf Bethlehem gerichtet, und Joseph hatte Grund sich zu fürchten, nach Bethlehem zu ziehen, weil das zur Zeit des Kindermordes durch die Flucht gerettete, der Familie Davids entsprossene, in der Beschreibung aufgezeichnete Kind (etwa durch die Aeltern der ermordeten Knaben) leicht hätte entdeckt, und dem grausamen Archelaus verrathen werden können.

β) Weil sich nun Joseph fürchtete, dorthin (worauf es immer zu beziehen ist) zu ziehen, zog er auf eine neue Erscheinung nach Galiläa. Dieses Ziehen nach Galiläa geschah mithin an der Stelle des Ziehens dorthin (ἐκεῖ). Hätte Joseph nur beabsichtigt, zum Osterfeste oder zu einem andern Feste nach Jerusalem zu ziehen, so konnte das Ziehen nach Galiläa nicht die Stelle der Wanderung zu diesem Feste vertreten.

γ) Heißt es [3]), daß er in Folge einer Erscheinung nach Galiläa

---

[1]) Matth. 2, 21. Qui consurgens accepit puerum, et matrem ejus, et venit in terram Israel.

[2]) V. 22. Audiens autem, quod Archelaus regnaret pro Herode patre suo, timuit illo ire, et admonitus in somnis, secessit in partes Galilaeae.

[3]) Matthäus 2, 23.

zog und in Nazareth wohnte: „damit erfüllet werde, was durch die Propheten gesagt worden ist, daß er ein Nazaräer werde genannt werden," welcher Ausspruch wohl auch in Erfüllung gegangen wäre, wenn Joseph ohne Furcht und ohne neue Erscheinung nur auf eine kurze Zeit in Judäa geblieben wäre.

d) Auf etwas schon Vorgekommenes muß sich das ἐκεῖ beziehen. Auf Judäa kann es sich nicht beziehen, wie wir schon sahen, folglich um so weniger auf das Land Israel, dessen Theil Judäa war. Auf den Orient, auf Aegypten und auf Jerusalem bezieht es sich offenbar nicht. Mithin bleibt uns nichts übrig, auf was es sich beziehen kann, als Bethlehem.

Dem natürlichen Sinne der evangelischen Worte zu Folge scheint dafür Joseph beabsichtigt zu haben, wieder nach Bethlehem zu ziehen, um dort seine Wohnung aufzuschlagen. Und somit ist es nichts weniger als unwahrscheinlich, daß Joseph nach der Darstellung Jesu im Tempel, wenn auch vielleicht erst nach dem Besuche in Nazareth, wieder nach Bethlehem zurückgekehrt sei und sich in dieser Stadt ansäßig gemacht habe.

Wenn wir aber keinen Grund angeben könnten, aus welchem Joseph nach Bethlehem zurückkehrte, nun so frage ich, ob wir Gründe für alle übrigen Begebenheiten angeben können?

Uebrigens läßt sich sogar nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit ein Grund vermuthen. Konnte nicht die Beschreibung noch ungeendet gewesen sein, oder mußte sie vielleicht gleich in den ersten Tagen nach der Geburt des Herrn geschlossen werden? oder, war nicht etwa Folgendes möglich: Maria hatte vom Erzengel Gabriel die Worte gehört: „Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben [1])." Maria und Joseph wußten, daß ihr Kind der Sohn Davids, der erwartete Erlöser, der Messias, der Heiland, daß er Christus der Herr sei [2]). Konnten sie nun nicht das Er-

---

[1]) Lukas 1, 32.

[2]) Vergl. Matth. 1, 20. 21. Luk. 1, 31—35. 42. ff. 2, 10—12. coll. 20, 29—38.

gehen des August'schen Decretes, vermöge dessen sie nach Bethlehem kamen, für eine — was es auch war — göttliche Fügung halten, und da ihnen die Weissagung des Propheten Michäas [1]: „Du Bethlehem Ephrata, — aus dir wird mir hervorgehen der Herrscher in Israel“ — gewiß auch nicht unbekannt war, nicht der Meinung sein, es sei der Wille des Herrn, ihr Kind in Bethlehem zu erziehen? War nicht vielleicht Bethlehem die Vaterstadt Josephs, in der er sich wieder ansäßig machen wollte? Konnte ihn nicht sogar die Nähe des Tempels dazu bewogen haben? Oder konnte nur derjenige, der dem Joseph durch seinen Boten sagen ließ: Flieh in das Land Aegypten und bleibe dort, bis ich es dir wieder sage [2], — Geh in das Land Israel [3]; — Geh nach Galiläa [4] — ihm nicht auch befohlen haben, in Bethlehem zu bleiben?

Und sind diese angeführten Gründe sämmtlich so ganz unwahrscheinlich, daß wir keinen davon annehmen dürfen, um uns die Anordnung der evangelischen Begebenheiten zu erleichtern? — Gewiß nicht. — Wir behaupten nicht, daß es keinen andern Grund gab; wir behaupten nicht einmal, daß ein einziger der angeführten Gründe wirklich ein wahrer, ein historischer sei. Wir führten sie aber an, um die Meinung zu widerlegen, daß sich gar kein Grund denken lasse, warum Maria und Joseph wieder nach Bethlehem zurückgegangen wären.

Was die Stelle Luk. 2, 39. betrifft, so haben diejenigen, welche die Rückkehr nach Bethlehem läugnen, dieselben, wenn nicht noch größere Schwierigkeiten zu lösen. Ja es spricht dieser Vers, wenn er von der gleich nach der Reinigung Marias erfolgten Reise nach Nazareth zu verstehen ist, so wie man ihn ohne Kenntniß des zweiten Capitels des Matthäus verstehen würde, eher für, als gegen unsere Behauptung, welche dahin lautet: Die Magier seien nach der Opferung Jesu gekommen.

---

[1] Michäas 5, 2.

[2] Matthäus 6, 13.

[3] Matthäus 2, 28.

[4] Matthäus 2, 22.

Man kann hiemit keinen stichhältigen Grund angeben für die Behauptung, daß die Magier schon vor der Reinigung Marias, oder gar schon zwölf Tage nach der Geburt Christi gekommen wären. Hingegen lassen sich gewichtige Gründe dafür angeben, daß die Magier längere Zeit nach der Reinigung Marias, ja etwa ein Jahr nach der Geburt des Heilandes kamen. Diese Gründe sind:

1. Die weite Entfernung Jerusalems von dem Vaterlande der Magier [1]), die den Weissagungen der Psalmen und Propheten, und der Tradition zu Folge aus verschiedenen sehr weit entfernten Ländern waren. Daß sie aus der Ferne kamen, deutet das Evangelium selbst an:

a) durch das Wörtlein siehe, welches Wort den Leser als auf etwas Außerordentliches aufmerksam macht. Wäre nun das Vaterland der Magier so nahe gewesen, so wäre ein solcher Besuch in der Königsstadt und in der Tempelstadt nichts so Außerordentliches gewesen; in jener Stadt, in welche man von weiter Ferne kam, um dort anzubeten, so daß wir von Augustus lesen [2]): **Cajum nepotem, quod Judaeam praetervehens, apud Hierosolymam non supplicasset, collaudavit.**

b) Ferner deutet auf weite Ferne der allgemeine Ausdruck hin: Aus dem Morgenlande, dessen sich selbst die Magier bedienen, aus welchem Ausdrucke man unstreitig auf eine große Entfernung schließen muß, denn α) ein wenig Tagreisen von dem in der Mitte Judäas gelegenen Jerusalem entferntes Land konnte man doch dort nie das Morgenland nennen. β) Ferner würden die Magier, von denen Herodes die Zeit des Sternes so genau erforschte, wohl das Land, wenn es ein so nahes, ein in Jerusalem bekanntes gewesen wäre, genauer bezeichnet haben.

c) Dann geht daraus, daß es heißt: Wir haben den Stern im Morgenlande gesehen, und daß Herodes die Zeit dieses Sternes von den Magiern mit so großer Sorgfalt erforschte, indem er sie heimlich berief, hervor, daß dieser Stern in Judäa nicht sichtbar war, wenigstens

---

[1]) Etwa 3—400, wenn nicht gar über 600 geographische Meilen.

[2]) Sueton. Octav. c. 93.

nicht als außerordentliches Phänomen, was wieder auf eine große Entfernung hindeutet.

d) Ferner zeigt der Umstand, daß sie eine so überaus große Freude hatten, als sie Jerusalem verlassend den Stern wiedersahen, den sie im Morgenlande gesehen hatten, daß sie ihn schon eine geraume Zeit nicht mehr sahen.

e) Weiter hätte Herodes, als er sich von der Magiern hintergangen fühlte, leicht eine Gesandtschaft an sie absenden können, um den Aufenthalt des Kindes Jesu zu erforschen.

f) Endlich zeigt die sorgfältige Nachforschung nach der Zeit des Sternes, daß schon eine längere Zeit vorüber war; die Erscheinung des Sternes aber vor der Geburt des Herrn zu setzen, ist dem entgegen, daß die Magier daraus erkannten, nicht, daß der Messias geboren werden sollte, sondern, daß er geboren sei. Darum fragten sie gleich, wo der neugeborne König der Juden sei? denn, setzten sie hinzu, wir haben seinen Stern gesehen:

2. Sagt Matthäus [1]: Und sie gingen in das Haus u. s. w., über welche Worte Epiphanius [2]) sich folgendermaßen äußert: Neque enim Mariam in spelunca, ubi pepererat, repererunt, sed, ut evangelium narrat, stella illos ad eum locum perduxit, ubi erat puer, et intrantes domum invenerunt puerum cum Maria, non in praesepi vel in spelunca sed in domo etc. — Das deutet wohl auch schon auf eine spätere Zeit. Denn während einiger Tage dürfte wohl kaum der im Evangelio erwähnte Umstand: non erat eis locus in diversorio sich geändert haben.

3. Wenn die Magier schon vor der Reinigung Marias gekommen wären, so wäre Herodes und ganz Jerusalem ohne allen Zweifel auf das besonders aufmerksam geworden, was sich bei Gelegenheit der Reinigung Marias mit dem aus Bethlehem gebrachten Kinde, über dessen Geburtszeit und Ort sie sich ohne Zweifel ausweisen mußten, zutrug. Herodes und so viele andere Bewohner Jerusalems [3]) hätten dann wohl dieses Kind gleich ergreifen lassen.

---

[1]) Matthäus 2, 11.

[2]) De haeresi Hog.

[3]) Vergl. Matth. 2, 3. coll. 2, 20.

Wie läßt sich wenigstens denken, daß Herodes diese Begebenheit, wenn sie nach der Ankunft der Weisen Statt gefunden hatte, nicht noch am selben Tage erfahren habe? — Doch dies geben ja diejenigen (zum Theil wenigstens) zu, die die Magier früher ankommen lassen; ja sie glauben sogar, daß Herodes dadurch erfahren habe, die Magier haben ihn hintergangen. Aber diese Exegeten sollen nun erklären, wie es denn gekommen sein möge, daß Herodes nur die Knäblein in und um Bethlehem, und nicht die in und um Jerusalem umbringen ließ; sie mögen erklären, wie es denn kam, daß Joseph noch Zeit hatte, in der folgenden Nacht aufzubrechen, und — wenn wir die Tradition zu Hilfe nehmen — keineswegs auf die schnellste Weise nach Aegypten zu ziehen, nach Aegypten, wohin ihn der Weg durch Bethlehem, oder wenigstens durch Bethlehems Umgebung führte, da andererseits der Befehl des Engels, von Schlafe aufzustehen und zu fliehen, auf die Nähe der Gefahr hindeutet.

4. Sagt der Evangelist, Herodes habe alle Knäblein von zwei Jahre abwärts umbringen lassen und setzt hinzu, nach der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte. Der Kindermord hatte aber gewiß bald nach der Anbetung der Weisen Statt. Denn was bedeutet der Zusatz [1]) „nach der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte," als: Wundere dich nicht, o Leser, daß Herodes die Knaben bis zu zwei Jahren umbringen ließ; glaube nicht, Herodes habe so lange auf die Magier gewartet, oder er habe so spät gesehen, daß er von den Magiern hintergangen sei, da doch Bethlehem von Jerusalem nur 35 Stadien oder $^5/_4$ Stunden entfernt war, denn Herodes rechnete nicht nach der Zeit, in der die Magier bei ihm waren, auch nicht nach der Zeit, in der sie ihre Reise angetreten hatten, sondern nach der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte. Wundere dich nicht, wie Herodes wußte, das Jesus noch nicht zwei Jahre alt sei, denn er hatte die Zeit von den Magiern erforscht. „Nach der Zeit, die er von den Magiern erforscht hatte," heißt auch: Herodes habe nicht blos größerer Sicherheit wegen, nicht der bloßen Möglichkeit wegen, daß das gesuchte Kind schon gegen zwei Jahre alt

[1]) Matth. 2, 16.

sein könne, die Knaben dieses Alter umbringen lassen, sondern er ließ sie umbringen im Verhältniß zur Zeit der Erscheinung des Sternes. Da man nun gar keinen triftigen Grund für das Erscheinen des Sternes vor der Geburt Christi, um so weniger aber dafür anführen kann, daß diese Erscheinung schon vor dieser Geburt ihr Ende erreicht habe, so folgt, daß das Kind Jesu zur Zeit des bald nach der Anbetung der Magier erfolgten Knabenmordes, sich dem zweiten Lebensjahre doch wenigstens nähern mußte.

Wenn Lamy sagt, es heiße: πῦ ἐςιν ὁ τεχθεις βασιλὲυς, und τεχθεις bedeute einen neugebornen modo genitum, da der Aoristus etwas jüngst Geschehenes ausdrücke, so entgegnen wir:

a) Das neugeboren in strengsten Sinne wird 1. Petr. 2, 2. ausgedrückt durch ἀρτιγεννητα.

b) Wenn der Stern schon mehrere Monate vor der Geburt des Herrn erschienen wäre, woher wußten denn die Magier, wie viele Monate nach seiner Sichtbarkeit der Messias geboren werden sollte, was sie wissen hätten müssen, wenn das Wort τεχθεις den ihm unterlegten Sinn hätte?

c) Hätten sie vielleicht fragen sollen: Wo ist der geborne König der Juden?

d) Auch εἰδομεν steht im Aoristus, woraus, wenn der Ariostus eine solche Bedeutung hätte, folgen würde, daß auch der Stern ihnen erst kürzlich erschienen sei.

5. Heißt es [1]): „Sie brachten ihn nach Jerusalem, um ihn dem Herrn darzustellen . . . und um ein Opfer darzubringen, wie in dem Gesetze des Herrn geboten ist, ein Paar Turteltauben, oder ein Paar junge Tauben." Was sagt aber das Gesetz, auf das sich Lukas beruft? Es sagt [2]): „Wann die Tage ihrer Reinigung vollendet sind, soll sie ein jähriges Lamm zum Brandopfer, und eine junge Taube, oder Turteltaube zum Sündopfer vor die Thüre des Zeltes des Zeugnisses bringen und dem Priester geben. — Und wenn ihre Hand kein Lamm vermag und also nicht opfern kann, so soll sie zwei Turteltauben, oder zwei junge Tauben nehmen."

[1]) Luk. 2, 22 24.

[2]) 3. Mos. 12, 6. 7. 8.

Bei Matthäus [1]) aber lesen wir von den Magiern: „Und sie thaten ihre Schätze auf und brachten ihm Geschenke: Gold, Weihrauch und Myrrhen." Und der Ausdruck: ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν (aperientes thesauros suos) deutet auf die Größe dieser Geschenke, wir müßten denn annehmen, sie hätten ihre Schätze nur aufgethan, um sie ansehen zu lassen, und wieder mit nach Hause zu nehmen. Zwar meint Dr. Sepp [2]): „Aus dem Armenopfer bei der Darbringung Jesu im Tempel haben indeß Einige geschlossen, daß die Ankunft der orientalischen Weisen erst nach dem vierzigsten Tage erfolgte, während Andere, z. B. selbst der Verfasser der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, die Verkündigung erst nach der Rückkehr aus Aegypten eintreten lassen — was beides unstatthaft ist. Die mehr nur symbolischen Gaben der Magier begründeten offenbar keinen Reichthum." Dagegen erwiedern wir, daß es ja gerade keines Reichthums bedurfte, um zum Opfer des Lammes verpflichtet zu sein, sondern, daß jede Mutter, die nicht außer Stande war, ein Lamm zu kaufen, zu diesem Opfer verpflichtet war. Daß aber Maria nach der Ankunft der Magier im Stande war, ein Lamm zu kaufen, wird doch Herr Dr. Sepp nicht läugnen wollen, Herr Dr. Sepp, der in jener Stelle, zu welcher er obige Note gibt, folgender Worte sich bedient: „Die Erscheinung der Weisen aus dem Morgenlande erhob wieder den Muth der heil. Familie; sie erstaunten und freuten sich der wunderbaren Führungen Gottes, und ihre Geschenke sicherten ihnen den Unterhalt auf lange hin."

Ich frage nun jeden mit unbefangenem und vorurtheilsfreiem Gemüthe untersuchenden Exegeten, ob es möglich sei, zu denken, daß Maria nach der Ankunft der Magier, nach der Ankunft derjenigen, die dem Kinde unter andern auch Schätze von Gold zum Geschenke machten, besonders wenn diese Ankunft, wie Lamy meint, einige Tage vor ihrer Reinigung Statt fand, zwei Tauben, das Opfer derjenigen, die nicht im Stande waren, ein Lamm zu kau-

---

[1]) Matth. 2, 11.

[2]) Leben Christi. 2 Thl. S. 26. Note 1.

fen, geopfert, und daß Lukas[1]) noch ausdrücklich hinzugesetzt hätte, wie es im Gesetze des Herrn geschrieben steht.

6. Die Kirche gibt uns den 6. Januar als den Tag der Anbetung der Magier. Den 13. Tag nach der Geburt des Herrn können wir dem Gesag'en zu Folge unmöglich annehmen. Diesen Tag nehmen auch viele von denjenigen nicht an, die die Ankunft der Magier vor den 2. Februar setzen. Allein daraus folgt nicht, daß das von der Kirche gegebene Datum ganz verworfen werden muß. Wir können ja auch den 6. Januar jenes Jahres annehmen, an welchem der Herr nach dem römischen Kalender gerechnet 1 Jahr und 13 Tage alt war. Und das Folgende wird zeigen, wie sehr dieser Tag mit der Schrift übereinstimme.

3.
Bethlehemitischer Knabenmord.

Ἀποςειλας (Ἡρωδης) ἀνειλε παντας τοῦς παιδας τȣς ἐν Βηθλεεμ και ἐν πασι ὁριοις αὐτης, απο διετȣς και κατωτερω[2]) mittens, wie die Vulgata sagt, occidit omnes pueros, qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus ejus, a bimatu et infra.

Es entsteht nun die Frage: Welches war die Gränze, oder bis zu welchem Alter ließ Herodes die Knaben umbringen? — Matthäus sagt nemlich: ἀπο διετȣς και κατωτερω, das heißt wörtlich a bimatu (a biennio) et inferius. Dem Sinne nach heißt es: pueros infra bimatum, die Knaben unter einem zweijährigen. Denn wenn Herodes die zweijährigen Knaben auch hatte umbringen lassen, hätte Matthäus sagen müssen: τοῦς διετεας (διέτεῖς) und nicht ἀπο διετȣς, — oder wenn er sich schon des ἀπο bedient hätte: ἀπο διετῶν; so aber bedient er sich des Singulars, daher heißt es: Von einem Knaben zweier Jahre abwärts, denn das και steht oft, wie das hebräische ו pleonastisch hier, wie folgende Stellen deutlich zeigen: 1. Chron. 23, 24. 27. heißt es, daß David die Leviten gezählt habe von zwanzig Jahren und darüber (מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּלְמָעְלָה:) und

[1]) Lukas 2, 24.

[2]) Matthäus 2, 16.

27, 23. lesen wir, er habe sie nicht zählen wollen von zwanzig Jahren, und darunter (:לְמִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּלְמָטָּה). Demnach können und müssen wir Matth. 2, 16. so verstehen: er ließ die Knäblein umbringen, vom zweijährigen abwärts; damit stimmt auch überein, was Macrobius [1]) sagt: Pueros infra bimatum interfici jussit. Da aber nach dem Sprachgebrauche [2]) unter einem ge-

[1]) L. II. Sat. c. 4.

[2]) Es handelt sich hier um das Nachweisen eines Sprachgebrauches, was am füglichsten durch Anführung mehrerer Beispiele geschehen kann.

So erhielt Abraham für sich und seine Nachkommen von Gott den Auftrag: Ein Kind von acht Tagen soll bei euch beschnitten werden. (Genes. 17, 12.)

Und Moses erzählt, wie Abraham diesem Auftrage durch die Beschneidung seines Sohnes Isaak nachkam, und bedient sich folgender Worte: Und er beschnitt ihn am achten Tage, **wie ihm Gott geboten.**

So sagt auch Lukas, da er von der Beschneidung des Herrn redet: Als die acht Tage um waren, und das Kind beschnitten werden sollte, ward sein Name Jesu genannt. (Luk 11, 21.)

So heißt es im siebenzehnten Capitel der Genesis: Abraham war neunundneunzig Jahre alt, da er das Fleisch seiner Vorhaut beschnitt. (Genes. 17, 24.) Und im Anfange dieses Capitels heißt es von demselben Tage (Genes. 17, 23.): daß Abraham in sein neunundneunzigstes Jahr getreten sei. (Genes. 17, 1.)

Im dritten Buche Moses heißt es: Ein Weib, das ein Knäblein gebiert, soll sieben Tage unrein sein. ... Und am achten Tage soll das Kindlein beschnitten werden. Sie aber soll dreiunddreißig Tage daheim bleiben im Blute ihrer Reinigung. Sie soll nichts Heiliges anrühren, noch zum Heiligthume kommen, bis die Tage ihrer Reinigung vollendet sind. (Levit. 12, 2—4.)

Nun sind aber 7+33=40 Tage. Und dennoch feiert die Kirche seit uralter Zeit am vierzigsten Tage die Reinigung der seligsten Jungfrau Maria.

Gleichermaßen sprach Moses zu dem versammelten Volke: Gedenke des ganzen Weges, darauf dich der Herr dein Gott vierzig Jahre in die Wüste geführt (Deut. 8, 2.), und bald darauf sprach er: und siehe, nun ist das vierzigste Jahr. (Deut. 8, 4.)

So wird von vielen Opferthieren im Pentateuch vorgeschrieben, daß es Ein-

wissen Alter mit seltenen Ausnahmen das angetretene noch nicht überschrittene zu verstehen ist, so ist der Sinn dieses Verses: Herodes ließ die Knäblein umbringen, die das zweite Lebensjahr noch nicht erreicht, noch nicht angetreten hatten, oder mit andern

---

jährig sei, (Exod. 12, 5. 29, 38. Lev 9, 3. 12, 6. 14, 10. 23, 12. 18, 19. Num. 6, 12. 14. 7, vom 15. und 17. bis 84. j den 6. Vers, ferner 87—88. 15, 27. 28, 3. 9. 11. 19. 27. 19, 2 8. 13. 17. 20. 23. 26. 29. 32. 36. Mich. 6, 6.), und im Buche Levitici lesen wir: Wenn ein Rind, ein Schaf und eine Ziege geboren ist, soll es sieben Tage unter den Brüsten seiner Mutter sein, aber am achten Tage und weiterhin kann es geopfert werden dem Herrn. (Lev. 22, 27.) Und Maimonides spricht: Victima, quam anno primo lex jubet offerri si addatur ad annum hora unica, fit profana. (De sacrif. offerr. cap. 1. sect. 13.) Und daß Maimonides von jenen Opfern rede, bei denen das Gesetz die Einjährigkeit verlangt, kann keinem Zweifel unterliegen, da wir im ganzen Pentateuch nirgends ein kleineres Alter vorgeschrieben finden.

Einen reichhaltigen Beleg für unsere Behauptung liefert auch das dritte und vierte Buch der Könige, wie jeder, auch nur einigermaßen aufmerksame Leser dieser Bücher ersehen wird. (3. Reg. 25, 33. 16, 2. 22, 51. 4. Reg. 8, 16. etc. collat. 3. Reg. 15, 28. 16, 8. 15. 4. Reg. 3, 1. 8, 25. rc.)

So sprach auch der Herr, daß er drei Tage und Nächte werde im Schooße der Erde ruhen, (Matth. 12, 40.) und siehe, als der Abend des dritten Tages nahte und gerade erst vor zwei Tage voll wurden (Luk. 24, 13. coll. 24, 1. 24, 29. 23, 54.), da fürchteten die nach Emmaus gehenden Jünger schon, in ihrer Hoffnung getäuscht zu sein. Wir aber hofften, er werde Israel erlösen. Und nun über dies Alles ist heute der dritte Tag, daß dieses geschehen ist. (Luk. 24, 21.) Und die Pharisäer, die doch sicher gehen wollten, sprachen zu Pilatus: Herr, wir haben uns erinnert, daß jener Verführer, als er noch lebte, gesagt hat: **Nach drei Tagen** werde ich wieder auferstehen. Befiehl also, daß man das Grab **bis an dem dritten Tag** bewache. (Matth. 27, 63. 64.)

Auch eine ähnliche Weise heißt es in der Apostelgeschichte, daß der auferstandene Heiland den Aposteln vierzig Tage hindurch erschien und vom Reiche Gottes redete (Act. 1, 3.), und doch feiert die Kirche am vierzigsten Tage seine Himmelfahrt.

Worten: Er ließ die Knäblein umbringen, angefangen von einem Knäblein, das das zweite Lebensjahr angetreten oder erreicht hatte, abwärts. — Denn ein Kind, das auch nur eine Stunde über ein Jahr alt war, gehörte schon zu den zweijährigen. Wann trat nun Jesus sein zweites Lebensjahr an? Da er Ende December oder Anfangs Januar, d. i. im Kislev, Tebeth oder Schebat geboren wurde und zwar, wie wir schon sahen, in einem der Jahre u. c. 748. 749. oder 750. a Paril. so trat er im Kislev, Tebeth oder Schebat 749. 750. oder 751. u. c. ins zweite Jahr seines irdischen Lebens, oder mit andern Worten: er trat, da die jüdischen Jahre entweder zwölf oder dreizehn Mondesmonate hatten, mit 355 oder 356 Lebenstagen, wenn in sein erstes Lebensjahr kein Schaltmonat fiel, oder wenn in sein erstes Lebensjahr ein Schaltmonat fiel, mit 384 oder 385 Lebenstagen ins zweite Lebensjahr. Da nun der Herr nach der allgemeinen Ueberlieferung nicht früher als am 25. December und nicht später als am 6. Januar geboren wurde, und der Kindermord, wie wir im vorigen Paragraphe sahen, erst nach dem 6. Januar des auf das Geburtsjahr des Herrn folgenden Jahres Statt fand, Jesus aber im Alter der zu ermordenden Kinder war, da sonst die Flucht Josephs unnöthig gewesen wäre, so folgt daraus, daß in sein erstes Lebensjahr ein Schaltmonat gefallen sein muß. Denn selbst gesetzt, daß Jesus nicht am 25. December, sondern erst am 6. Januar geboren worden wäre, so wären bis zum nächstfolgenden 6. Januar mehr als 355 Tage verflossen. Wäre nun im ersten Lebensjahre Jesu kein Schaltmonat gewesen, so wäre der Herr, wenn man auch seinen Geburtstag auf den 6. Januar setzen wollte, spätestens am 27. December in sein zweites Lebensjahr getreten, und wäre am darauf folgenden 6. Januar schon nicht mehr im Alter der zu ermordenden Knaben gewesen. Es folgt also daraus, daß in dem ersten Lebensjahre des Herrn ein Schaltmonat gewesen sein muß.

Da nun aber Jesus nicht am 6. Januar, sondern, wie wir bald sehen werden, am 25. röm. oder 26. jul. December geboren ward, so trat der Herr am 14. oder 15. Januar in sein zweites Lebensjahr. Weil aber die Magier dem Herrn am 6. Januar ihre Huldigung darbrachten, nach Matth. 2, 12. im Schlafe vor der

Rückkehr zum Herodes gewarnt wurden, folglich vor dem 7. Januar ihre Heimreise nicht antraten, weshalb auch Joseph vermöge Matth. 2, 13. 14. vor der Nacht vom 7. auf den 8. Januar Bethlehem noch verließ, so ist ersichtlich, daß der Kindermord in die Tage vom 8. bis einschließlich 13. oder 14. Januar fiel, welche Zeit wir daher so genau, als man es nur immer wünschen kann, bestimmt haben.

Aus dem in diesem Paragraphe Gesagten ergibt sich, daß, wenn wir die Ankunft der Magier auf den 6. Januar setzen, die Geburt des Herrn unmöglich vor dem 21. December gesetzt werden kann; denn wäre er am 20. December geboren worden, so würde er spätestens am 8. Januar sein zweites Lebensjahr angetreten haben, wobei kein Tag für den Kindermord übrig bliebe. Wir dürfen aber seinen Geburtstag auch nicht viel später ansetzen. Denn, wie schon gesagt, es läßt sich füglich nicht anders denken, als daß der Stern zur Stunde der Geburt des Herrn sichtbar ward, folglich muß der Herr am Maximum des Alters der zu ermordenden Knaben, weil Herodes dieses Alter nach der Zeit des Sternes, die er genau erforscht hatte, bestimmte, sehr nahe gestanden sein, woraus die Richtigkeit des uns von der Kirche hinterlassenen Datums des 25. Decembers einleuchtet.

Zweitens folgt, daß der Herr bei Herodes Tode über ein Jahr alt war und folglich, da Herodes im März 749. u. c. a Parilibus, oder 750. a Kalend. Januar. starb, spätestens im Jahre 748. a Parilibus geboren wurde, weshalb wir nun nur noch zwischen den zwei Jahren 747. und 748. u. c. a Parilibus zu entscheiden haben.

Ferner ersehen wir, daß die Osterlämmer nicht blos Vorbilder des Herrn, sondern auch gewissermaßen Vorbilder der unschuldigen Kinder waren. Denn folgende Eigenschaften werden von den Osterlämmern gefordert [1]):

1. Daß es unbefleckt sei. (Vergl. die Epistel am Feste der unschuldigen Kinder.)

---

[1]) Erit autem agnus absque macula, masculus, anniculus. Exod. 12, 5.

2. Daß es männlich sei.

3. Daß es einjährig (d. i. erstjährig) sei.

Noch aber haben wir die Stelle Matth. 2, 16. nicht vollständig erklärt. Warum sagte der Evangelist nicht: Herodes ließ alle einjährigen Knaben tödten? warum sagt er: alle Knaben von zwei Jahren abwärts? Antwort: Weil Herodes nicht alle einjährigen Knaben zu Bethlehem und in seinen Gränzen, d. h. in dem zu Bethlehem gehörigen Gebiete [1]) ermorden ließ. Um diese Stelle möglichst deutlich erklären zu können, müssen wir etwas weiter ausholen. Der Stern war z. B. am 25. December des Jahres n. u. c. erschienen und leuchtete x Tage hindurch. Endlich war er nicht mehr zu sehen. Als er aufhörte sichtbar zu sein, waren die Magier vielleicht schon auf der Reise, aber noch im Oriente, vielleicht aber auch noch zu Hause. Im November oder December des Jahres n+1 mögen sie nun nach Jerusalem gekommen sein. Der König ruft sie heimlich zu sich, — wohl auch jeden einzeln — und forscht mit aller Genauigkeit und großer Sorgfalt (diligenter) nach der Zeit des Sternes, das heißt: wann er sichtbar zu sein anfing und aufhörte, indem er entweder überzeugt war, dieser König der Juden sei weder vor der ersten, noch nach der letzten Sichtbarkeit des Sternes geboren worden, oder wenn er an den kommenden König der Könige selbst gar nicht glaubte, den Fremden jede Möglichkeit nehmen wollte, ein zu dieser Zeit gebornes Kind von ihnen als den König der Juden anerkannt, und etwa mit ihrer Hilfe auf den Thron gesetzt zu sehen. Die Magier stimmten natürlich mit der Zeitangabe genau überein, und wußten ohne Zweifel von dem Sterne solches anzugeben, und waren wohl so aufrichtig und offenherzig, daß Herodes nicht den geringsten Zweifel in die Wahrheit ihrer Aussage setzte. Nachdem er nun die Zeit genau erforscht hatte, nachdem er die Schriftgelehrten des Volkes zu Rathe gezogen, und diese nach reiflicher Durchforschung der Propheten zu der Erkenntniß gekom-

---

[1]) Josue 19, 15. collat. Matth. 4, 13. 8, 34. 15, 22 39. 19, 1. Marc. 1, 17. 7, 24. 31. 10, 1. Act. 13, 50.

men waren, daß Bethlehem in Judäa der Geburtsort des Erlösers sein müsse, sandte er sie nach dem nur 35 Stadien, also nicht einmal eine Meile von Jerusalem entfernte Bethlehem. Es ist kein Zweifel, daß Herodes am vermutheten oder verabredeten Tage der Rückkunft die Magier sehnlichst erwartete, und bereits am nächsten Tage zur vermeintlichen Ueberzeugung gekommen war, sie seien wortbrüchig geworden, und er nicht lange an seinem Blutbefehle zurückhielt. Die von Weigl angegebenen Gründe können uns nicht bestimmen, an ein solches Zurückhalten zu denken. Und nun ließ er im Gebiete von Bethlehem die Knaben umbringen, von zwei Jahren abwärts, aber nicht ganz herab, sondern nach der Zeit des Sternes, die er von den Magiern sorgfältig erforscht hatte, nicht nach der Zeit ihrer Ankunft in Jerusalem oder in Bethlehem, sondern nach der Zeit, die er von ihnen erforscht hatte. Er setzte zwei Gränzen fest. Ein Maximum und ein Minimum des Alters der zu ermordenden Knaben. Die eine Gränze nemlich, das Maximum des Alters, nennt uns der Evangelist bestimmt, nemlich den Antritt des zweiten Lebensjahres; die andere Gränze aber, das Minimum des Alters, nennt er nicht, sondern deutet nur überhaupt das Dasein einer solchen Gränze an, beide Gränzen jedoch, nicht blos die letztere, wurden von Herodes gesetzt, nach der Zeit, die er von den Magiern erforschte. Blos das Minimum des Alters als von Herodes nach der Zeit des Sternes bestimmt zu halten, ist, besonders, wenn man die Magier vor der Reinigung Marias kommen läßt, unstatthaft.

Nennen wir die Zahl der Tage von der Geburt des ältesten, nach Herodes Befehle zu ermordenden Knaben bis zur ersten Sichtbarkeit des messianischen Sternes a; die Anzahl der von da bis zur Geburt des Herrn verfloßenen b; die Anzahl der Tage von der Geburt des Herrn bis zur letzten Sichtbarkeit des Sternes c; die Anzahl der Tage von da an, bis zur Anbetung der Magier d, und die Anzahl der von da an bis zum Kindermorde selbst verflossenen Tage e. Da das von Herodes festgesetzte Maximum des Alters wenigstens ein Jahr, also wenigstens 354 Tage war,

so ist $a + b + c + d + e \geqq 354$.

Sind die Magier vor der Darstellung des Herrn im Tempel

gekommen, so erfolgte der Knabenmord spätestens einen oder zwei Tage nach der Darstellung. Mithin ist

$$c + d + e \overset{=}{<} 41, \text{ daraus folgt, daß}$$

$$a + b \overset{=}{\underset{<}{>}} 354 - 41, \text{ d. i. daß } a + b \overset{=}{<} 313 \text{ sein muß.}$$

Wollen wir die Erscheinung des Sternes durchaus vor die Geburt Christi setzen, so können wir sie doch unmöglich vor den Tag seiner Empfängniß setzen. Daher ist $b \overset{=}{<} 275$. Daraus geht aber hervor, daß $a \geqq 38$ sein müsse. Was heißt aber das? Das heißt: Wenn die Magier vor der Opferung Marias gekommen wären, so hatte Herodes solche Knaben noch zu morden befohlen, welche über siebenunddreißig Tage vor der ersten Sichtbarkeit des Sternes geboren wurden. Seit der letzten Erscheinung des Sternes bis zur Ankunft der Magier verflossen aber auch höchstens achtunddreißig Tage, wenn sie vor der Opferung Marias kamen. Mithin hatte er aus Besorgniß, der Erlöser könne älter sein, wenigstens achtunddreißig Tage zugegeben. Aber daß der Erlöser auch jünger sein könne, hatte Herodes nicht besorgt, sondern in dieser Beziehung hätte er sich genau nach der Sternzeit gerichtet. Ja, wenn die Anbetung der Magier am dreizehnten Tage nach der Geburt Christi Statt fand, so müßte man sagen, Herodes sei auf einer Seite so genau gewesen, daß er diese Knaben, die in den der Ankunft der Magier vorhergehenden zwölf Tagen geboren wurden, schonte, weil bei ihrer Geburt der Stern schon nicht mehr schien; aber solche Knaben, welche über fünf Wochen vor der Zeit des Sternes geboren wurden, ließ er umbringen, obwohl er wußte, daß bei ihrer Geburt der Stern noch lange nicht schien. Wir sehen also, daß derjenige, der die Magier vor der Reinigung Marias ankommen läßt, sich in einen Widerspruch verwickelt, wenn er behauptet, Herodes habe blos das Minimum des Alters nach der Zeit des Sternes bestimmt. Gibt er aber zu, daß Herodes auch das Maximum des Alters nach der Zeit des Sternes bestimmt habe, so ist in obiger Formel $a = o$, und folglich

$$b + c + d + e \overset{=}{>} 354;$$

$$\text{da aber } b \overset{=}{<} 275 \text{ ist, so ist}$$

$$c + d + e \overset{=}{>} 79 \text{ und}$$

$$\text{wegen } c + d < 40 \quad e > 49.$$

Das heißt: Da diejenigen, welche die Ankunft der Magier vor die Reinigung Marias setzen, um nicht in einen Widerspruch mit sich selbst zu gerathen, gestehen müssen, Herodes habe auch das Maximum des Alters der zu ermordenden Knaben nach der Zeit des Sternes bestimmt, so müssen sie sagen: Herodes habe über neununddreißig Tage auf die Rückkehr der Magier gewartet, was gar nicht denkbar ist, weshalb auch aus diesem Grunde hervorgeht, daß Jesus zur Zeit der Ankunft der Magier älter als zwei Monate war, daß mithin die Magier nach der Reinigung Marias kamen.

Aber selbst gesetzt, der Ausdruck „nach der Zeit des Sternes" beziehe sich nur auf das Minimum des Alters, so ist klar, daß Herodes kein nach der letzten Sichtbarkeit des Sternes gebornes Kind ermorden ließ. Da aber auch der Herr damals im Alter der zu ermordenden Knaben war, so muß er vor dem Ende der Zeit dieses Sternes, den die Magier auf dem ganzen Wege nach Jerusalem nicht sahen (weshalb sie eine so überaus große Freude hatten, als sie Jerusalem verlassend ihn wieder erblickten) geboren worden, folglich bei Ankunft der Magier in Bethlehem doch wohl älter als ein Paar Wochen gewesen sein.

Weiter geht aus den Worten des Matthäus: von zwei Jahren abwärts, **nach der Zeit**, die er von den Magiern erforscht hatte, hervor, daß von einer mehrere Tage, Wochen oder Monate dauernden, aber nicht von mehreren unterbrochenen Erscheinungen des Sternes die Rede sein kann. Wenn nun unsere Erklärung der Stelle Matth. 2, 16. ganz abweicht von der Erklärung des Herrn Dr. Sepp, der [1]) uns die kurze Lösung des langen Räthsels von den zwei Jahren gab, so müssen wir den Interpreten die Entscheidung überlassen, welche Erklärung die richtigere sei.

4.

Jahr und Tag der Geburt des Herrn

Wir haben bereits in den zwei ersten Paragraphen dieses Aufsatzes gesehen, daß nur eines der Jahre 747 oder 748 u. c. (a Paril.)

[1]) Leben Christi 1. Thl. S. 69.

das Geburtsjahr Christi sein könne. Im 3. §. aber sehen wir, daß in das erste Lebensjahr des Herrn ein Schaltmonat fallen mußte. Nun gab es aber vom Anfang des Jahres 747. bis Anfang 750. u. c. (a Parilibus) nur einen Schaltmonat, nemlich im Jahre 748. a Paril. oder 749. a Kal. Jan. [1]).

Und so sind wir denn hiemit an dem ersehnten Ziele angelangt, bei der Auffindung des Geburtsjahres unseres Heilandes, es ist das Jahr 748. u. c. a Paril. oder das Jahr 3756. der jüdischen Zeitrechnung. Und wir können nun als erwiesen behaupten, der Herr hat im Jahre 748. u. c. den 6. vor Anfang der Dionysianischen Aere die Menschheit angenommen. Welches ist aber der Tag der Geburt unsers Heilandes?

Der Ueberlieferung zu Folge wurde der Heiland am 25. December (oder wie man in einigen Gegenden dafür hielt, am 6. Januar) geboren. Nun findet sich, wie Dr. Sepp [2]) bemerkt, in den alten Consularfasten, welche der Cardinal Noris herausgegeben hat, die Angabe, Christus sei VIII. Cal. Januar. luna XV. geboren. Nach unserer Berechnung, vermöge welcher wir den 4. August 70. aer. Dionys. dem 9. Ab gleichsetzen, und jeden Monat zu 29,530587 Tagen rechnen, fällt nun im Jahre 748. u. c. der erste Tag eines Mondesmonates auf den 11. julianischen December, mithin der 15. auf den 25. Nun sagt aber die Synodus sexta: Prima die, quam nos Dominicam appellamus, natum Dominum. Der 25. julianische December fiel jedoch auf einen Samstag. Allein der römische Kalender differirte in jenen Jahren von dem jetzt gebräuchlichen bis dorthin zurückgeführten sogenannten julianischen Kalender um einen

[1]) Im Jahre u. c. a Parilibus 743. wurde eingeschaltet, als einem dem Sabbatjahre vorangehenden Jahre; im Jahre 744. als einem Sabbatjahre und 745. als dem folgenden wurde der Regel nach nicht eingeschaltet; im Jahre 746. mußte wegen der Tag= und Nachtzeit eingeschaltet werden; im Jahre 747. wurde als dem auf ein Schal jahr unmittelbar folgenden Jahre nicht eingeschaltet; im Jahre 748. wurde wegen der Tag= und Nachtgleiche eingeschaltet; im Jahre 749. wurde als dem darauffolgenden Jahre nicht eingeschaltet.

[2]) Leben Christi. 1. Thl. S. 76.

oder mehrere Tage; worauf unbegreiflicher Weise bis zum heutigen Tage, mit Ausnahme Weigls [1]), kein Berechner des Geburtsjahres Jesu reflectirte. Nach Weigls Tabelle würde nun im Jahre 748. der 25. julianische December mit dem 22. römischen und der 25. römische mit dem 28. julianischen zusammen fallen. Allein wir können mit Weigls Tabelle aus mehreren Gründen nicht einverstanden sein, und wollen daher versuchen, selbst eine der Wahrheit möglichst getreu zu entwerfen.

Wir wollen zum Behufe dessen das julianische Datum im ann. 1. Jul. J. das römische R nennen, und sagen für das Jahr 709. u. c. R = J + x. Nun sagt Solinus [2]): Tunc quoque, d. h. nach der julianischen Kalenderverbesserung, vitium admissum est per Sacerdotes. Nam quum praeceptum esset anno quarto, ut intercalarent unum diem et oporteret confecto anno quarto id observari, antequam quintus auspicaretur, illi incipiente quarto intercalarunt, non desinente. Sic per annos sex et XXX, quum novem dies tantummodo sufficere debuissent, XII. sunt intercalati.

Dieser Stelle zu Folge müssen wir für das Jahr 745. (anno 3. Jul.) u. c. R = J + x — 3 setzen.

Weiter fährt Solinus fort: Quod reprehensum Augustus reformavit jussitque annos duodecim sine intercalatione decurrere, ut tres illi dies, qui ultra novem necessarios temere fuerunt intercalati, hoc modo possent repensari. Ex qua disciplina omnium postea temporum fundata ratio est. Wir müssen nun wohl bemerken, daß Augustus nicht anordnete, daß 15 oder 16. Jahre [3]), sondern daß 12 Jahre ohne Schalttag verfließen sollen. So sagt auch Plinius [4]): ut XII. annis continuis non intercalaretur. Das kann nun zweifach verstanden werden: Entweder

[1]) Theol. chronol. Abhandlung über das wahre Geburts- und Sterbjahr Jesu Christi. 1. Abth. §. 12.

[2]) Solin. cap. 1. §. 45.

[3]) S. Weigl 1. Thl. pag. 25.

[4]) Histor. nat. 18, 57.

so, daß wenn z. B. im Jahre 744. eingeschaltet wurde, im Jahre 756. wieder eingeschaltet wurde, oder so, daß die Jahre 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. und 756 ohne Schalttag waren, und erst im Jahre 757. wieder eingeschaltet wurde. Im erstern Falle wurden dann 2, im zweiten Falle 2¼ Schalttage erspart, oder in ganzen Zahlen ausgedrückt, auch im zweiten Falle 2. Und wir erhalten demnach für das Jahr 49. der Kalenderverbesserung (757. u. c.) die Formel

$$R = J + x - 3 + 2 = J + x - 1.$$

Nun sagt ferner Censorinus [1]), daß im Jahre 991. u. c. der erste Thoth des aus 365 Tagen ohne Schalttag bestehenden heil. Jahres der Aegyptier auf den 25. Juni fiel, und daß derselbe erste Thoth im Consulate des Imperators **Antoninus Pius II.** und **Brutius Praesens** (d. i. 892. u. c.) auf den 21. Juli fiel. Folglich verfloßen vom 21. Juli 892. bis 25. Juni 991, 99. egyptische Jahre oder 36,135 Tage und bis zum nächstfolgenden 21. Juli 991 verfloßen 36,135 + 26 = 36,161 Tage. Mithin bliebt innerhalb dieser 90 Jahre der römische Kalender um 26 Tage hinter dem egyptischen zurück. Innerhalb 99 Jahren gibt es aber höchstens 25 julianische Schalttage, mithin wurde sogar noch im 10. Jahrhundert u. c. ein Schalttag zu viel eingeschaltet. Wir erhalten daher für das Jahr 992. u. c. folgende Formel:

$$R = J + x - 1 - 1 = J + x - 2.$$

Da seit dem Jahre 992. u. c., so viel ich weiß, der römische und julianische Kalender zusammen fallen, und also im Jahre 992. u. c. R = J ist, so ist ein J = J + x − 2 oder x = + 2. Obige Formeln modificiren sich daher folgendermaßen:

a) Für das Jahr 709. u. c. R = J + 2, d. h. das römische Datum ist im zweiten größer, als das julianische, z. B. der 15. März des römischen Kalenders im Jahre 709. u. c. ist der 13. julianische März, und der 15. julianische März, ist der 17. römische.

b) Für das Jahr 745. u. c. R = J − 1, d. h. das römische Datum

---

[1]) De die natal. 21, 10.

ist um eins kleiner als das julianische, z. B. der 15. März des römischen Kalenders im Jahre 745. u. c., ist der 16. julianische März und der 15. julianische ist der 14. römische.

c) Für das Jahr 757. u. c. $R = J + 1$, d. h. das römische Datum ist um eins größer, als das julianische, z. B. der 15. März des römischen Kalenders im Jahre 745. u. c. ist der 14. julianische März, und der 15. julianische ist der 16. römische.

d) Für das Jahr 992. u. c. $R = J$, d. i. das römische ist gleich dem julianischen Datum.

Nun wollen wir versuchen genauer zu bestimmen, in welchen 12 Jahren vom Jahre 708. bis 744. u. c. eingeschaltet wurde. Dio Cassius erzählt [1], indem er die Begebenheiten des Jahres 714. u. c. berichtet: Aus dem vorhergehenden Jahre (713.) ist noch nachzuholen. . . . daß man wider die Regel einen Tag einschaltete, um den ersten Tag des neuen Jahres nicht auf den mit jedem neunten [2]) Tage gewöhnlichen Markttag fallen zu lassen, welches man von jeher zu vermeiden gesucht hatte. Da nun Dio diese Bemerkung sogar noch eigens nachholt; so geht wohl daraus hervor, daß vom 1. Jahre der Kalenderverbesserung bis zum Jahre 713. dieser Fall nicht eintrat. Wäre nun in eines der Jahre 711. 712. oder 713. ein gewöhnlicher Schalttag gefallen, so würde auch das Jahr 711. mit einem Markttage begonnen haben. — Wir müssen daher das Jahr 710. als erstes Schaltjahr betrachten. Vielleicht wurde im Jahre 710. auch wegen des Markttages ein Tag eingeschaltet, man mochte jedoch gedacht haben, sei der erste Schalttag in welchen der vier Jahre immer, wenn nur von nun an jedes vierte Jahr ein Schaltjahr fällt; oder es wurde im Jahre 710. u. c. a Kal. Jan. darum eingeschaltet, weil nach der damaligen Berechnung das Frühlingsäquinoctium sonst statt auf den 25. auf den 26. März gefallen wäre, und man zu Julius Cäsar Lebzeiten den ersten Schalttag wohl astronomisch bestimmt haben mochte. Die ersten julianischen Jahre hatten demnach folgende Länge:

---

[1]) Hist. Rom. 11, 8. 33.

[2]) Eigentlich achten, nach dem Sprachgebrauche, wie wir im Deutschen sagen: Alle acht Tage, statt alle sieben Tage.

709—365 Tage.
710—366 „
711—365 „
712—365 „
713—366 „
714—365 „
715—365 „

und da nun im Jahr 717. wenn 716. ein gemeines Jahr gewesen wäre, der Markttag wieder auf das neue Jahr gefallen wäre, so mochte dies die Veranlassung sein, das quarto quoque anno so zu nehmen, wie man nach vollendeten 3 Jahren im beginnenden vierten wieder einschaltete. Und so hätten wir denn folgende Jahre als Schaltjahre: 710. 713. 716. 719. 722. 725. 728. 731. 731. 737. 740. 743. 756. 760. 764. . . . 880. 884. 888. 892. . . . 987. 991.

Da wir aber annehmen können, daß des Markttages wegen auch noch dem Jahre 743. außerordentliche Tage eingeschaltet wurden, so erhalten wir für die Jahre 744—760. u. c. folgende Jahreslänge:

744	365	Tage	750	365	Tage	756	366	Tage
745	365	„	751	365	„	757	366	„
746	366	„	752	365	„	758	364	„
747	364	„	753	365	„	759	365	„
748	365	„	754	366	„	760	366	„
749	365	„	755	364	„			

Allein da diese außerordentlichen Schalttage vermuthlich am Ende des Jahres, wie im Jahre 713. eingeschaltet wurden, und Anfangs des nächsten wieder ausgelassen wurden, so hat dies mit Ausnahme höchstens des Januars, und etwa noch Februars des folgenden, keinen Einfluß.

Dem Gesagten zu Folge stellt sich unsere Tabelle also dar:

Tabelle

Julianisches Jahr.	Vor der dionysian. Aera.	Jahr u. c. a Kalendis Januar.	Sonntagsb. Röm. Kal.	Sonntagsb. Jul. Kal.	Julianisches Jahr.	Vor der dionysian. Aera.	Jahr u. c. a Kalendis Januar.	Sonntagsb. Röm. Kal.	Sonntagsb. Jul. Kal.
0	46	708	Confusionsjahr.		31	15	739	f	g
1	45	709	d	c b	32	14	740	e d	f
2	44	710	c b	a	33	13	741	c	e d
3	43	711	a	g	34	12	742	b	c
4	42	712	g	f	35	11	743	a g	b
5	41	713	f	e d	36	10	744	f	a
6	40	714	d	c	37	9	745	e	g f
7	39	715	c	b	38	8	746	d	e
8	38	716	b a	a	39	7	747	(b) c	d
9	37	717	g	g f	40	6	748	b	c
10	36	718	f	e	41	5	749	a	b a
11	35	719	e d	d	42	4	750	g	g
12	34	720	c	c	43	3	751	f	f
13	33	721	b	b a	44	2	752	e	e
14	32	722	a g	g	45	1	753	d	d c
15	31	723	f	f		Dion. Aere.			
16	30	724	e	e					
17	29	725	d c	d c	46	1	754	c	b
18	28	726	b	b	47	2	755	(a) f	a
19	27	727	a	a	48	3	756	a g	g
20	26	728	g f	g	49	4	757	f	f e
21	25	729	e	f e	50	5	748	(d) e	d
22	24	730	d	d	51	6	759	d	c
23	23	731	c b	c	52	7	760	c b	b
24	22	732	a	b	53	8	761	a	a g
25	21	733	g	a g	54	9	762	g	f
26	20	734	f e	f	55	10	763	f	e
27	19	735	d	e	56	11	764	e d	d
28	18	736	c	d	57	12	765	c	c b
29	17	737	b a	c b	58	13	766	b	a
30	16	738	g	a	59	14	767	a	g

Die eingeschlossenen römischen Sonntagsbuchstaben gelten nur für die erste Zeit des Jahres, wenn am Schluß des vorhergehenden

Jahres des Markttages halber ein Tag eingeschaltet würde. Würden wir nun den gregorianischen Kalender als im Jahre 709. u. c. schon bestanden denken, so würde der 15. römische März dem 11. gregorianischen, und der 21. gregorianische ganz gleich dem 25. römischen sein, was mit dem übereinstimmt, was Plinius sagt, daß nach der Einrichtung Cäsars der Frühlingsanfang auf den 25. März fällt [1]).

Unserer Tabelle zu Folge fiel nun im Jahre 748. u. c. der 25. röm. December auf den Tag, der im jetzt sogenannten julianischen Kalender dem 26. entspricht, also wirklich auf einen Sonntag, und da wir den Anfang des Monates Tebeth nur nach durchschnittlich 29,530587 Tage langen Monaten berechneten, und dabei den Anfang des 27. Juli 823. u. c. als den Anfang eines Mondesmonates betrachteten, so wird Jedermann einsehen, daß der Tebeth statt am 10. römischen auch am 11. römischen December seinen Anfang nehmen konnte. Und somit können wir uns, wie ich glaube, für überzeugt halten, daß der Herr in der Mitternacht vom Samstag den 24. auf Sonntag den 25. December 748. u. c. geboren wurde, wirklich, wie die Consularfasten geben, luna XV.

Carl Nippel.

9.

Die Bedeutung der Negation im Denken des Menschen auf dem Wege zur Wissenschaft, wie auch die Selbstständigkeit der Philosophie — nachgewiesen aus der christkatholischen Offenbarungslehre.

Schon in unserer Entgegnung auf die Aeußerungen des Herrn Frings über Mertens Metaphysik kamen wir auf die Negation zu sprechen; jedoch nur im Vorbeigehen, weil diese in jenem Artikel

[1]) Auch nach Weigls Tabelle.

nicht alleinig und ausschließlich angegriffen worden. Wir schenkten ihr darum auch nur so viel Aufmerksamkeit, als der Angriff derselben zu fordern schien [1]).

Nun erscheint aber ein wiederholter Angriff der Negation, und zwar ein directer, dessen Hauptziel ist: „Die Negation als unstatthaft und unzulässig darzustellen, und ihr alle Bedeutung zum menschlichen Erkennen abzusprechen. Einen solchen Angriff bringt die „katholische Zeitschrift." Herausgegeben von einem Verein von Geistlichen und Laien. Zweiter Jahrgang. 1. Heft. Münster 1852. Seite 26 . . . unter der Ueberschrift: „Ueber den von Dr. Merten in der Abhandlung Jahrg. 1. Hft. VII. S. 551. ꝛc. dieser Zeitschrift aufgestellten Begriff der idealen Negation." F. Michelis.

Der wiederholte Angriff fordert uns zur Wiederholung der Rechtfertigung der Negation auf; wobei wir die Sache etwas tiefer auszuholen und umständlicher zu beleuchten uns veranlaßt sehen, als dies in unserer Entgegnung auf den Artikel des Herrn Frings geschehen ist.

Wir geben vorerst einen kurzen Inhalt jenes Artikels vom Herrn F. Michelis.

Dieser Artikel verbreitet sich erstlich über die Negation im menschlichen Denken; und zweitens über das Verhältniß der Philosophie zur katholischen Theologie.

In der Abhandlung über die erstere bezeichnet Herr Michelis ausdrücklich als „den Kernpunct der Frage den von Merten aufgestellten Begriff der idealen Negation." S. 27. Daß „die Negation in all unserm Denken, aber nur implicite, nicht explicite liege" eingestehend, faßt er die Bedeutung der Negation als eine rein formelle auf, als: „den explicite gegebenen Ausdruck für den rein formellen Act des Unterscheidens." S. 28. „Weder Merten, noch ein Anderer," sagt Herr Michelis, „wird je den Beweis führen wollen, daß die Negation in irgend einem Falle etwas Anderes als

---

[1]) Vergl. Zeitschrift für die gesammte kath. Theologie. Herausgegeben von der theologischen Facultät in Wien. Dritter Band, 2. Hft. 1852. S. 291—313.

etwas rein formelles, daß sie also etwas real subsistirendes hat." S. 29. Deshalb eben aber kann auch die Negation „kein realer Erkenntnißgrund" (S. 32.) sein. „Haben wir einmal die rein formelle Natur der Negation erkannt, so muß jeder Versuch, auf der Negation irgend eine positive Erkenntniß zu begründen, als unhaltbar, ja als in sich widersprechend und undenkbar erscheinen." (S. 30.) — Wenn dann der Vorgang, „mittelst der Negation zur Erkenntniß von Etwas zu gelangen," als „eine Illusion und Unklarheit im Denken" bezeichnet wird, S. 30., so wird als Veranlassung dazu angegeben „die der Günther'schen Schule eigenthümliche Unterscheidung des sinnlichen und geistigen Wissens, (in dem Sinne, als ob dem sinnlichen Wesen, im Menschen oder als Thier abgetrennt vom Geiste, ein Wissen zukomme)." S. 31. Diese Scheidung des sinnlichen und geistigen Wissens im Menschen nun sei grundlos, weil „im Menschen jede sinnliche Wahrnehmung zugleich als eine geistige Thätigkeit zu fassen ist." S. 32. Und wenn bei der Erkenntniß der äußern Naturdinge nur die „Qualitäten derselben, als Dimension, Farbe, das Zusammengesetztsein von diesen und jenen Theilen rc. . . . sinnlich einwirken" S. 32., so wird das Selbst- und Gottesbewußtsein durch äußere Belehrung hervorgerufen. S. 33. Die Negation geht hier wie dort nebenbei mit, ohne daß ihr eine Bedeutung zukomme, als eine rein formelle. S. 33—34. Und so ist es überall die Position, die voran geht, und der Negation allen Werth benimmt. S. 35.

Deßhalb aber, „daß unser Denken nicht ohne die Setzung solcher rein formeller Acte zu Stande kommt, (dahin gehören der Begriff des Raumes, der Zeit, überhaupt alle Begriffe, welche wir als Kategorien bezeichnen)," — „deshalb dürfen die rein formellen Begriffe unseres Denkens nicht auf das Denken Gottes übertragen werden." S. 35—36.

„Indem wir also," — (mit diesen Worten geht Herr Michelis von der Abhandlung über die Negation auf jene über die Philosophie selbst über), — „die sogenannte ideale Negation als einen falschen und unstatthaften Begriff verwerfen, so hätten wir nach Merten die Selbstständigkeit der Philosophie, so viel an uns liegt, zu Grabe getragen! . . " „Mit der berührten Selbstständigkeit der Philosophie

sieht es“ — übrigens — „beim Lichte besehen, in der That eben nicht sonderlich aus.“ Denn eine solche für sich in Anspruch nehmend, würde die Philosophie in das Recht der Kirche greifen, die in dem Principe der göttlichen Auctorität das Recht auf die absolute Wahrheit für sich in Anspruch nimmt. Zwei selbstständige letzte Principe der Wahrheit können aber nicht neben einander bestehen.“ Hier liegt die Gränzscheide zwischen der kirchlichen und häretischen Philosophie, und Wissenschaft.“ — „Entweder man erkennt die in der Kirche vertretene göttliche Auctorität als den letzten Grund und die oberste Richterin der Wahrheit an, und dann kann von einer Selbstständigkeit der Philosophie in dem Sinne, als ob von irgend einem von dieser höchsten Auctorität und außerhalb derselben liegenden Puncte des Denkens aus die Wahrheit aufgebaut werden könne, nicht mehr die Rede sein. Oder man erkennt diese absolute, in der Kirche vertretene göttliche Auctorität nicht an, und dann bleibt in letzter Consequenz nichts übrig, als das subjective Bewußtsein zum letzten Ausgangspuncte der Philosophie zu machen; was weiterhin nothwendig zu der Prätension führt, die Wahrheit nicht blos reconstruirend aus sich zu erkennen, sondern auch schaffend aus sich zu erzeugen. Das ist das Wesen der häretischen Philosophie. . . . Auf den Ruhm einer solchen Selbstständigkeit muß die katholische Philosophie ein für allemal verzichten. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin: daß sie den nothwendigen Zusammenhang aller empirischen Wahrheit mit der in der Kirche gegebenen absoluten Wahrheit immer vollständiger ins Bewußtsein erhebe.“ S. 36—38.

Dieser Verdächtigung der Philosophie nun, wie jener Entwerthung der Negation die Grundlosigkeit nachzuweisen, — und zwar vornemlich mittelst Aussprüchen und Facten der christkatholischen Offenbarung selbst, — wollen wir im nachstehenden Artikel den Versuch wagen.

I. Artikel.

Die Negation.

1. Was ist die Negation überhaupt?

Alle unsere Denkthätigkeit zur Aneignung von Kenntnissen ist an einen stufenmäßigen Fortgang gebunden. Wie es in der Natur keinen Sprung gibt, so auch nicht im menschlichen Erkennen, d. h. unser Erkennen im Denken, oder mittelst Denkens kann nur in der Weise gedeihen und wachsen, — nach Inhalt und Klarheit, — daß wir von einem uns Bekannten oder Gewußten ausgehen; an dieses ein Anderes als Fragliches, von uns nicht nach jeder Beziehung schon Begriffenes oder Erkanntes problematisch anreihen, es denkend mit dem uns schon Gewissen zusammenhalten, und es sodann als mit diesem übereinstimmend, oder demselben widersprechend finden, d. h. wir bejahen oder verneinen, wir affirmiren oder negiren. Ich erschaue z. B. ein Thier. Ist dieses einer mir schon bekannten Gattung und Art zugehörig, so bin ich damit alsbald fertig, indem ich es dem mir schon inwohnenden Bilde dieser Thierart anreihe und sage: daß ist ein Kamehl oder sonst irgend ein Thier der oder jener Art. Ist mir aber das erschaute Thier neu und unbekannt, so ist mein Denken darüber: Was soll das für ein Thier sein? und ich muß mich erst des Weiteren unterrichten lassen, damit ich wisse: was für ein Thier dieses sei. Einstweilen ist es mir ein unbekanntes: ich habe es gesehen, aber nicht gekannt. — Oder ich höre im Frühlinge den Guckuck schreien. Ist mir der Schrei dieses Vogels schon bekannt, so wird's mir kein Nachdenken kosten, „das ist der Schrei des Guckuck," denke oder spreche ich. Hab ich's aber noch nie gehört, so tritt naturnothwendig der Gedanke in mir ein: „Was ist das für ein Schrei? woher kommt er? Ich weiß es nicht. Ich höre wohl den Schrei, aber um die Ursache desselben weiß ich nicht, ich muß es erst zu erkennen suchen. — So werden in Allem und Jedem, damit das von uns Wahrgenommene in seiner Art und in seinem Grunde erkannt werde, gewisse Kenntnisse vorausgesetzt, ohne welche das uns Entgegentretende von uns zwar wahrgenommen, aber nicht erkannt (gekannt) wird. So lange wir

Etwas nach diesen Beziehungen nicht bejahen und verneinen, — so lange geben wir thatsächlich zu, es nicht zu kennen. Darum ist nicht alles Wahrnehmen schon ein Erkennen: was die heil. Schrift selbst bekräftigt: „Höret und verstehet's nicht! Sehet das Gesicht und erkennt's nicht.“ Jes. 6, 9. „Mit Ohren werdet ihr hören und nicht verstehen, mit Augen sehen und nicht erkennen.“ Apostelgeschichte 28, 26 [1]).

Diese zwei Momente der menschlichen Denkthätigkeit auf dem Wege zur Erkenntniß sind aber unzertrennlich, weil eines durch das andere bedingt ist, denn ohne Nein ist das Ja bedeutungslos, wie das Ja ohne Nein; jedes erhält erst durch das andere, — wenn auch nur stillschweigend oder einflußweise gedacht — seine Bedeutung. Jede Frage, die der erkennen wollende Mensch stellt,

[1]) Wenn Herr Michelis sagt: „Wenn das Kind so weit entwickelt ist, daß es einen Baum wahrnehmen, sehen kann, so hat es gar keine Noth mehr, daß es sich mit dem Baume verwechsle, wenn es auch sein Lebtag bei diesem ursprünglichen Wissen (Wahrnehmen), welches eben als solches nothwendig eine geistige Thätigkeit ist, stehen bleibt, und nie dahin gelangt, in Vollziehung des ausdrücklichen Actes der Negation sich vom Baume zu unterscheiden;“ — so entgegnen wir ihm so: Das Kind wird durch eine geraume Zeit seiner ersten Kindheit den Baum schauen, ohne sich denkend von demselben zu unterscheiden, noch sich mit demselben für Eins zu halten: sondern davon oder darüber ist bei dem Kinde — in seinem Denken — keine Spur. Wenn man dem Kinde eine solche Unterscheidung zumuthet, so geschieht dies nur, weil der geübtere Denker die sich eigenthümliche Unterscheidung auch auf das Kind überträgt; was gar oft, aber nicht wahrheitsgetreu, geschieht. Ja, wenn wir im angeführten Falle statt des Baumes eine Docke, Puppe nehmen, so dürfte jene Behauptung des Herrn Michelis schon minder fest erscheinen. Mit der Docke, Puppe scheint das Kind sich Eins zu wähnen: daher das herzliche Anschmiegen derselben an sich oder seiner an sie; daher das Weinen, wenn ihm selbe entrissen wird. Gewiß! könnte dem Kinde ohne Schmerzen Hand oder Fuß weggenommen werden, so würden die Thränen nicht vergossen werden. — Ja, daß das Schauen, Wahrnehmen noch kein Erkennen sei, beweiset die an Kindern leicht beobachtete Verwechslung der Bilder der Dinge mit den Dingen selbst: das Kind hält das vom Spiegel zurückgeworfene Bild für das Ding selbst; darum eilt es auch dem Spiegel zu, schlägt auf dasselbe...

setzt die Möglichkeit der Bejahung oder Verneinung, — das Ja oder Nein voraus. Darum sprach auch derjenige, dem der gläubige Christ die Meisterschaft im Denken und Sprechen nicht bestreiten wollen kann: „Eure Rede soll sein: Ja, ja; nein, nein!" (Matth. 5, 37.) Damit nun aber ist die Negation, wie die Affirmation ausgesprochen; die eine hat vor der andern keinen Vorrang, weil die eine durch die andere gegeben und bedingt ist; die eine ohne die andere keine Bedeutung hat. Die Negation nun verdrängen wollen, hieße eben so viel, als dem menschlichen Denken und Reden Halt gebieten. Durch jeden bejahenden Ausspruch verneinen wir das Gegentheil. Damit wir also in der Wahrheit bleiben, — damit wir der Wahrheit gemäß denken und sprechen, ist es also keineswegs nöthig, immer nur Ja, ja zu sagen, sondern es ist eben so nöthig auch Nein, nein zu sprechen. Es kommt hiebei Alles nur darauf an, daß wir zur rechten Zeit und am rechten Orte bejahen, wie verneinen; daß wir Jedes und Alles als das, was es in Wahrheit ist bejahen, und es als das, was es nicht ist, verneinen; daß wir dem, was zu dem uns schon Gewissen als übereinstimmend befunden wird, auch beistimmen, und im Gegentheile nicht beistimmen.

Dieses Gewisse aber, was als Maßstab oder Prüfstein zur Aneignung von Kenntnissen dem Menschen dient, ist der Menschengeist selbst, nachdem er sich selbst erkannt, — sich selbst licht geworden ist. So lange dieser noch schlummert — in Finsterniß vergraben, — kann er auch kein Anderes erkennen, und es gilt ihm das Wort: „Ist dein Auge schalkhaft, so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht, das in dir ist, Finsterniß ist, wie groß wird dann die Finsterniß selbst sein." (Matth. 6, 23.)

Zu dem: Was ist Wahrheit? Wahrheit ist nichts anderes als Wirklichkeit; Alles was wirklich ist, ist darum auch ein Wahres. „Redet Wahrheit ein Jeder mit seinem Nächsten" (Ephes. 4, 25.), heißt eben so viel und nur so viel als: denket und redet stets nur das und so, was und wie es wirklich ist. Denket und redet ihr dagegen Anderes als was wirklich ist, und anders als es ist, dann seid ihr von der Wahrheit, weil von der Wirklichkeit ab-

gegangen, dann seid ihr auf die Seite des Nichts [1]) getreten, und eben dadurch zu Lügnern geworden: denn das Wesen der Lüge ist das Nichtsein: „Nur die Wahrheit ist, die Lüge ist nicht;" d. h. nur die Wahrheit hat Wirklichkeit, oder wo Wirklichkeit, dort Wahrheit, wo hingegen das Unwirkliche, das Nichts als ein wirkliches Etwas bejaht wird, — dort ist Lüge; Eines schließt das Andere aus.

Wenden wir zur klareren Anschauung das hier allgemein Gesagte auf die besondern Wirklichkeiten an, die wir insgesammt in zwei zusammenfassen, nemlich: Gott und Welt, Schöpfer und Creatur. Ist Gott ein Wirkliches, außer und über der Welt Seiendes, dann hat die Bejahung: „Gott ist" oder „Gott ist der Schöpfer der Welt" — Wahrheit, weil Wirklichkeit. Ist das Geschöpf (das was wir im christlichen Sinne Geschöpf nennen) die Setzung durch den allmächtigen Willen des Schöpfers, nicht aber eine Ausstrahlung seiner Wesenheit, dann hat die Bejahung, „daß die Creatur als solche ist" Wahrheit, weil Wirklichkeit für sich. Wäre aber dem nicht so, wenn die Einwesenheitslehre die Wahrheit für sich hätte, dann könnte von keinem Schöpfer und keinem Geschöpfe im angegebenen christlichen Sinne — der Wahrheit gemäß — die Rede sein; dann entbehrte die Bejahung: „Es ist ein schöpferischer Gott" und „die Creatur ist Setzung Gottes" der Wirklichkeit, und darum auch der Wahrheit; wäre darum Lüge. „Du bist ein Lügner," heißt also nichts anderes als: „Du bejahest etwas, was nicht ist, das Nichts," oder was auf dasselbe hinausgeht: „Du verneinst das Wirkliche." Es kann darum die Lüge der Form nach bejahend wie verneinend auftreten, gleichwie die Wahrheit nicht nur bejahend, sondern auch verneinend ausgedrückt werden kann. Bejahung des Unwirklichen (des Nichts), wie Verneinung des Wirklichen ist Lüge; gleichwie Be-

[1]) Daß wir Niemand, Nichts als Substantivum sagen, und so die Negation als ein substantiell Existirendes bezeichnen, liegt in der Mangelhaftigkeit der Sprache; und wir müssen uns im richtigen Denken über die Sprache erheben, um nicht den Fehler, den die Sprache zu machen gezwungen ist, um Sprache zu bleiben, mitmachen und nachdenken zu müssen. Michelis im genannten Artikel. S. 29.

jahung des Wirklichen nicht minder als Verneinung des unwirklichen Wahrheit ist. Ob ich z. B. sage: „Die Sonne läßt kalt und finster," oder „die Sonne hat nicht die Kraft zu leuchten und zu wärmen" ist gleichviel. . . .

Nach dieser Darstellung der Negation, wie sie als unzertrennliche Gefährtin im menschlichen Denken der Affirmation stets und überall zur Seite geht, wollen wir auf die Unterscheidung zwischen begrifflicher und ideeler Negation übergehen, also:

2. Begriffliche und ideelle Negation [1]).

Ja und Nein — Affirmation und Negation — begleitet den Inhalt aller Rede, darum auch den Inhalt alles menschlichen Denkens: weil die Rede nur der Ausdruck des Denkens ist und sein soll. Kann nun aber ein doppeltes Denken im Menschen mit Grund unterschieden werden, nemlich: ein sinnliches oder begriffliches und ein geistiges oder ideelles, so kann auch eine doppelte Negation: die begriffliche und die ideelle — angenommen werden.

---

[1]) Herr Michelis gebraucht statt des Ausdruckes: „begriffich" begriffliche Negation, das Wort formell, formal, formelle Negation. Da er als Gegner des Merten auftritt, so sollte er ihm auch seine eigenthümlichen Ausdrücke lassen. Merten gebraucht immer das Wort begrifflich, nicht das Wort formell; sowohl in seiner Metaphysik als im angeführten Aufsatze der Münsterer Zeitschrift, wie schon die Aufschrift: „Gibt es nur die Negation des begrifflichen Denkens," 1. Jahrg. 7. Hft. S. 551. es bezeuget. Warum geschah diese Verrückung des Ausdruckes? Sie bringt in das Ganze eine Verwirrung, deren sich Merten nicht schuldig gemacht hat; denn jeder, der seine Metaphysik gelesen, wird wohl das begriffliche Denken und die Negation in diesem kennen, aber nicht das formelle Denken, oder die formelle Negation. Das heißt dem Gegner erst seine Sache verwirren, um ihn dann der Verwirrung zeihen zu können. — Zudem liegt darin — in dieser unschuldigen (?) Verwechslung nach philosophischem Sprachgebrauche eine Unrichtigkeit, die dann auf Rechnung Mertens zu stehen kommt, aber mit Unrecht: denn formell ist nicht gleich dem begrifflich; sondern formell ist vielleicht, so zu sagen, das Genus; umfassend die zwei Species: begrifflich und ideell: alles und jedes Denken ist formell, aber nicht alles begrifflich, wie auch nicht alles ideell.

Jene Unterscheidung des zweifachen Denkens im Menschen ergibt sich auf folgende Weise:

Die sinnlichen — weil in die Sinne fallenden — Naturdinge, indem sie durch ihre äußere Erscheinung dem Menschen entgegentreten, drücken ihm mittelst seiner Sinne ihr Bild ein. Wie reich die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Dinge, eben so reich auch die Mannigfaltigkeit der Bilder. Dabei zeigt sichs, daß diese Dinge nach manchen Beziehungen hin einander gleichen, nach andern Beziehungen dagegen sich von einander unterscheiden. Das ihnen Gemeinsame zusammenfassend, bekommt der Mensch umfassende Bilder der Dinge, oder das, was wir Begriff nennen. Die Begriffe sind ihm dann, so zu sagen, die Fächer, in welche er die ihm entgegentretenden Dinge — Bilder der Dinge — einlegt. Treten ihm mitunter neue, nie gesehene Bilder entgegen, so muß er ihnen erst ein neues Fach besorgen, weil sie in keines von denen, die er schon hat, hineinpassen: er muß sich erst den Begriff aneignen. — Es ist hier in Gedanken ganz derselbe Vorgang, wie wenn ein Naturforscher eine reiche Vogel-, Pflanzen- oder Mineraliensammlung nach Gattung und Art in einem Naturaliencabinete aufstellen soll. — Diese Denkthätigkeit, weil dazu die Sinne nöthig sind, wird sinnliches Denken genannt; und weil mehrere einzelne Bilder ein allgemeines, umfassenderes Bild abgeben, das wir Begriff nennen, darum heißt es auch begriffliches Denken.

Es haben aber diese Dinge für den Menschen nebst ihren Erscheinungen — nebst dem ihn bald mehr, bald weniger überraschenden Scheine — noch einen andern Reiz. Nachdem er sie erschaut und angeschaut, erkannt und gekannt oder nicht gekannt hat, nach dem von ihnen ausgehenden äußere Scheine; dann möchte der nicht stumpfe Mensch gern noch etwas von ihnen wissen, etwas was das Auge nicht schaut, das Ohr nicht hört, die Hand nicht betastet .... nemlich: Woher und Wozu diese Dinge? Weil aber zur Beantwortung dieser Frage die Sinne mit dem durch sie gebildeten Begriffe nicht genügen, so faßt der Mensch die folgende Denkfunction, die ihm eine Antwort auf jene Frage geben soll, als eine von der erstern verschiedene auf, und gibt ihr auch eine andere

Benennung. Weil wir nun aber — wenigstens nach einem von Alters hergebrachten Sprachgebrauche — dasjenige Etwas, was hinter den Sinnen des Menschen, aber doch im Menschen ist, und ihn eben, aber nicht ohne die Sinne, zum Menschen macht, Geist zu nennen pflegen; darum nennen wir auch diese Denkfunction, weil sie dem Geiste zueignend, geistiges Denken, oder nach einem andern angenommenen Ausdrucke: ideelles Denken [1]).

Das Verhältniß dieses Denkens zum erstern veranschauliche uns ein Richter, der über irgend eine verübte Unthat das Urtheil zu fällen hat. Erst muß die ganze That, wie sie der Thäter verübte, dargethan werden: sie muß als innere Erscheinung vor ihm auftreten. Das geschieht mittelst Aussage des Thäters selbst oder der Zeugen der That. Nachdem der Richter diese verhört, und so viel möglich die äußerlich verübte That erkannt hat, mit allen äußern Umständen, die dabei Statt gefunden: dann läßt er den Thäter wie die Zeugen abtreten. Jetzt geht es auf etwas anderes los; wozu er der Aussage des Thäters, wie der Zeugen nicht mehr bedarf; ja diese könnten ihm jetzt sogar hinderlich sein. Woher d. h. welchem Gedanken entsproßte jene Unthat? welche Absicht leitete den Thäter? geschah das mit Willen oder wider Willen? Und dieses äußerlich nicht Wahrgenommene, die unsichtbare verheimlichte Absicht, gibt in vielen Fällen dem Strafurtheile die Richtung; daher kommt es, daß dasselbe äußere Verbrechen z. B. der Todtschlag sehr verschieden bestraft wird [2]).

Was hier die Eruirung des Thatbestandes: das in unserm Falle das sinnliche Denken; was die Schöpfung des Urtheiles nach dem Thatbestande und der verborgenen Absicht, das in unserm Falle das geistige Denken. Wie nun im Gerichtsverfahren zwischen Voruntersuchung, Ermittlung der That, und der eigentlichen Urtheil-

[1]) Insofern das Resultat dieses Denkens nicht der Begriff, sondern im Gegensatze zu ihm, die Idee genannt wird.

[2]) Wer einen Menschen erschlägt und Willens war, ihn zu tödten, der soll sterben. Hat er ihm aber nicht nachgestrebt ... so will ich dir einen Ort bestimmen, dahin er fliehen soll. ... Exod 21, 12—13.

schöpfung unterschieden wird, und das nicht ohne Grund: ebenso und eben darum wird auch zwischen sinnlichem und geistigem Denken im Menschen unterschieden.

Diese Unterscheidung hat sonach einen zweifachen Grund: 1. Ist beim sinnlichen Denken ein Etwas im Menschen thätig, dessen er im geistigen Denken nicht mehr actu bedarf, das sind die Sinne; das geistige Denken kann ohne die Sinnesthätigkeit vorgehen. 2. Bezieht sich jede dieser beiden Denkthätigkeiten auf ein Anderes. Aeußerlich Wahrnehmbares ist der Inhalt des sinnlichen Denkens; Unsichtbares, Verborgenes, als: der innenseiende Gedanke, die tief liegende Ursache, das im Abgrunde verdeckte Wesen oder Grund — ist der Inhalt des geistigen Denkens.

Wird aber dieses zweifache Denken im Menschen von uns unterschieden, indem wir denkend unsere Gedanken zerlegen [1]), und so auf zwei Denkweisen stoßen; so muß festgehalten werden: daß wir gar oft in Gedanken etwas scheiden, was in Wirklichkeit stets verbunden bleibt. Darum darf auch auf diese im Denken blos gemachte Unterscheidung des sinnlichen und geistigen Denkens im Menschen hin, die Sache sich nicht so vorgestellt werden, als ob einmal das sinnliche Wesen im Menschen ohne den Geist, und ein anderes Mal der Geist bei gänzlicher Unthätigkeit des sinnlichen Wesens thätig sein würde. Nein! das menschliche Wissen ist ein Eines, wie der Mensch nur Einer ist. Wie aber dieser Eine Mensch als ein sinnlich-geistiges Wesen — nach christlicher Anschauungsweise — gefaßt wird; so wird auch die Denkthätigkeit des Menschen, in ihrer Gesammtheit Eine nur, beschrieben und unterschieden als eine sinnlich-geistige Denkthätigkeit [2]); in welcher Sinnliches und Geistiges zu

---

[1]) So unterscheidet auch Paulus verschiedene Gedanken im Menschen, die über einander und gegen einander stehen, indem er sagt: „daß die Gedanken sich unter einander anklagen und lossprechen;“ Röm. 2, 15. Also richtende — höher stehende — und gerichtete Gedanken.

[2]) „So hat der Mensch bei der Duplicität seiner Natur, die ihn überdies zum Vereinwesen von Natur- und Geistesleben macht, doch nur Ein Selbstbewußtsein, Eine Ichheit (Persönlichkeit), in welches zugleich das Bewußtsein einer Natur (das begreifliche Denken) eingegangen ist.“

Einem Denkacte sich formal einet, ohne daß darum Sinnliches und Geistiges dem Wesen nach Eines und Dasselbige wäre.

Mit dem begründeten Unterschiede zwischen sinnlichem und geistigem Denken im Menschen ist aber auch die Unterscheidung zwischen begrifflicher und ideeller Negation, oder nach Mertens Ausdrucke: die Unterscheidung der Negation des begriff-

---

Anton Günther's Vorschule I. S. 87. zweite Aufl. „Der Empirismus ist ja nur dann roh zu nennen, wenn er sich für ein Noli me tangere ansieht, und dem Denken allen Zutritt verbietet, als gingen sich beide gegenseitig nichts an. Solch einen brutalen Empirismus gibt es allerdings; so wie es auch einen gleich brutalen Puritanismus des Denkens gibt, der den Erfahrungsbegriffen als Heimat das animalische Leben im Menschen anweist; als ob das Thier im Menschen Erfahrungen machen könnte. „Juste-Milieus" Günther S. 270.

„Selbstbewußtsein und sinnliches Wissen, obwohl sie zwei verschiedenen Principien angehören und nach einander in ihre Entwicklung eintreten, erscheinen doch auch mit einander, zu Einem, dem menschlichen Bewußtsein verbunden. Ist der Mensch einmal zum Selbstbewußtsein erwacht, so weiß er sich eben so wenig als reiner Geist, der in ideeller Weise seine Selbstoffenbarung vollbringt, wie als reines Naturindividuum, das nur seiner materiellen Erscheinungsweise inne wird; sondern indem er um sich als Geistwesen in ideeller Weise weiß, schwebt ihm zugleich die Sinnesvorstellung von seiner leiblichen Individualität vor; und indem er seiner leiblichen Zustände sinnlich vorstellend inne wird, verbindet sich damit der Ichgedanke, in welchem der Geist das Wissen um sich hat. Und dieses Miteinander des Selbstbewußtseins und des sinnlichen Bewußtseins ist kein rein äußeres, beides Wissen im bloßen Nebeneinander umschließendes, sondern auch ein innig verknüpfendes; denn die Sinnesvorstellung wird durch Bezogenwerden auf das Ich dem letztern einverleibt, wie andererseits der Ichgedanke auf das Naturleben des Menschen bezogen dem letzteren zugewiesen ist. Wir sagen: Ich N. N. — in welchem Ausspruche dem Geiste die Vorstellung unserer leiblichen Individualität anheim gegeben wird, und wir sagen: Ich empfinde, schaue, wobei wir dem Naturprincipe, welches empfindet, schaut, den Ichgedanken zustellen u. s. w. Merten Grundriß der Metaphysik. S. 88–89.

lichen und ideellen Denkens — gerechtfertigt; da, wie Herr Michelis selbst eingesteht, „eine Negation in allem unserm Denken liege [1]."

Wenn also Herr Michelis, wie aus seinen oben angeführten Worten hervorgeht, das sinnlichen Wissen, das auch dem Thiere eignet, im Menschen wie im Thiere abweiset, so versetzen wir: Wer immer das sinnliche Wissen, nach Günther, richtig aufgefaßt hat, wird keinen Anstand nehmen, solches im Menschen wie im Thiere bestehen zu lassen. Es ist dieses Wissen gleich zu setzen dem Schauen, dem Kennen mittelst der Sinne: was allerdings dem sinnbegabten Thiere zukommt, wie dem Menschen; wie denn überhaupt das Thierische vom Menschen nicht hinweggeschafft werden kann, weil der Mensch wirklich und wahrhaftig auch Thier ist, aber nicht nacktes oder bloßes Thier, sondern zugleich auch Geistwesen. Der Mensch hat mit dem Thiere nicht nur die leiblichen Bedürfnisse, die Art und Weise ihrer Befriedigung gemeinschaftlich, sondern auch die sinnliche Wahrnehmung und die dieser entspringende Kenntniß; welche Kenntniß selbst die Offenbarung auch dem Thiere zukommen läßt, wo es heißt: Es kennet der Ochs seinen Eigenthümer und der Esel die Krippe seines Herrn." Jes. 1, 3. (Das Thier kennt, „wer sein Wohlthäter ist.") Ebenso wird aber dem Thiere ein Erkennen, dessen nur der Mensch fähig ist, abgesprochen, wo es heißt: „Werdet nicht wie das Pferd und Maulthier, die keinen Verstand haben." Ps. 31, 9. Eine gleiche Unterscheidung des Wissens im Menschen liegt in den vielbekannten Worten des heil. Paulus: Der natürliche Mensch faßt nicht, was des Geistes Gottes ist: denn es ist ihm Thorheit, und er kann es nicht verstehen, weil es geistig beurtheilt werden muß." 1. Cor. 2, 14.

So hat denn, nach dem Gesagten, Günther, wenn er das Thier nicht ohne alles Erkennen oder Wissen sein läßt, nicht nur die denkenden Männer der uralten vergangenen Zeit wie die der Gegenwart

[1]) Aber richtig erscheint nach dem Gesagten folgende Behauptung des Herrn Michelis: „denn ist jede Negation ihrem Wesen nach ein rein formelles, wie kann ich dann noch die Negation nach den Kategorien des Begrifflichen, des Idealen unterscheiden." S. 28.

für sich, sondern auch die Offenbarung selbst. Und wie diese selbst zwischen höherer und niederer Erkenntniß — zwischen Kenntniß- und Verstandhaben, zwischen natürlicher Auffassung und geistiger Beurtheilung — unterscheidet, und diese — die niedere Erkenntniß — auch dem Thiere zukommen läßt: so und nicht anders hat es auch nach Günther zu geschehen. Wenn aber Letzterer dieses Erkennen — nach dem Schriftausdrucke — ein Denken oder Wissen nennt, so kommt es hiebei nicht auf den Ausdruck allein an, sondern auf die damit bezeichnete Sache, d. h. unter dem, dem Thiere zukommenden Denken und Wissen darf nur solch ein Denken und Wissen verstanden werden, welches Günther nach klaren und bestimmten Ausdrücken dem Thiere zueignet. Das dem Menschen eigenthümliche Wissen — das geistige — muthet Günther dem Thiere nicht zu; gleichwie er das sinnliche Wissen im Menschen durch die Einigung mit dem geistigen, ein vollkommeneres sein läßt, als im nackten Thiere [1]). — Darum ist von Seite der Offenbarung kein Grund da, den Günther wegen dieser Unterscheidung vor's Gericht zu belangen; wohl aber muß man ihm eben wegen dieser Unterscheidung die Ehre, „daß er ein guter Lehrmeister ist" zuerkennen, nach dem alten Spruche: Qui bene distinguit, bene docet; und sein Sinn ist darum keineswegs als ein kranker Sinn dem gesunden Menschensinne mit Grund entgegen zu setzen. (Vergl den Inhalt des Art. von Michelis.)

Haben wir nun im Bisherigen die Negation im menschlichen Denken betrachtet: so gehen wird von dieser über auf die Negation im göttlichen Denken.

---

[1]) Mit der bishergen Darstellung aber soll keineswegs der Gedanke bezweckt werden: als fände zwischen dem Vorstellen des Menschen und des Thieres in jeder Beziehung ein bloß quantitativer Unterschied Statt. Auch dieser wird in ihm als höchstem Naturgebilde angetroffen werden; aber auch nicht mehr in seiner Reinheit von dem Eintritte des Ichgedankens anzufangen, der auf kein natürliches Vorstellen einen Einfluß ausübt, der jenes (mit Ausnahme des Materials) zu einem wesentlich andern macht.» Günther Eurist. und Heracl. S. 213.

3. Die Negation ist auch im göttlichen Denken.

Wenn Herr Michelis die Negation, — weil sie ein rein formeller Act unsers Denkens ist, mit den rein formellen Begriffen unsers Denkens überhaupt — vom Denken Gottes, von der innern Lebensbewegung Gottes fern wissen will [1]): so behaupten wir das gerade Gegentheil, und ohne Furcht, uns dadurch gegen Gott zu versündigen, sagen wir ganz frei und offen: „Die Negation ist auch im göttlichen Denken."

Das Zurückschließen vom menschlichen Denken auf das göttliche hat in der Gottbildlichkeit des Menschen allein schon genügenden Grund und festen Halt. Denn so fragen wir, wenn zwischen dem Denken oder der inneren Lebensbewegung Gottes und der des Menschen keine Aehnlichkeit gefunden werden darf, — worin besteht dann die Gottbildlichkeit oder Gottähnlichkeit des Menschen? — Das Wesen theilt der Mensch mit Gott nicht; das wäre pantheistisch, er muß, damit seine Gottbildlichkeit nicht in Rauch verfliege, die Form oder die innere Lebensbewegung d. i. die Denkthätigkeit, irgendwie mit Gott gemeinschaftlich haben: diese ist im Menschen eine der göttlichen nicht gleiche zwar, aber doch ähnliche. Dieß muß so lange zugestanden werden, als das Wort Gottes: „Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniß," Gen. 1, 26. und das Wort des Propheten: „Das Licht deines Angesichtes, Herr, ist gezeichnet über uns," Ps. 4, 7. noch die alte Bedeutung behauptet [2]). — Wenn aber Gott höher zu denken betheuert, indem er spricht: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, noch eure Wege meine Wege . . . denn wie der Himmel höher ist als die Erde, so sind meine Wege höher als eure Wege, und

---

[1]) Seite 35. 36.

[2]) Orthodoxe Theologen unterscheiden zwischen natürlichem und übernatürlichem Ebenbilde Gottes im Menschen. Ersteres versetzen sie in die jedem Menschen von Natur aus zukommenden Gaben der vernünftigen Erkenntniß und des freien Willens; letzteres dagegen in die leibliche Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit, die Herrschaft über die Naturwesen, in die heiligmachende Gnade und göttliche Kindschaft.

meine Gedanken über eure Gedanken," Jes. 55, 8—9., so sind diese Worte Gottes nur von der Unergründlichkeit der göttlichen Rathschlüsse zu verstehen, die der beschränkte Menschengeist nicht zu begreifen vermag; nicht aber sind diese Worte so zu deuten, als wenn all und jedes Denken des Menschen ein dem göttlichen Denken widersprechendes oder entgegengesetztes wäre; denn in diesem Falle hätten die häufigen Aufforderungen an die Menschen zum „recht denken" keine Bedeutung: „Was wahr ist, was ehrbar, was gerecht . . . das beherzigt" nach der Vulgata „haec cogitate." Phil. 4, 8. „Wenn ihr ja in der Wahrheit Gerechtigkeit redet, so urtheilt, was recht ist, ihr Menschenkinder." Ps. 57, 2.

Aber nicht nur durchs Zurückschließen vom Menschen als dem Gottesbilde wird die Negation im göttlichen Denken gefunden (nicht erfunden), sondern in der uns von Gott selbst gegebenen positiven Offenbarung ist die Negation leicht bemerkbar: und zwar erstlich implicite und zweitens explicite. Implicite: denn die Offenbarung stellt uns Gott als dreipersönlich dar, so daß jede Person um sich als um ein Seiendes weiß; dazu ist aber Scheidung der einen göttlichen Person von jeder der beiden andern nothwendig; diese Scheidung wieder kann ohne Negation nicht vollzogen werden. Der Vater also muß sich wissen: nicht nur als Vater, sondern auch als Nicht-Sohn und Nicht-Geist; desgleichen auch der Sohn . . . Das ist die Negation im göttlichen Denken nach innen. — Eben so muß Gott, da er sich als Creator weiß, auch sich wissen als Nicht-Creatur, d. h. Gott muß sich als Creatur negiren. Und das ist Negation im göttlichen Denken nach außen. Ohne diese Scheidung, die nur mittelst der Negation vollziehbar gedacht werden kann, würde Gottes Wissen ein dunkles sein, was nicht sein kann: weil „Gott Licht ist, und in ihm keine Finsterniß ist." 1. Joh. 1, 5., weil er „bewohnt ein unzugängliches Licht," 1. Tim. 6, 16. und weil „Alles (d. i. Er selbst und alle Creatur) nackt und offenbar vor seinen Augen ist." Hebr. 4, 13.

Explicite — ausdrücklich — ist die Negation enthalten in dem Worte Gottes, wie uns selbes die christkatholische Kirche vermittelt. Nach diesem bejaht sich Gott als Gott, negirt aber auch zugleich

ausdrücklich das Gottwesen außer sich: „So sehet denn, daß ich es allein bin, und daß kein anderer Gott ist außer mir.“ Deut. 32, 39. „Ich bin der Herr und keiner mehr, außer mir ist kein Gott.“ Jes. 45, 5. „Vor mir ward kein Gott gemacht, und so wird auch nach mir keiner sein.“ Jes. 43, 10. „Ich bin Gott, und sonst ist kein Gott, und mir ist keiner gleich.“ Jes. 46, 9. — Ebenso wird nach der heil. Schrift die Creatur als solche bejaht, das Gottwesen an ihr negirt: „Denn Aegypten ist Mensch und nicht Gott, ihre Rosse und Fleisch und nicht Geist.“ Jes. 31, 3. (Also mahnt ab der Prophet vom Vertrauen auf die Macht Aegyptens wider die Feinde Israels.) So negirte Christus seine Lehre erst als eine menschliche Lehre, und dann bejahte er sie als eine göttliche: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen der mich gesandt hat.“ Joh. 7, 16. — Sollen nun diese negirenden Aussprüche der heil. Schrift nicht auch eine Negation im Denken Gottes voraussetzen? Soll Gott selbst und der gottbegeisterte Seher anders sprechen als denken?

Indem wir hiemit die Negation auch im göttlichen Denken genugsam nachgewiesen zu haben glauben, gehen wir über auf die Bedeutung der Negation.

4. Bedeutung und Nothwendigkeit der Negation.

Wenn uns auf das im Voranstehenden über die Negation Gesagte die Verdächtiger derselben versetzen: „Wir geben ja die Negation ohne Widerrede zu; nur kommt ihr nicht jenes Gewicht, jene Bedeutung zu, welche ihr zugeschrieben wird: daß sie eine Quelle oder Vermittlerin der Erkenntniß sei [1]):“ so sagen wir: Ist die Ne-

[1]) „Die Negation kann unmöglich der Realgrund und die eigentliche Quelle für die Erkenntniß des Andern, oder irgend eines realen Objectes sein; es wäre das eine petitio principii. Deshalb weil die Negation nothwendige Bedingung unsers positiven Erkennens ist, ist sie noch nicht der Realgrund und eigentliche Quelle oder auch nur Vermittlerin unserer Erkenntniß; daraus, daß wir nicht ohne die Negation, weil nicht ohne die Unterscheidung, irgend etwas erkennen, folgt noch nicht, daß wir durch die Negation vermittelst der Negation erkennen.“ Michelis, Münsterer Zeitschrift Seite 29—30.

gation die nothwendige (wiewohl negirte) Bedingung unseres positiven Erkennens — (was die Verdächtiger derselben selbst zugeben), — so muß ihr nothwendig auch eine **Bedeutung** zukommen; sie muß eine Vermittlerin des Erkennens sein; es muß fest stehen, daß wir, weil **nicht ohne** die Negation, eben deshalb **durch** die Negation oder **vermittelst** der Negation erkennen: **weil** wir mittelst des Denkens erkennen, die Negation aber ein

Auch wir sagen, daß die Negation der Realgrund der Erkenntniß von Etwas nicht sein könne: denn der reale Grund kann kein anderer sein, als der Gegenstand selbst. Von Seite des Erkennenden bleibt das Erkennen immer nur etwas Formales. Der Erkennende bleibt nach wie vor dem Erkennen dasselbe Reale und gewinnt durch das Erkennen keine neue Realität, wohl aber bekommt sein, dasselbe gebliebene, Reale eine neue Form, einen neuen Strahl; der Blume gleich, die im Keime oder innersten Grunde dieselbe ist, — ob sie noch verschlossen in der Knospe, oder schon entfaltet in voller Blüthe pranget. Sie bleibt dasselbe Reale, aber in anderer Form: so auch das **erkennende Reale**, dem durch die Erkenntniß ein neuer Strahl mehr zugekommen, sei es von außen her oder von innen heraus.

Sagen aber: daß die Negation die nothwendige Bedingung unseres positiven Erkennens, aber doch **nicht einmal Vermittlerin** unserer Erkenntniß sei," — scheint uns ein Widerspruch: weil „nothwendige Bedingung von Etwas sein," und „Vermittlung von Etwas sein," sich zu einander so verhalten, daß wenn zwischen beiden geschieden wird, das Erstere mehr besagt als das Letztere.

Auch muß allerdings ein Positives **zuvor dasein**, bevor eine Negation Statt finden kann. Darum steht oben an — am Anfange alles Denkens und Daseins der Positive: Ego sum qui sum. So lange dieser allein war, da war auch keiner Negation ein Platz eingeräumt, — als der Negation **in** ihm selbst — nach innen. Aber nachdem dieser in der Schöpfung ein anderes Positives gesetzt hat, seit der Zeit sind zwei Positive: Schöpfer und Geschöpf. Sobald aber zwei Positive da sind — und damit die zwei nicht als Eines gelten, muß Scheidung und Negation eintreten.

Die Art und Weise, **wie** die Negation die Erkenntniß der Realität der Dinge vermittele, haben wir in unserm Artikel gegen Fring's umständlich nachgewiesen: wo wir zwischen Quelle und Vermittlerin unterschieden und es mit dem Gleichnisse einer verborgenen Wasserquelle verdeutlichten. (Vergl. diese Zeitschrift 3. Bd. 2. Hft. S. 294.)

unzertrennliches Moment in unserm Denken ist; denn in Affirmiren und Negiren verlauft alles Denken des Menschen. Die Negation also von der Vermittlung des Erkennens ausschließen, heißt eben so viel, als das Erkennen ohne Denken ermöglichen.

Der Mensch wird von Natur aus gedrängt, sein einmaliges Erkennen zum möglichst höchsten Grade der Klarheit und Deutlichkeit zu erheben; dieses aber kann nur durch Unterscheidung des Einen von dem Andern erzielt werden. Ich kann z. B. nicht sagen, daß ich die Taube als solche kenne, so lange ich sie vom Raben oder jedem andern Vogel nicht zu unterscheiden vermag. Ja, daß ohne eine solche Unterscheidung — im begrifflichen Denken — eine eigentliche Erkenntniß der Naturdinge nicht möglich sei, soll schon daher einleuchten, daß zu einer jeden Begriffserklärung unterscheidende d. i. von Andern ausschließende — Merkmale vorkommen sollen. So lange aber der Mensch von Etwas keine Begriffserklärung, wenn auch nicht eben eine streng wissenschaftlich abgefaßte, zu geben im Stande ist, kann man von ihm auch nicht sagen, daß er dieses Etwas erkenne. Sobald er es aber erklärt, scheidet er es vom Andern aus, d. h. er negirt es am Andern, und das Andere an ihm (an ihm, d. h. dem Etwas, das er erklärt). So ist die begriffliche Negation eine nothwendige Vermittlerin des begrifflichen Wissens.

Nicht anders steht's mit der ideellen Negation. Ohne diese keine Selbst- und Gotteserkenntniß.

Der Mensch ist nun einmal da, und denkt sich als ein Seiendes — (d. h. er weiß sich), nachdem er zum Selbstbewußtsein gelangt ist; aber welch ein Seiendes er sei, das kann er innerlich sich gewiß werden nur durch eigenes Nachdenken über sich. — Nach der christlichen Offenbarungslehre ist der Mensch ein geschaffenes Wesen: ein Geschöpf. Wie nun kann der Mensch durch eigenes Nachdenken sich als solches erkennen, oder nachdem er dies durch's Wort von Andern gelehrt worden ist, wie kann er der Gründe dieser Wahrheit sich bewußt werden? Der Gang zu dieser Erkenntniß ist folgender.

Der denkende Mensch gewahrt an andern seiner jüngern

Mitbrüder die Unzulänglichkeit, zum Selbstbewußtsein zu kommen; dieser Unzulänglichkeit ist er auch an sich selbst bewußt, denn er weiß recht wohl, daß er gleich seinen jüngern Mitbrüdern nicht immer um sich gewußt hat, oder er weiß Sich jetzt als ein nicht in aller vergangenen Zeit Um-sich-gewußt-habendes; er weiß, daß auch ihm, um aus dem Zustande des Nicht-um-sich-wissens in den des Um-sich-wissens versetzt zu werden, die Hilfe Anderer von Nöthen gewesen ist. — Diese Unzulänglichkeit — nach philosophischer Redeweise „Beschränktheit" genannt — muß er als eine durchgreifende ansetzen, der sich kein Menschenwesen entziehen kann.

Wie er dieses gewahrt, nemlich, daß die Menschen nur mit Hilfe Anderer zum Selbstbewußtsein gelangen können, so gewahrt er auch noch ein Anderes, nemlich, daß die Menschen im Lauf der Zeiten enstehen oder werden, und zwar nicht von oder durch sich, sondern durch Andere, die vor ihnen schon dagewesen sind, weil aus dem Nichtseienden kein Seiendes werden kann. Und auch diese Unzulänglichkeit, die Unzulänglichkeit zu werden oder in's Sein zu treten — nach philosophischem Sprachgebrauche „Bedingtheit" genannt, — muß er in derselben Ausdehnung für Alle geltend machen: Alle Menschen sind, weil nicht immer daseiende, gewordene und zwar nicht von oder durch sich, sondern durch andere gewordene d. i. in letzter Instanz von Gott gesetzte, oder erschaffene. Hat aber der Mensch auf diesem Wege des Nachdenkens über sich und seine Mitbrüder die gesammte Menschheit als beschränkt und bedingt, und hiemit als endlich, als Geschöpf erkannt, so hat er damit zugleich schon den Schöpfer mit erkannt: weil Geschöpf ohne Schöpfer nicht sein kann.

Was aber, damit wir auf die Negation zu sprechen zurückkommen, was ist das eigentliche Moment — Moviment, — das den Menschen zur Erfassung des Schöpfers hinüber- oder hinauf führt? Das tief innerste Bewußtsein der allumfassenden Unzulänglichkeit, „durch sich zum Selbstbewußtsein zu gelangen," und „durch sich zu werden." Weil die gesammte Menschheit nicht durch sich geworden sein kann, indem jeder einzelne Mensch nur durch Andere werden

kann, — oder wird; darum muß über und vor der Menschheit ein Wesen sein, das die Nicht-durch-sich-gewordenen gesetzt — geschaffen hat: es muß ein Schöpfer, ein Gott sein.

Wer dieser unserer Gedankenreihe aufmerksam nachgegangen ist, wird leicht ersehen, daß jenes Moment, das den Menschen nach dem Schöpfer langen macht, ein der Form nach negirendes ist: denn der Mensch wird nicht über sich hinaus nach Hilfe und Stütze greifen, so lange er sich selbst genug ist; nur das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit ist ihm, so zu sagen, der Stoß, der ihn höher, über sich und sein Geschlecht zu greifen unwiderstehlich mahnt: nach dem Wesen, dessen alle Andern bedürfen, das aber selbst Niemandes bedarf: „Wisset, daß der Herr, Er, Gott ist: Er hat uns gemacht, und nicht wir uns selbst." Ps. 99, 3. „Ich sprach zu dem Herrn: Mein Gott bist du, denn meiner Güter bedarfst du nicht." Ps. 15, 2.

Daß solchermaßen im selbstbewußten Menschen eine Gotteserkenntniß möglich ist, dafür bürgt uns das Ansehen des heiligen Apostels Paulus, der die Heiden als schuldig und strafwürdig erklärt, daß sie Gott nicht erkannten, wenn gleich der positiven Offenbarung entbehrend: „Was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart; denn das Unsichtbare an ihm ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, so daß sie keine Entschuldigung haben." Röm. 1, 19—20.

Daß aber auch der gläubige Christ, nachdem er schon zur Erkenntniß des Schöpfers durch äußere Belehrung gekommen ist, die so erlangte Gotteserkenntniß auf die angegebene Weise erhöhen, lichter machen könne, daß ist eben so einleuchtend, als durch die christliche Offenbarung zur Pflicht gemacht; wornach wir „zunehmen (also nicht still stehen bleiben, es bei der einmal erlangten Erkenntniß bewenden lassen), sollen an der Erkenntniß ... Damit wir nicht mehr Kinder seien, die wie Meereswellen hin und herfluthen, und von jedem Winde der Lehre hin und her getrieben werden." Ephes. 4, 14...

Aber nicht nur die nothwendige Bedingung und Vermittlung

alles klaren, deutlichen Erkennens ist die Negation: sondern ihr kommt sogar in Bezug auf das Thun und Handeln im freien Menschen eine Bedeutung zu; denn der Mensch, als denkendes, freies Wesen, handelt nur nachdem und wie er erkannt hat: Ohne Erkenntniß ist das Handeln ein unfreies, ein getriebenes (durch den Trieb der Natur vermitteltes). — Wie sich nun alles Denken des Menschen im Affirmiren und Negiren verlauft, so auch all sein Thun und Handeln. Eben das aber bedingt allen sittlichen Werth des Menschen, daß er in seinen Werken zur rechten Zeit und am rechten Orte negire, wie affirmire, darum theilen sich alle freien Handlungen des Menschen in gute und böse, in Sünde und Tugend. In einer jeden menschlichen Handlung, sei sie sündhaft oder tugendhaft, liegt Affirmation und Negation zugleich; mit dem Unterschiede nur, daß in der Tugend der Wahrheit gemäß, in der Sünde aber der Wahrheit zuwider affirmirt, wie negirt wird.

Veranschaulichen wir uns dies erstlich an der Sünde, und zwar an dem ersten uns bekannten Sünder, von dem es heißt, daß „er in der Wahrheit nicht bestanden, denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er Lüge redet, so redet er aus seinem Eigenthume, denn er ist ein Lügner und ein Vater der Lüge.“ Joh. 6, 44. Dieser war allerdings, da er zum Lügner ward, ein Verneinender oder Negirender; denn er negirte: 1. den Seienden, den Durch-sich-seienden, als seinen Schöpfer und Herrn; 2. negirte er Sich, als den von Jenem Abhängigen und ihm zu gehorchen Verpflichteten. Aber dieser Lügner affirmirte auch zugleich; nemlich er affirmirte Sich als einen Absoluten dem Wesen nach, wenn auch der Form nach (z. B. per emanationem Gottes) gewordenen. Durch dieses Doppelte, nemlich: durch diese Affirmation wie durch jene Negation „ist er in der Wahrheit nicht bestanden,“ und ist Lügner und darum Sünder geworden. Er negirte das Wirkliche, das was ist als solches, und er affirmirte das Unwirkliche, was und wie es nicht war und nicht ist: und das ist Lüge und Sünde. — Eben so läßt sich dies an der Sünde unsers Stammvaters aufzeigen. Auch dieser affirmirte und negirte, aber gleichermaßen nicht der Wahrheit, weil nicht der Wirklichkeit gemäß. — Und so läßt sich in einer

jeden Sünde Affirmation und Negation zugleich, wie sie Hand in Hand mit einander gehen, nachweisen. Die Negation in der Sünde liegt in der Beziehung derselben auf Gott, wo es thatsächlich heißt: „Du bist jetzt nicht mein Herr und Gebieter; ich anerkenne diesen deinen Willen nicht als Richtschnur meiner Handlungen. Die Affirmation aber liegt in dem Sich-selbst-erheben über Gott und dessen Willen; wo es eben so thatsächlich heißt: „Ich bin jetzt mein eigener Herr, ich bin unabhängig von dir.“ „Wir wollen nach unseren Gedanken wandeln und thun.“ Jerem. 18, 12. „Wer ist unser Herr?“ Ps. 11, 5. „Es ist kein Gott.“ Ps. 13, 1. So denken und sprechen die sündigen Menschenkinder nach den Angaben der Propheten; gleichwie auch Gott selbst die Sünde in das Wandeln des Menschen nach dem eigenen Gedanken versetzt: „Den ganzen Tag breite ich meine Hände aus nach dem ungläubigen Volke, das seinen Gedanken nachwandelt auf einem Wege, der nicht gut ist.“ Jes. 65, 2.

Solchermaßen gestaltet sich das Gedankending zu einem wirklichen äußern Dinge; die Lüge, erst nur ein Gedankending, bekommt so zu sagen in der äußerlich vollzogenen That einen Körper, und die Lüge — das Nichts — wird zu einem wirklichen Etwas, das bleibt und ist, so gewiß die Freiheit ist in ihrer jedesmaligen Bestimmtheit durch Selbstbestimmung; aber bleibt als ein wirklicher Widerspruch gegen den Seienden — durch — sich, gegen denjenigen, der Sein und die Wahrheit ist. Dieser Widerspruch — sagten wir — bleibt, weil das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden kann. Bei allem Bleiben aber ist es doch insofern ein Nichts, als die dadurch angestrittene Wahrheit oder Wirklichkeit nicht vernichtet wird, sondern im Sein verharrend jenen Widerspruch als ihren Feind und Gegner anschaut und verabscheut, als etwas Nichtiges weil Ohnmächtiges gegen sich: „Der Mann, der im Gesetze des Herrn seine Lust hat, wird sein wie ein Baum, der gepflanzt ist an Wasserbächen ... Nicht so die Gottlosen, nicht so! sondern wie Staub, den der Wind von der Erde aufweht. Darum bestehen die Gottlosen nicht im Gerichte.“ Ps. 1. „Wir vermögen nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit.“ 2. Cor. 13, 8. Im glei-

schen Sinne nennt Jesaias irdisches Gut, wenngleich dieses ein Wirkliches ist, doch ein „Nichts.„ „Sie vertrauen auf das Nichts." Jes. 59, 4. So werden die falschen Götter, die Götzen beschrieben als etwas Wirkliches, Körperliches, das Lüge ist: „Alles was bei ihnen geschieht, ist Lüge. ... Da sie hölzerne, vergoldete und versilberte Bilder sind, so werden daraus alle Könige und Völker erkennen, daß sie Lüge sind, und ist offenbar, daß sie keine Götter sind." Baruch 6, 45—50 [1]). „Was die Speisen betrifft, welche den Götzen geopfert werden, so wissen wir, daß der Götze in der Welt nichts ist, und daß kein anderer Gott ist als der Eine. .." 1. Cor. 8, 4. — Aus diesem soll es einleuchten, daß in jeder Sünde Affirmation wie Negation sei, und in welchem Sinne die innerliche wie die äußerlich-vollbrachte Sünde (Lüge) doch ein Nichts sei [2]).

Wie aber in der Sünde, so ist auch in der Tugend Affirmation und Negation zugleich. Oder was ist wohl der tiefste Grund dessen, was man Religiosität und Tugend nennt? Nicht das Be-

[1]) Hier erlauben wir uns die Bemerkung zu machen:
Daß eben in einer einseitigen Auffassung der Affirmation wie der Negation der Grund zu liegen scheine, warum die Gegner der Negation dieser keine Bedeutung zukommen lassen. Sie haben zwar den Muth nicht, es offen auszusprechen, sie denken im Stillen: „Die Negation sei etwas Teuflisches: weil der Teufel ein Lügner und Negirer ist. — Allein bei tieferer Anschauung muß sich dieser Horror verlieren. Der Teufel ist allerdings ein Lügner. Aber warum und wodurch? daß er Gott als seinen Herrn und dessen Willen als Richtschnur seines Thuns negirte, sich selbst aber und seinen Willen als absolut und unabhängig affirmirte. Er ist also zugleich auch affirmirend, — und dann müßte man auch die Affirmation aus dem göttlichen Denken entfernen. — Es ist also zu unterscheiden, was negirt, wie auch was affirmirt wird. Nicht alle und jede Negation ist schon Lüge und Sünde, gleichwie nicht alle und jede Affirmation Religiosität und Tugend ist. Affirmation wie Negation kann der Wahrheit gemäß recht gebraucht, aber auch jede der Wahrheit zuwider mißbraucht werden; der *mögliche* Mißbrauch aber benimmt einer Sache nicht den Werth.

[2]) Die Götzen werden mit Ψεῦδος — Lüge — bezeichnet, die vergötterten Geschöpfe und ihre Bilder, weil sie das nicht sind, als was sie gelten — also Lüge im objectiven Sinne sind.

wußtsein: „Ich bin nicht durch mich, sondern durch dich, o Gott! Du bist, weil mein Grund und Schöpfer, darum auch mein Herr und Gebieter, und ich bin nicht mein eigener Herr; ich bin ein von dir Abhängiges." „Kommt lasset uns anbeten und niederfallen, und weinen vor dem Herrn, der uns gemacht hat; denn er ist der Herr, unser Gott, und wir sind das Volk seiner Weide und die Schafe seiner Hand." Ps. 94, 6—7. Das Bewußtsein meiner Unzulänglichkeit, zu werden durch mich selbst also, dieses ist es, was mich an den Schöpfer mich anhalten und den göttlichen Willen mich ehren und vollziehen macht. Ist aber darin — auf den Grund angeschaut — nicht eine Negation?

Veranschaulichen wir uns dies an dem großen Tugendhelden Abraham. Was war ihm der Beweggrund, daß er sein geliebtes Vaterland verläßt und in ein fremdes Land hinzieht? Daß er seinen heißgeliebten Sohn zu schlachten schon die Hand ausstreckt? Wohl war es das Bewußtsein: „Daß Gott ist der Herr, und dessen Wille die Richtschnur des menschlichen Handelns" — also Affirmation. Aber wenn mir Jemand ein Schweres gebietet, wie es hier der Fall ist — und dergleichen Schwierigkeiten bieten sich auf der Bahn der Tugend häufig dar, — warum soll ich da, wo sich meine sinnliche Natur so sehr dagegen sträubt, warum soll ich da nach eines Andern Willen handeln, wozu mir Gewalt anthun? Nur das Bewußtsein meiner Abhängigkeit, meiner Unzulänglichkeit aus mir selbst, kann mich da dem Willen Gottes unterwürfig machen. Ohne dieses Bewußtsein werde ich mit den gottvergessenen Israeliten sprechen: „Ich will nach meinen Gedanken wandeln und thun." Jerem. 18, 12. Aber Gott versetzt mir darauf: „Verkehrt ist dieses dein (euer) Denken." Jes. 29, 16. „Bessere deine Werke und deine Absichten." Jerem. 7, 3. Das Gesagte soll nun deutlich machen, daß auch in der Tugend nicht nur Affirmation, sondern auch Negation sei.

Sei diese letztere aber auch nur einschlußweise — implicite — darin, soll sie darum nicht ausdrücklich — explicite — dargestellt werden dürfen? Ist denn die Aufgabe des forschenden Denkers nicht gerade diese: „Das, was bei oberflächlichem Denken ein Implicitum ist, durch tieferes Nachdenken aus dem Grunde her-

auszugraben und es an's Licht bringen, und so zu einem Explicitum zu erheben; oder kann wohl etwas als Explicitum herausgelockt werden, was nicht implicite da? ist Soll das dunkle Wissen nicht zum klaren werden dürfen, so weit dies in diesem Lande der Dunkelheit möglich ist, wo wir ungeachtet des zweifachen Lichtes — in Vernunft und Offenbarung — doch im gewissen Sinne vom Lichte, — „weil vom Herrn (der das Licht ist) entfernt sind, so lange wir im Leibe sind?“ 2. Cor. 5, 6.

Nach dieser Darstellung der Negation nun dürfen die Bedenklichkeiten gegen dieselbe als grundlos erscheinen. Die Negation überhaupt ist nun einmal da, nicht nur, was unsere Gegner selbst eingestehen, in allem menschlichen Denken, sondern sogar in allem menschlichen Thun und Lassen. — Eine Unterscheidung derselben in die begriffliche und ideelle ist eben so zuläßig und gegründet, als ein doppeltes Wissen im Menschen, das begriffliche und ideelle. Eben so muß die Negation auch im göttlichen Denken angenommen werden, weil das menschliche Denken dem göttlichen in den Grundzügen nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr ähnlich sein muß, vermöge der Gottähnlichkeit des Menschen; ja die Offenbarung selbst zeugt für die Negation im göttlichen Denken.

Anlangend endlich den letzten und Hauptpunct — die Bedeutung der Negation — sagen wir: Da der Menschengeist seiner Natur nach Klarheit und Deutlichkeit im Erkennen anstrebt; zum klaren und deutlichen Erkennen aber die Scheidung des Einen vom Andern, oder die Negirung des Einen am Andern nothwendig ist; da eben darin, daß der Creator nicht an der Creatur, und die Creatur nicht am Creator negirt werde, die Confundirung oder Vereinerleiung beider, d. i. der Pantheismus, den Grund habe; und da ohne Scheidung und darum ohne Negation aus diesem nicht herauszukommen sei, so und darum kann der Negation auch eine Bedeutung vernünftiger Weise nicht streitig gemacht werden, denn das Nothwendige kann nicht bedeutungslos sein.

Ob des besondern Gewichtes, den die Gegner der Negation auf diesen Punct legen: „daß der Negation eine Bedeutung im menschlichen Erkennen zukommen;“ sei uns erlaubt, den einen unserer schon

angeführten Gründe noch einmal so scharf als möglich hervorzuheben, und noch einen zweiten neuen Grund zu unsern Gunsten diesfalls anzuführen. In ersterer Beziehung sagen wir:

Nachdem Gott selbst, nach den Aussprüchen der heil. Schrift, die Negation in seinen Mund nimmt, sich mit den falschen Göttern vergleicht und an ihnen das Gottwesen negirt, um von jeglichem geschaffenen Wesen unterschieden als den einzig wahren Gott sich darzustellen; da die heil. Schriftsteller überhaupt neben die affirmirende Redeform die negirende stellen, wie z. B. „Denn da er hat ihm Alles unterworfen, hat er nichts gelassen, was ihm nicht unterworfen wäre," Hebr. 2, 8. „Alles ist durch dasselbe gemacht worden, und nichts wurde ohne dasselbe gemacht," Joh. 1, 3. kann man, so fragen wir, das was Gott thut und wie er es thut, bedeutungs- oder werthlos nennen, kann man wohl ohne Lästerung Gott eine Mangelhaftigkeit im Denken oder sprachlichem Ausdrucke zumuthen? oder will man die heil. Schriftsteller dessen zeihen?

Will man aber dieses nicht, so muß man nicht nur die Negation im göttlichen Denken sein, sondern ihr auch einen Werth zukommen lassen, der eben darin liegt: daß die Negation zum Erkennen und Wissen verhelfe; daß sie also, wohl nicht die einzige und ausschließliche, sondern eine Mitvermittlerin, vornemlich des klaren und deutlichen Erkennens und Wissens ist.

Einen neuen Grund endlich, auf den wir den größten Nachdruck legen zu sollen meinen für die Bedeutung der Negation, ersehen wir darin:

Auf welchem Wege ist das Wunder — als göttliche That, — erkennbar? Was veranlaßt, berechtiget, ja was bemüßigt die Sterblichen, eine That auf dem Schauplatze dieser Welt als eine unmittelbar durch Gott bewirkte zu erklären, im Gegensatze zu den durch die Naturkräfte bewirkten Thaten? Wie prüft noch heutzutage die Congregation zu Rom die zur Canonisation geforderten, von ihr einstweilen nur problematisch angenommenen Wunder? Es läßt sich, ohne Inspiration von Oben, kein anderer Weg der Prüfung denken, als der Negation. Indem sie die vorgebliche Wunderthat, wie sie sich ergeben, dem Wirkungskreise aller Creatur entrückt, d. h. sie als

eine von der Creatur auszugehen vermögende negirt, unterstellt sie Gott als den Thäter derselben. Erst muß von einer Wunderthat feststehen: „das kann die Creatur nicht bewirken;" dann wird die Affirmation der göttlichen Kraft eintreten [1]). Wer hier der Negation die Bedeutung der Vermittlung zum Erkennen, so wie den Vortritt vor der Affirmation nicht zugestehen will, der scheint vergleichbar dem Boshaften, der am hellen Mittag das Auge zuschließt, um dann sagen zu können: die Sonne scheint nicht. So schlossen die ägyptischen Zauberer aus ihrer Unvermögenheit auf das Dasein der göttlichen Macht: „Die Zauberer thaten desgleichen mit ihren Beschwörungen, um Mücken hervorzubringen, und konnten es nicht ... und die Zauberer sprachen zum Pharao: das ist der Finger Gottes." Exod. 8, 18–19. — Daß und wie die Negation zur Affirmation — Position — auffordere, lehrt die Geschichte, wo nach ausgetriebenem bösen Geiste das Volk verwundert ausruft: „Niemals hat man solches in Israel gesehen!" — Auf diese Negation des Volkes sahen sich die Pharisäer bemüßigt zu affirmiren, um der Negation die Bedeutung zu benehmen, und sie sprechen: „durch den obersten der Teufel treibt er die Teufel aus." Matth. 9, 34–35., welche Affirmation, als eine irrige, in sich falsche, der Herr berichtigt. — Auf diesem Wege der Negation erkannte Nicodemus Jesum als einen von Gott gekommenen Lehrer; Meister, wir wissen, daß du ein Lehrer bist, der von Gott gekommen ist: „Denn Niemand kann diese Wunder wirken, welche du wirkest, wenn nicht Gott mit ihm ist." Joh. 3, 2. desgleichen die Volksmenge über die Heilung des Gichtbrüchigen: „Sie alle verwunderten sich, priesen Gott und sprachen: So etwas haben wir niemals gesehen." Marc. 2, 12. — Da Christus hier die also Schließenden keines Fehlschlusses zeihet, was er sonst öfters gethan hat, wie dies auch eines göttlichen Lehrers Pflicht ist, so muß

---

[1]) Hier geht offenbar vor das und so, was und wie in dem mathematischen Beweise, den man ex absurdo nennt; wo erst die Unmöglichkeit des Einen gezeigt, und aus dieser gezeigten Unmöglichkeit auf die Nothwendigkeit des geraden Gegentheiles geschlossen wird.

auch dieser Weg der Negation zur Erkenntniß des Wunders ein zulässiger sein. — Indem wir hiemit die Bedeutung der Negation zum Erkennen und Wissen genugsam vindicirt zu haben glauben, gehen wir nun über auf die Philosophie überhaupt, und fragen nach dem Verhältnisse derselben zur christkatholischen Offenbarung.

II. Artikel.

Verhältniß der Philosophie überhaupt zur christkatholischen Offenbarung.

1. Der Zweck der Philosophie überhaupt (d. i. der Forschung, des Nachdenkens des Menschengeistes, nachdem dieser zum Selbstbewußtsein gelangt, oder zur Vernunft gekommen ist), kann kein anderer sein, als: „Das äußerlich-objectiv Gegebene nach Ursprung oder Grund und nach Zweck zum Verständnisse zu bringen, nachdem dieses dem Inhalte nach schon zuvor von ihm erkannt worden ist." Und in diesem Sinne gibt es nur Eine Philosophie. Wird aber die Philosophie mit verschiedenen Beinamen bezeichnet und so eine Mehrheit der Philosophien statuirt, so geschieht dies nicht mit Bezugnahme auf eine Verschiedenheit in der Denkthätigkeit, sondern nur mit Bezugnahme auf die Verschiedenheit des zu erforschenden, tiefer zu erfassenden — einerseits schon erkannten — Gegenstandes.

Christliche Philosophie demnach unterscheidet sich von jeder andern Philosophie — oder richtiger, von der Einen Philosophie überhaupt — nur nach dem zu behandelnden Inhalte, welcher der im positiven Christenthume gegebene ist [1].

---

[1]) »Wenn der Geist in der Philosophie sich selber Gegenstand seines Wissens ist, so kann er auch, wenn er sonst dazu befähigt ist, jene Zuständlichkeit sowohl, als auch die ihr entsprechende Gegenständlichkeit, die das Christenthum als weltgeschichtliche Thatsache ist, zum Gegenstande seiner Forschung erheben. Ja diese Erhebung wird um so weniger ausbleiben, je großartiger der Inhalt jener Gottesthat ist, und je tiefer der Geist sich von ihm hat ergreifen lassen.« Euristeus und Heracles v. Günther. S. 226

Denn so wie die Philosophie jede Offenbarung nicht schlechthin ausschließt, so schließt auch das Christenthum die Wissenschaft nicht aus, wenn es auch diese zunächst nicht einschließt. . .

Zweck der christlichen Philosophie kann darum nur der sein: „Die Christenthums“-Wahrheiten, wie sie geschichtlich an uns gekommen, zum Verständnisse zu bringen, so daß diese, vom Menschengeiste einmal erkannt, als mit ihm (sich), d. i. seinem Denken übereinstimmend befunden, und darum von ihm angenommen oder zu den seinigen gemacht werden, — kurz: „Das im Christenthume äußerlich Gegebene (Objective) zu verinnern (zum innern Verständnisse zu erheben).“ Und damit wir die Sache so scharf als möglich begränzen: „Die katholische Philosophie hat die Aufgabe, die Christenthumswahrheiten, wie die katholische Kirche als reale Anstalt Gottes sie bewahrt und lehrt, als vernunftgemäß zu begreifen und darzustellen, — so daß die immer wieder auftauchende Verunglimpfung des Katholicismus, als eines Bekenntnisses der Unvernunft, als grundlos erscheine.“

2. Es frägt sich um die Art und Weise, wie dies erstrebt werden könne: Von wo muß zu diesem Ende ausgegangen werden?

Wir antworten ohne Scheu: Die Einsicht der Vernunftangemessenheit des katholischen Christenthums kann nur das Ergebniß des selbsteigenen Denkens sein, wobei (das subjective Bewußtsein) das Selbstbewußtsein des Menschengeistes der erste und eigentliche

Das Christenthum verhält sich demnach in subjectiver Beziehung zur Philosophie, wie die Religion zur Wissenschaft, wie der Glaube zum Wissen. Und wenn auch der religiöse Glaube zunächst kein wissenschaftlicher Gedanke, weil er zunächst ein innerlicher Zustand ist; so ist dieser doch kein gedankenloser, da er, als Zustand der Entschiedenheit über sein Verhältniß zu Gott, im Selbstbewußtsein des Geistes eben so wurzeln muß, wie in der Thatsächlichkeit des Christenthums. Und wenn der Geist in der Philosophie sich selber Gegenstand seines Wissens ist; so kann er auch, wenn er sonst dazu befähigt ist, jene Zuständlichkeit sowohl, als auch die ihr entsprechende Gegenständlichkeit, die das Christenthum als weltgeschichtliche Thatsache ist, zum Gegenstande seiner Forschung erheben. Ja diese Erhebung wird um so weniger ausbleiben, je großartiger der Inhalt jener Gottesthat ist und je tiefer der Geist sich von ihm hat ergreifen lassen. In diesem Falle gesellt sich nemlich zum Inhalte des Glaubens, als dem Gegenstande äußerer Erfahrung, der Glaubensinhalt als innere Erfahrung. Eurist. u. Heracl. S. 226.

Ausgangspunct bleibt. Das Nachdenken aber über jede einzelne katholische Wahrheit wie über den Gesammtinhalt derselben kann als geendet betrachtet werden, nur mit der gewonnenen Einsicht: „Ich finde den Katholicismus überhaupt, wie auch diese oder jene Lehre desselben insbesondere, der Vernunft angemessen.“

Wie der selbstbewußte denkende Menschengeist in Betrachtung der katholischen Wahrheiten selbstständig thätig ist, so muß er auch den Muth haben, im Gefühle der wohlbewußten eigenen Kraft und Thätigkeit das Resultat derselben als ein eigenes Werk anzusehen und auszusprechen sagend: „So ist es, und so muß es sein, *weil* ich es so und nichts anders denken kann.“ Nur durch ein solches eigenmächtiges Conclusum des Menschengeistes kann die geoffenbarte Wahrheit als eine *vernünftige einleuchten*.

Ich kann eine Glaubenslehre auf das Ansehen der lehrenden Kirche gläubig annehmen, *weil* und *nachdem* ich die Kirche als unfehlbare Lehrerin *schon* weiß: aber so lange ich den Zusammenhang der einzelnen Lehre mit dem Gesammtinhalte und mit meiner Denkthätigkeit nicht einsehe, — kann ich die Lehre *glauben*; — dieser Glaube ist auch vernünftig, weil ich den Grund des Fürwahrhaltens weiß — dieser nemlich ist mir das schon wohl bewußte Ansehen der Kirche, — aber ich kann nicht mit Recht sagen: „Ich finde diese Lehre der Vernunft angemessen [1]).“

3. Wird aber bei diesem Vorgange das Selbstbewußtsein als Ausgangspunct angesetzt, so ist wohl zu unterscheiden zwischen *katholischer Wahrheit selbst* als Object und der *Erkenntniß, dem Verständnisse* derselben. Die Wahrheit selbst ist eine *äußerlich gegebene*, aber das tiefere Verständniß derselben ist ein inneres — ein im Innern des Menschen und *durch* ihn selbst bewerkstelligtes. Für eine jede dieser beiden Behauptungen bürgt die

[1]) Hier ist's, wo zwischen *ursprünglichem* und *entwickeltem* Wissen unterschieden werden muß. Das ursprüngliche Wissen um das Christenthum ist ein ebenso unwillkürliches, wie das Wissen um die Naturdinge. Vergl. unsern Artikel gegen Frings. Zeitschrift für die gesammte kath. Theologie. Wien. 3. Bd. 2. Hft. S. 295—298. und S. 311.

augenscheinliche Erfahrung: daß viele Menschen ob besonderer Lebensverhältnisse nach Zeit und Ort um die katholische Kirche nichts wissen; — was nicht der Fall sein könnte, wenn diese dem Menschen nicht eine äußerliche wäre. Aber Andere wieder lernen die katholische Wahrheit äußerlich kennen, und werden doch nicht ihre Anhänger, weil aus was immer für Gründen ihnen die Vernunftangemessenheit derselben nicht einleuchten will; — was nicht sein könnte, wenn dies nicht durch des Menschengeistes eigene — innere — Denkthätigkeit bedingt wäre. — Darum bleibt das Selbstbewußtsein des Menschengeistes der Ausgangspunct zu dieser Erkenntniß, aber nicht der Ausgangspunct der Wahrheit selbst. Dieser ist und kann nur Gott sein, weil er allein der Urheber oder Grund alles Wirklichen — darum aller Wahrheit ist [1]. „Wie nun Gott es ist, der als Schöpfer das Verhältniß zwischen sich und dem Geschöpfe bestimmte, und darum es zuerst wußte, so hat er dann dieses Verhältniß äußerlich vernehmbar — erkennbar — ausgedrückt: und zwar thatsächlich durch die Schöpfung; dadurch ist das Verhältniß gesetzt und erkennbar gemacht. Damit jedoch das Erkennbare wirklich erkannt werde, muß ein Erkennendes da sein: und dieses ist der Mensch, der eben durch die ihm verliehene — angeschaffene Befähigung zum Erkennen die andern Wesen an Erhabenheit übertrifft, und dem Schöpfer ähnlich ist: ähnlich dadurch, daß er Gottes Gedanken denken könne; daß er jenes Verhältniß, das ursprünglich nur Gott wußte, nun Gott (dem Gott) nachdenken könne. Dazu hat Gott ihn mit dem Lichte seines Angesichtes bezeichnet," Ps. 4, 7.; „dazu erleuchtet er jeden Menschen," Joh. 1, 9.; doch so, daß der Mensch nicht aufhört dabei ein Selbstständiges, ein Selbstthätiges zu sein [2]. Diesem erkenntnißfähigen

---

[1] »Als die letztere — d. i. nach dem Redezusammenhange — blos als Quelle der Erkenntniß derselben (der Wahrheit) ist der Geist, wie wir bereits gesehen, nothwendig zu denken, so lange er als erkennender gedacht wird; nicht aber als Quell aller Wahrheit, ohne den christlichen Standpunct verlassen zu haben.« — Euristeus u. Heracl. v. Günther. S. 233.

[2] Der Menschengeist, als mit Einsicht und Freiheit begabter, kann und soll Gott und der Wahrheit Zeugniß geben: aber er muß es nicht, weil

Wesen, dem Menschen, liegt nun ein zweifaches Buch vor, daraus er lernen und erkennen soll, nemlich: die sichtbare Schöpfung und die positive Offenbarung. Anlangend die erstere, ist er selbst ein Mitglied derselben und zwar das erste und vornehmste: darum soll der Mensch vor Allem sich selbst besehen, in sich selbst lesen, was der Schöpfer mit unzerstörbaren Zügen an oder in ihm geschrieben hat: dann wird er auch dem positiven Worte Gottes zugänglich. Darum ist für nicht intelligente Wesen — als die Thiere und die andern Naturdinge — das Buch der Schöpfung wie das der Offenbarung wie nicht vorhanden; sie lesen eben so wenig in der Natur, als im Buche des göttlichen Wortes: weil ihnen das Licht — (intellectus, quibus non est intellectus), das der Mensch, in sich — aber nicht durch sich — hat, mangelt. Der Mensch aber, weil zum Erkennenden gemacht, erkennt lesend in der Schöpfung und im Worte Gottes, und ist in diesem Erkennen im Gegensatze zur ihn lehrenden Natur und zum ihn lehrenden göttlichen Worte ebenso ein Selbstständiges, als die am Himmel leuchtende Sonne: sie leuchtet nur dem, der Augen hat. Nur dieser kann zwischen Licht und Licht, zwischen dem Sonnen- und Feuerlichte z. B. unterscheiden. Und so vermag auch der Mensch nur, weil er selbst Licht ist — sich selbst licht — das Licht der positiven göttlichen Offenbarung zu erkennen. Im selbsteigenen Lichte muß er die Offenbarung besehen und prüfen, damit sie ihm als solche einleuchte.

Wäre ein solches Besehen und Prüfen der äußern Offenbarung Gottes — deren es vorgeblich mehrere gibt — nicht zuläßig, und müßte dasjenige, was sich der Welt als Offenbarung Gottes ankündigt, schon blos auf diese Angabe hin ohne weitere Prüfung, vom Menschen als solche hingenommen werden, dann steht der Muselmann mit den Christen auf gleicher Linie: denn jenem ist seine Religion eine von Gott geoffenbarte, wie dem Christen die seine. Um

---

er ein freier ist. Wenn er's aber nicht thut, was und wie er könnte und sollte, so belastet er sich mit Schuld und zieht sich Strafe zu vor dem, der ihn mit Einsicht und Freiheit ausgestattet. Ja, Gott wird dann die unfreie Natur wider den Menschen bewaffnen, und der Erdkreis wird streiten gegen den gefühllosen Menschen, der Gott hätte Zeugniß geben können, es aber nicht gegeben hat. Sap. 5, 18.

nun zwischen Muhamedanismus und Christenthum — als zwischen zwei Offenbarungen Gottes, deren eine jede ihrerseits die wahre Offenbarung Gottes geglaubt wird, deren aber nur Eine die wahre sein kann, nach dem Grundsatze, daß von zwei widersprechenden Dingen nur Eines wahr sein kann — unterscheiden zu können, muß doch von einem andern, außer diesen beiden liegenden Standpuncte ausgegangen werden, um von da aus über diese zwei Offenbarungen urtheilen zu können: und dieser Stand- oder Ausgangspunct ist kein anderer, als der sich selbstlichte Menschengeist. In diesem ihm selbst eigenen Lichte muß der Mensch die angeblichen göttlichen Offenbarungen besehen, mittelst dieses Lichtes zwischen echter und unechter Offenbarung Gottes unterscheiden. Darum galt es auch von jeher als ein negatives Merkmal der wahren Offenbarung, daß sie der Vernunft — dem selbstbewußten Menschengeiste — nicht widerspreche; um aber dieses Anmessen vornehmen zu können, muß der Menschengeist — sein eigener Stand- oder Lichtpunct sein, dem jene erst angemessen wird.

4. Die Auctorität der christkatholischen Offenbarung demnach, und ihrer Trägerin der christkatholischen Kirche, muß vom Menschengeiste erst als solche erkannt werden, dann aber wird sie ihm der höchste und letzte Prüfstein der Wahrheit im eigenen Denken, dann wird der christliche Denker an ihren Aussprüchen seine Schranken erkennen, über welchen hinaus nothwendig Finsternisse und Lüge sind [1]).

Dieses Verfahren, — daß der Ausgangspunct zum Erkennen im Menschen genommen werden müsse, — lehrt uns auch die christkatholische Offenbarung. Wenn uns diese zum Gottesgedanken

---

[1]) Wenn wir nun jetzt, wo wir die wahre Auctorität erkannt haben, nur dasjenige von ihr annähmen, wovon wir zuerst eine Gewißheit in subjectiver Einsicht gewonnen hätten, so würde die Auctorität des Andern leiden, denn wir müßten jetzt, nach erkannter Auctorität, alles mit objectiver Gewißheit hinnehmen, was die vollends bewährte Auctorität vorhielte, statt die Gewißheit über das Ihrige von der Gewißheit unserer subjectiven Einsicht abhängig zu machen. . . . Mertens Metaphysik. S. 35.

hinführen will, aus einem andern Grunde als dem, daß Gott positiv sich geoffenbart hat, so weiset sie uns auf dem empirischen Wege hin auf die Naturdinge, um an diesen, ohne die positive Belehrung, selbstdenkend Gott zu erkennen. „Frage nur die Thiere, und sie lehrens dich, und die Vögel des Himmels, und sie zeigens dir an, rede mit der Erde und sie antwortet dir, und es erzählens dir die Fische des Meeres. Wer weiß nicht, daß die Hand des Herrn alles dieses gemacht hat." Job 12, 7—10. Aber diese Antwort, welche die Erde mit den Thieren und Fischen gibt, wie ergibt sie sich? Sie verkünden nur dem denkenden Menschen Gott, als den Urheber; weil nur der Mensch des Gesetzes in sich bewußt ist: daß jede Wirkung ihre Ursache haben müsse. So lange der Mensch dieses Gesetzes sich nicht bewußt ist, werden ihm Himmel und Erde stumme Lehrer sein; dann erst rufen sie ihm nach dem Psalmisten zu: „Der Herr ist Gott: Er hat uns gemacht und nicht wir selbst." Ps. 99, 3. Ebenso läßt Paulus auf dem Areopag die positive Offenbarung Gottes — bei Seite, — um die Heiden zur Erkenntniß des wahren Gottes zu führen, und verweiset sie vielmehr darauf: daß Gott Himmel und Erde gemacht und das ganze menschliche Geschlecht, und befiehlt ihnen Gott zu suchen ... Apostelgesch. 17, 24—28. Wie aber, oder woran sie ihn finden d. i. erkennen sollten, erklären seine Worte im Briefe an die Römer: „Gottes ewige Kraft und Gottheit ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen ... erkennbar und sichtbar, so sie (die Heiden) keine Entschuldigung haben." Röm. 1, 20. Im gleichen Sinne heißt es schon im a. B.: „Alle Menschen sind eitel (thöricht), die keine Erkenntniß Gottes haben, und aus den sichtbaren Gütern den nicht begreifen, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen." Weish. 13, 1. — Eben so befiehlt uns der heil. Johannes: „Prüfet die Geister ob sie aus Gott sind." 1. Joh. 4, 1. Worin aber, oder woran soll die Prüfung geschehen, sich vollziehen als im eigenen innerlich leuchtenden Lichte, oder mittelst welchen Lichtes, von welchem Standpuncte aus soll — kann — Christus vor dem Mohamed für uns den Vorzug gewinnen und behaupten, — wenn nicht vom Standpuncte des Selbstbewußtseins?

Auch geht vus dem hier Gesagten deutlich hervor, daß die Erkenntniß und der Glaube auf Unterscheidung beruht. Zur Unterscheidung aber gehören drei, und zwar Zwei, zwischen welchen unterschieden werden soll, und Eins, das unterscheidet. Das letztere aber muß seinen eigenen Stand- oder Ausgangspunct haben.

5. **Wie siehts nun — nach dem Gesagten — mit der Selbstständigkeit der Philosophie aus? Worin kann diese einzig nur bestehen?**

Soll dasjenige, was einem Andern zur Seite geht, oder demselben begegnet, nicht ein Selbstständiges sein können? Allerdings muß die Philosophie ein Substrat haben, an welchem sie sich bekunde, gleich dem Feuer, das eine Nahrung haben muß. Aber deßwegen wird das Feuer doch als ein eigenes d. i. selbstständiges Etwas betrachtet, wenn es auch nothwendig eines Andern bedarf, um leben, um brennen zu können. So mags auch mit der Philosophie sein!

Die Selbstständigkeit der Philosophie als des menschlichen Forschens steht so lange und insoweit fest, als der Mensch ein selbstständiges Wesen ist. In wie weit aber seine Selbstständigkeit in dem Willen Gottes gewurzelt ist, ist auch die Philosophie, als menschliches Wissen, nur durch und mit der Kraft Gottes. Aber ungeachtet dieser Bezüglichkeit ist die Scheidung des Menschen als eines Selbstständigen, Gott gegenüber, so wie des menschlichen Wissens als eines andern selbstständigen, dem göttlichen gegenüber, nicht nur zuläßig, sondern sogar nothwendig; denn wird diese Scheidung fahren gelassen, so ist das Göttliche mit dem Menschlichen vermengt, vereinerleit, — dadurch aber der Pantheismus statuirt, der eben im Mangel der Unterscheidung oder Sonderung seinen Grund hat. Der Mensch nemlich, erstlich nicht unterscheidend an sich selbst, was zu unterscheiden ist, wirft dann auch alles Andere in Eins zusammen, und huldigt der Alleinslehre — dem Hauptfeinde des Christenthums.

Wie und weil nun das Menschenwesen — nach der christlichen Lehre, — im Gegensatze zu Gott ein anderes und selbstständiges ist: so und darum muß auch die Philosophie — das menschliche Wissen —

im Gegensatz zur göttlichen Offenbarung, als eine von dieser unterschiedene und selbstständige belassen werden [1]).

Und wenn gleich nach der heil. Schrift unser Wissen um die Kindschaft Gottes in das Zeugniß des göttlichen Geistes gesetzt wird: „Der Geist selbst gibt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind“ Röm. 8, 16., so muß unser Geist vom zeugenden göttlichen Geiste wissen, sonst wäre das Zeugnißgeben ein eitles. Oder woher kommt es denn, daß Gotteszeugniß nicht allenthalben als solches angenommen wird? nicht daher, daß es nicht als solches erkannt wird? d. h. weil der Menschengeist das Zeugen des göttlichen nicht erkennt, oder nicht erkennen will. Ja gerade aus dieser Schriftstelle scheint die Selbstständigkeit des menschlichen Wissens — der Philosophie — gegenüber der Offenbarung — gefolgert werden zu können; denn der Zeugnißannehmende muß begriffsmäßig eben so ein Selbstständiges sein, als der Zeugnißgebende.

Wenn also Herr Michelis sagt; „Zwei selbstständige letzte Principe der Wahrheit aber können nicht neben einander bestehen;“ so sagen wir: „Allerdings nicht!“ weil „Princip der Wahrheit“ so viel ist als „Urquell der Wahrheit,“ — Urquell des Wirklichen. Dieses aber ist und kann nur sein — Gott. Anders verhält sichs mit dem „Principe der Erkenntniß der Wahrheit.“ Der Menschengeist nun ist wohl nicht letztes Princip der Wahrheit selbst, wohl aber der Erkenntniß der Wahrheit. Der Mensch

---

[1]) Wenn Herr Michelis sagt: „Macht man das subjective Bewußtsein zum letzten Ausgangspuncte der Philosophie, so führt das weiter nothwendig zur Prätension, die Wahrheit nicht blos reconstruirend aus sich zu erkennen, sondern auch schaffend aus sich zu erzeugen;“ — so versetzen wir:

„Die Wahrheit schaffend aus sich zu erzeugen“ kann wohl nicht heißen: „Die Wahrheit = Wirklichkeit ins Sein zu setzen,“ weil sie als Wirklichkeit schon Bestand haben muß; wohl aber kann es heißen: „Die Wahrheit finden.“ Der Mensch sucht öfters, was er ahnt, und er findet auch oft das geahnete Gesuchte; aber dies Gesuchte und nun Gefundene ist nicht durch den geglückten Fund erst ein Reales geworden oder erschaffen worden; es mußte schon zuvor Realität haben, damit es gefunden werden konnte, denn finden ist nicht erfinden oder neu machen.

ist ein selbstständiges Princip — nicht aus sich — und eben darum hat er auch in sich selbst den Grund, dem Urprincipe Zeugniß zu geben. Darum redet auch die heil. Schrift von einem zweifachen Zeugnisse: vom menschlichen und göttlichen, aber so, daß sie das göttliche als das höhere zwar bejahend, doch das menschliche nicht beseitigt oder vernichtet wissen will: „Wenn wir der Menschen Zeugniß annehmen, so ist das Zeugniß Gottes größer." 1. Joh. 5, 9.

So wird auch durch das subjective Bewußtsein — durch das menschliche Zeugniß, — wenn der Mensch in sich selbst den ersten Grund für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung findet, die positive göttliche Offenbarung selbst um nichts herabgewürdiget oder vermenschlicht: sie ist und bleibt in ihrem Urquell eine göttliche, aber die Erkenntniß derselben im Menschen muß eine menschliche sein, so lange der Mensch Mensch, und nicht Gott ist. Die Philosophie soll die christliche Wahrheit nicht erfinden; das ist nicht nöthig, weil solche schon da ist: sie soll nur diese dem denkenden Menschengeiste zusagend oder angemessen — vernunftgemäß — finden. Finden nemlich ist nicht erfinden, nicht erzeugen. So findet der Mensch nachdenkend das Ich- und das Gottwesen. Beides ist aber vor dem Finden da, nicht abhängig von dem Gefundenwerden, wohl aber ist das Finden abhängig vom Dasein: darum ist Erkenntnißgrund nicht Seinsgrund [1]).

---

[1]) Ist nun aber der Menschengeist seinem Wesen nach in der That nicht Gottesgeist oder Geist aus und vom Gottesgeiste (Deus de Deo — lumen de lumine), sondern wesentlich ein Anderes von ihm; sollte er denn nicht im Stande sein, bei der zugestandenen Fähigkeit: »sich selber zum Gegenstande seines betrachtenden Denkens zu machen,« ein Zeugniß für jene vom Christenthume als Thatsache sowohl vorausgesetzte als von ihm als Lehrinstitut vorgetragene Lehre, in sich zu finden und aus sich zu erheben? Und wenn nun der große Fund dem Geiste thatsächlich gelungen wäre, würde wohl dieses Zeugniß dem Evangelium feindlich gegenüber stehen, etwa indirecte, weil es auf dem Standpuncte der Selbstständigkeit vollzogen, den Stolz und den Egoismus begünstigen könnte? Alle Selbstbeständigkeit freilich wäre eine Lüge, wenn ihr kein Selbst zu Grunde läge, wenn der Geist kein Selbst wäre. Sich aber als das finden, als

So fassen wir die Bedeutung der Negation und die Selbstständigkeit der Philosophie auf, in der festen Ueberzeugung, daß wir dadurch gegen die christkatholische Wahrheit nicht verstoßen, wohl aber mit derselben um so mehr befreundet werden, als dies der Weg ist, den sie selbst geht und den Menschen gehen lehrt, und ihm das Zeugniß gibt, daß er auch aus sich was wissen kann.

Da eben in diesen Zeugnissen der Hauptnachdruck unserer Beweisführung liegt, so sei uns gestattet, dieselben hier nochmals zu wiederholen, und sie mit noch einigen, bisher noch nicht angeführten, zu vermehren. Diese Zeugnisse zerfallen in Aussprüche der heil. Schrift und in Aussprüche der lehrenden Kirche.

1. Aussprüche der heil. Schrift: Paulus erklärt die Heiden für strafwürdig, da sie hätten Gott erkennen können, Ihn aber doch nicht erkannt haben, — obgleich der positiven Offenbarung entbehrend: „Was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart: denn das Unsichtbare an Ihm ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nemlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben.“ Röm. 1, 19—20. Nach diesen Schriftworten kann und soll der Mensch an oder aus der Creatur Gott erkennen. Und dies geschieht dadurch, daß er sich und alle andere Creatur als bedingt, als geworden erfasse und aus der sichtbaren Bedingtheit der Creatur den Unbedingten, den durchsichseienden d. i. Gott erfasse — der der Wesenheit nach unsichtbar ist.

Deßgleichen verweiset auch Job den Menschen an die unvernünftigen Geschöpfe, um an ihnen Gott zu erkennen: „Frage nur die Thiere und sie lehrens dich, und die Vögel des Himmels, und sie zeigens dir an, rede mit der Erde und sie antwortete dir, und

welches man zuvor gesetzt sein muß, heißt nur wahrnehmen, sich als Wahres so hinnehmen, wie man sich selber gegeben ist. Stolz aber nennt das Christenthum nur jene Ruhmredigkeit, die sich geberdet, als sei das Gefundene ein Erfundenes, und kein Gegegebenes oder Empfangenes.“ Euristeus. S. 230.

es erzählens dir die Fische des Meeres. Wer weiß nicht, daß die Hand des Herrn alles dies gemacht hat.“ Job 12, 7—10.

In gleicher Weise „erzählen auch — nach dem Psalmensänger — die Himmel die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündet die Werke seiner Hände.“ Ps. 18, 2.

2. Die Lehre der Kirche. Die Bulle Unigenitus verwirft in ihrer 41. Proposition den Satz Quesnel's, „daß jede Erkenntniß Gottes, auch die natürliche, bei den heidnischen Philosophen nur von Gott herrühren könne.“

Im Eingange des Katechismus ex decreto concilii Tridentini S. 1. heißt es:

Ea est humanae mentis et intelligentiae ratio, ut cum alia multa, quae ad divinarum rerum cognitionem pertinent, ipsa per se, magno adhibito labore et diligentia investigaverit ac cognoverit; maximam tamen illorum partem, quibus aeterna salus comparatur . . . naturae lumine illustrata cognoscere aut cernere nunquam potuerit.

Seite 13. sub titulo: „in Deum“ heißt es: In hoc enim multum inter se differunt christiana philosophia et hujus saeculi sapientia: quod haec quidem naturalis tantum luminis ductu ab effectibus et iis, quae sensibus percipiuntur, paulatim progressa, nonnisi post longos labores, vix tandem invisibilia Dei contemplatur, primamque omnium rerum causam et auctorem agnoscit atque intelligit: contra illa humanae mentis aciem ita exacuit, ut in coelum nullo labore penetrare possit, atque divino splendore collustrata, primum quidem aeternum ipsum luminis fontem, deinde quae infra ipsum posita sunt, intueri . . .

Der heil. Thomas von Aquin sagt: „Deum esse non creditur sed scitur.“ — Damit man aber daraus, daß Gott selbst die Menschen lehrte, „daß Er sei,“ nicht die Unmöglichkeit der Gotteserkenntniß auf irgend einem andern Wege folgere, sagt dieser Kirchenlehrer, daß etwas aus sich Erkennbares auch auf das Ansehen eines Andern als glaublich angenommen werden könne: Nihil tamen prohibet illud, quod secundum se demonstrabile est et

scibile ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit. P. 1. q. 4. a. 2. ad 2. Auch läßt er sich auf eine umständliche Untersuchung der Gründe ein, warum Gott Dinge, die aus Vernunft erkennbar sind, doch positiv geoffenbart habe. „Aus drei Gründen, sagt er, war es nöthig, daß das Licht des Glaubens dem Menschen auch jene Dinge offenbarte, zu deren Erkenntniß die natürliche Vernunft allein ihn schon leiten hätte können. Einmal: damit er leichter und schneller zur Erkenntniß Gottes gelange ... Sodann: Weil diejenigen, welche diesem Studium sich nicht widmen könnten, weil es ihnen entweder an Fähigkeiten gebricht, oder weil sie durch zeitliche Beschäftigen, um sich ihren täglichen Unterhalt zu erwerben, zerstreut und von geistigen Arbeiten abgehalten werden, oder weil ihre Trägheit sie zu solchen Anstrengungen unaufgelegt macht. Endlich: Weil die Erkenntniß der menschlichen Vernunft in göttlichen Dingen sehr mangelhaft und unsicher ist, daher die Philosophen selbst in viele Irrthümer fielen. c. 2. quaest. 2. art. 4.

Im Sinne dieses Kirchenlehrers und mit Berufung auf ihn hat Perronne tom. III. in tract. de locis theologicis parte III. sect. I. c. 1. also:

Propositio I.

Plures veritates naturalis ordinis, quae tamquam praeambula fidei spectari possunt, absque supernaturalis revelationis subsidio, recta ratio omnimoda certitudine cognoscere potest.

38. Praeambula fidei cum s. Thoma ac communi saniorum theologorum consensu vocamus praecipuas illas veritates, quae tum animi humani naturam spiritualitate, libertate, immortalitate praeditam ostendunt, tum Dei existentiam, ejusque perfectissima attributa demonstrant. . . . Naturales porro hae veritates sunt, quia hominem in ordine naturae dumtaxat spectant, ac ab ordine supranaturali omnino praescindunt.

39. Instituitur haec propositio adversus supernaturalistas quos vocant, qui omnium hujusmodi veritatum fontem ac criterium esse divinam positivam revelationem primitus homini datam, ac deinde per traditionem in omnes homines propagatam contendunt. . . .

40. . . . id quod et scripturarum oraculis adversans, et constanti patrum doctrinae oppositum, ac denique revelationi christianae infensum esse sic probamus...

Da wir unsere Sache durch das bereits Angeführte genügend begründet glauben, so enthalten wir uns, diesen Gewährsmann (Perronne) weiter zu citiren.

Woher aber — diese Frage drängt uns so, daß wir sie nicht umgehen können, bevor wir schließen, — woher die immer neu auftauchenden Verdächtigungen einer Philosophie, die, wie aus dem Gesagten einleuchten soll, ganz und gar den Weg geht, den Offenbarung selbst den Menschen gehen heißt? — Da wir unsern Gegnern guten Willen zumuthen, so glauben wir diese Verdächtigungen aus einem nicht recht verstandenen Eifer für die Ehre Gottes herleiten zu dürfen. In diesem Eifer für das Haus Gottes glaubt man: Je mehr der Mensch herabgesetzt und entwerthet wird, desto mehr wird Gott erhöhet. Aber das ist Illusion! Ja, das ist lutherisch, denn Luther sagt: „Was dem Menschen gegeben wird, das wird Gott entzogen." — Wenn der Mensch als Gottes Werk aus sich selbst nichts vermag, so macht er seinem Schöpfer wenig Ehre. „Das Werk lobt den Meister," je vollkommener das Werk, desto erhabener der Meister. Darum darf der Mensch schon etwas Rechtes wissen aus sich selbst, und je mehr er weiß, desto größer die Ehre Gottes. — „Gottes Werke sind vollkommen." Deut. 32. 4. „Die Werke des Herrn sind alle sehr gut." Sir. 39, 21. In dieser und ähnlicher Weise rühmt die heil. Schrift die Werke Gottes, um dadurch Gottes Ehre zu fördern.

Es handelt sich hiebei, wenn man den Menschen in seinem Werthe, in seinen Kräften und Fähigkeiten zu heben sucht, nur um Eines, nemlich um dieses: daß der Mensch erkenne und wisse, daß er Gottes Werk ist, und daß somit Alles, was er ist und hat, Gottes Gnadengabe ist; daß er nicht vergesse der Mahnung: „Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, warum rühmest du dich als hättest du es nicht empfangen (als hättest du es von dir selbst)? 1. Cor. 4, 7.; daß er eingedenk bleibe des Wortes: „Gott, welcher befahl, daß aus der Finster-

niß leuchtete, derselbe hat unsere Herzen erleuchtet, das Licht der Erkenntniß Gottes strahlen zu lassen, in Christo Jesu." 2. Cor. 4, 6. und des Wortes: „Denn du, o Herr, erleuchtest meine Leuchte." Ps. 17, 29 [1]).

Hier ist der Wendepunct, wo die Philosophie unchristlich werden kann, und nicht nur häretisch, antikatholisch, sondern sogar gottlos wird: wo sie den persönlichen Gott als Schöpfer aufgibt, um den Menschen zum Gottwesen zu erheben, wie dies jener Hoffärtige gethan, von dem gesagt wird: „Da setzte sich Herodes, mit königlichen Gewande angethan, an einem bestimmten Tage auf seinen Thron, und hielt eine Rede an sie. Das Volk aber rief ihm zu: Eines Gottes Stimme, und nicht eines Menschen! Sogleich aber schlug ihn ein Engel des Herrn, darum daß er Gott die Ehre nicht gegeben, und von Würmern gefressen, gab er den Geist auf." Apostelgesch. 12. — Ein Gleiches thun alle diejenigen, die dem Glaubensbekenntnisse huldigen, das unter dem Namen Pantheismus bekannt ist.

Somit glauben wir die gegen die Bedeutung der Negation, wie auch gegen die Selbstständigkeit der Philosophie erhobenen Klagen durch die christkatholische Offenbarung — und vornemlich durch die eine Erkenntnißquelle derselben, nemlich durch die heil. Schrift — als grundlos aufgezeigt; dadurch aber zugleich jene Philosophie, die auf diese Weise, wie wir sie dargelegt, zu Werke geht, als eine echt christkatholische vindicirt zu haben; denn wenn „die Schrift nicht aufgehoben werden kann, Joh, 10, 35: so muß auch das durch die Schrift Begründete fest und wahr sein. Durchdrungen von dieser Ueberzeugung können wir es nur mit Betrübniß sehen, wenn so Manche ihre

[1]) „Auf diesem Wege zu beiden (d. i. zur Selbst- und Gotteserkenntniß und zum treuen Bekenntnisse derselben) ist übrigens der Geist vom Anfang bis zum Ende nicht allein — denn Gott selber ist sein Begleiter." Günther Vorschule II. S. 189. 2. Auflage.

„Damit der Geist diese Handlung (die Selbstentscheidung) dem göttlichen Willen entsprechend vornehmen könne, ist der heil. Geist mit seiner Hilfe, der stärkenden Gnade, zuvorkommend, begleitend und vollendend, ihm zur Seite." Mertens Metaphysik. S. 201.

Stimme dagegen erheben und dasjenige, was uns Licht dünket, Finsterniß, und das wieder, was uns Finsterniß dünket, Licht nennen." Jes. 5, 20.

Dr. Gogala.

10.

Beiträge zur praktischen Erklärung der heiligen Schriften.

8. Die Rede Jesu ans Volk. Lukas 6, 17. u. f.

Die Rede Jesu, über welche Luk. 6, 17—38. berichtet, scheint eine der ersten öffentlichen und feierlichen Reden zu sein, welche der Erlöser kraft seines Prophetenamtes an die Masse des Volkes hielt. Sie trägt auch ganz und gar den Charakter einer wahren Volksrede, man mag entweder auf den Inhalt oder die Form derselben achten. Ein Lebensbild aus dem Reiche Gottes, wie dieses mit dem schon von Moses 18, 15. ff. verkündeten Auftreten des großen Vermittlers der Vollendung sich nahet, als einem Reiche des geistigen Lebens und der lebenfördernde Gnade, ist sie für das Volk berechnet, um die höhere Idee der Theokratie und des restaurirten Reiches Gottes grundsätzlich dem versammelten Volke, das nach geistiger Nahrung lechzte, vor die Augen hinzustellen. Der große Umschwung im Leben, welcher mit dem Eintritte des Erlösers in die Menschheit in der Geschichte der Entfaltung des Heiles eingetreten war, forderte gewissermaßen eine neue Gesetzgebung, die neue Lebensstellung, im Gegensatz zur alten, neue Grundgesetze, auf deren Basis sich das Leben im restaurirten Gottesreiche gestalten sollte. Diese Gegensätzlichkeit mußte nothwendig auch in der Rede Jesu zum scharfen Ausdrucke kommen, und sie findet sich in der Fassung, wie Lukas sie mittheilt, am schärfsten ausgeprägt, indem die Grundlagen wahrer Menschenseligkeit gegenübergestellt werden jenen der Unseligkeit mit dem Ausdruck des drohenden „Wehe," und dann die in treuer harmloser Hingabe an den Menschenbruder sich eröffnende Liebe als das Unter-

pfand allein wahren Menschenwohles, jener selbstsüchtig berechnenden Liebe, welche alles Friedens Feind und Zerstörerin ist. Die beiden Gesetze der Entsagung und der Liebe bilden die geistige Grundlage des heil. Gottesreiches, den Inhalt und die Form jener Frömmigkeit, welche der wahre Ausdruck des inneren geistigen Lebens gegen den bloßen Schein und die Aeußerlichkeit des Pharisäerthums ist. Entsagung und Liebe, gegenüber der pharisäischen Genußsucht und wohlberechneten Frömmigkeit, sind die Grundpfeiler des Reiches Gottes, und folgende Grundansichten dürfen wohl, gegenüber dem Zerrbilde pharisäischer Scheinheiligkeit, der Schlüssel zum Verständniß des Zusammenhanges und des Inhaltes dieser Volksrede bilden: Im Menschen, als dem Vereinswesen von Geist und Natur, findet eine zweifache Thätigkeit und Bestrebsamkeit statt, nemlich jene des Geistes und jene der sinnlichen Natur, wie sie sich an seinem Fleische und Blute darstellt. Der Geist strebt rastlos zu einem himmlischen Ziele und kennt keine Seligkeit, als nur in diesem Streben, und keine Befriedigung, als nur in Gott, dem unendlichen Gegenstande desselben. Die sinnliche beseelte Natur ist gleichfalls ohne Aufhören thätig und ringet nach Befriedigung ihrer Sehnsucht, aber ihre Lust blüht auf Erden und nur irdisches Gut ersättigt ihren Hunger. Es ist von höchster Wichtigkeit für den Menschen, ob jener oder diese von ihm gepflegt und gefördert wird. Erhebt er sich zum geistigen Menschen, kommt es in ihm zu jener Herrschaft des Geistes, wie sie ursprünglich in der Idee Gottes vom Menschen lag, und wie sie sich im Urmenschen als dem normalen Vereinswesen von Geist und Natur ausgeprägt hatte mit totaler Hingabe dieser an jenen, so schafft er sich eine unwandelbare Glückseligkeit, dann wird er ganz Liebe, dann schreitet er von Tugend zu Tugend, und Glück und Elend, Unverstand und Bosheit der Mitgeschöpfe können nur zur Steigerung seiner Wonne beitragen. Der sinnliche Mensch hingegen, obwohl er sich als Herr des geistigen Lebens brüstet, wird schnell von den irdischen Unvollkommenheiten qualvoll eingeengt, und muß in Mühen und Sorgen sich erschöpfen, muß oft den Verlust des schon errungenen Gutes beweinen, kann selten der Beständigkeit des Glückes sich freuen, muß mei-

stens seinem völligen Untergange sich nahe gebracht sehen. Das Höchste also, wornach der Mensch auf Erden, als nach der Idee Gottes von ihm, bevor er ins Dasein durch Gottes Allmacht gesetzt wurde, zu ringen hat, — ist: daß er seinen Geist zur freien regen Thätigkeit entwickelt, ihm die Herrschaft über sein ganzes Leben einräumt, und Fleisch und Blut zur Hörigkeit an den freien Geist zwinget. Wenn der von der sinnlichen Natur beherrschte Mensch mit sich selbst und mit seinen Mitgeschöpfen in stetem Widerspruch lebt; wenn er der körperlichen Befriedigung das Interesse des Geistes zum Opfer bringt, und so sich selbst zerstört, indem er Gottes Idee in sich und an sich vernichtet, wenn er endlich in jedem Wesen, das den Sinnengenuß ihm beschränkt oder schmälert, seinen Feind erblickt und verfolgt, und diesen zu vernichten wünscht: so ist im Gegentheile der Sieger über Sinne und Körper, über Fleisch und Blut, über die Erde und ihre Genüsse in einem fortwährenden seligen Zustande heiliger Gemüthsruhe, die keinen Kampf kennt und besteht, als welchen dem geschaffenen Geiste die fortgesetzte Läuterung der Neigungen und das Emporklimmen zu stets größerer Heiligkeit bereitet, außerdem aber von keinen Schlägen des Schicksals, von keinen Anfeindungen der Mitmenschen getrübt und in den ununterbrochenen Erweisungen der Liebe gestört wird. Ein solcher Mensch ist völlig eins mit sich, mit Gott, und mit der Menschenheit; auf Widerstand stößt er nirgends als in körperlichen sinnlichen Naturen, welchen er durch Geduld für sich unschädlich zu machen weiß. In jedem Menschen erblickt er nur ein gutes, ihm nahe verwandtes Wesen, dessen feindselige Handlungen er wie jede andere Aeußerung irdisch sinnlichen Widerstandes durch Liebe und Geduld entkräftet, dessen Verirrungen er durch Liebe überwindet, dessen Wohl er nach Kräften zu befördern sich verpflichtet hält. Auf solche Weise ist des Geistes Fortbildung ihm Hauptzweck, irdischer Genuß aber nur nothwendiges Uebel, wenigstens nicht mehr als Nebensache, irdisches Leiden nur anscheinendes Unglück und der Mensch in jedem Verhältnisse nur Gegenstand der innigsten Liebe.

Zu diesen allgemeinen Sätzen enthalten die von Jesu vorgetragenen Lehren nur die in beispielmäßigen Erläuterungen ausgesprochenen Folgerungen: Die Armen sind selig, diejenigen, welche, sie

mögen nun zeitliche Güter wirklich besitzen oder nicht, dieselben nicht mit heftiger Begierde wünschen, und ihrer ganz gut entbehren können. Die Hungernden und Weinenden sind selig, diejenigen, welche, sie mögen Noth und Schmerz wirklich ausstehen müssen oder nicht, dieselben nicht angstvoll fürchten, und ohne sich unglücklich zu fühlen sie ertragen können. Die von den Menschen unschuldiger Weise Verfolgten sind selig, diejenigen, welche sich durch Pflichtverletzung viele Freunde und Wollüste verschaffen könnten, aber statt derselben lieber zurückgesetzt und angefeindet sein wollen, welche durch keinen Widerstand von Seite ihrer Mitmenschen sich abhalten lassen, was recht und gut ist, standhaft zu üben und selbst unter den Undankbaren das Reich der Wahrheit und der Liebe stets weiter zu verbreiten. Ja, wer um solchen Thuns willen wirklich viel Böses erduldet, müsse sich innigst freuen, denn es läutert sich seine Seele immer mehr von dem Sinnlichen, und der Geist gewinnt erweiterte Herrschaft. Aber bedauernswürdig ist, wer nur reich an irdischen Gütern ist, wen nur Speisenfülle sättigt, nur sinnlicher Taumel erfreut, nur Menschenlob verherrlicht; schnell werden diese Flitter schwinden, und der irdisch entblößte Mensch wird dann in schimpflicher Armseligkeit erscheinen, und über sein Getäuschtsein verzweifeln. Der Bürger des neuen Bundes darf von keinem Feinde wissen; denn da er Reichthum, Wollust und Ehre verachtet, wie wäre es möglich, daß ihm irgend ein Mensch noch etwas zu Leide thun könnte? Muß er nicht vielmehr diejenigen um ihretwillen selbst bedauern, die ihn ungerechter Weise dieser Dinge berauben, und so um nichtigen Tand das wahre Glück des Lebens verscherzen? Dieser Verirrten nimmt er sich vielmehr in Liebe an, er sucht sie durch Gutesthun zu gewinnen, er wünscht, daß sie bald genug den rechten Weg des Glückes einschlagen, er betet für sie um mächtige Unterstützung von oben. Wird er geschlagen, so schlägt er nicht zurück, sondern läßt lieber die ganze Wuth des Verblendeten über sich ausgegossen werden, denn dies bleibt immer das geringere Uebel gegen die Gräuel der Wiedervergeltung. Wird ihm etwas geraubt, so fängt er darüber keinen Streit an, sondern ist geneigt, lieber noch mehreres hinzugeben; denn der Vortheil, von Groll und Rache freizubleiben,

überwiegt jeden möglichen Schaden. Der Bürger der neuen Kirche kommt Jedem mit aller Dienstleistung zuvor, wenn diese weiters nichts als irdisches Gut betrifft, mit der Behauptung seiner sogenannten Rechte, mit Einforderung schuldiger Dienste, ausgeliehenen Gutes u. d. gl. nimmt er es nicht so genau, denn er lebt in höheren Dingen. Solche großmüthige Liebe übt er an allen Menschen ohne Unterschied der Abstammung und des Verhältnisses, an Freunden und Fremden, Wohlwollenden und Feinden; denn, wenn er nur gegen die Erkenntlichen freigebig wäre, so unterschiede er sich gar nicht von dem gemeinen Trosse der Sinnlichen, welche der bloße Eigennutz zu gleichem Betragen leitet. Wenn er nur unter Bedingung aller Rechtsleistungen seine Dienste anböte, so würde er sich den geistlosen Menschen gleichstellen, die ohne Entgeld keinen Arm erheben. Gott spendet allen Wesen seine Gaben ohne Unterschied, selbst denjenigen, die ihn nicht ehren wie sie sollen; also thue jeder, der seine Abkunft von Gott nicht verläugnen will, auch zu seinem Schaden. Nichtig sind alle Rücksichten und Ausflüchte, welche die Menschen gewöhnlich nehmen, um ihr Lieblosigkeit zu beschönigen. Sie untersuchen erst lange, ob die Anderen so großer Wohlthat auch werth sind, sie schließen sie wegen bemerkter Unvollkommenheiten auch geradezu davon aus, sie erachten ganz für unstatthaft, den Haß ihnen mit Liebe zu lohnen. Die Thörichten sprechen mit dem Allem nur sich selbst das Urtheil! Sie verdammen Jene, die mit ihnen an gleicher Krankheit leiden. Diese Rücksichten müßten ja Gott unendliche Mal mehr bestimmen, das gesammte Menschengeschlecht zu verwerfen. Wer sich über sie erhebt, hat von Gott noch mehrere Großmuth zu erwarten. Ist es nicht thöricht, wenn Blinde einander über den rechten Pfad meistern wollen? ist es nicht lächerlich, wenn Schüler gegen einander Lehrer-Ansehen behaupten wollen? ist es nicht sinnlos, wenn Jemand die weit geringeren Unvollkommenheiten des Andern unerträglich findet, da er doch die eigenen oft weit größeren nicht von sich thut? Somit muß es ausnahmslos feststehen: wer sich den Ruhm und das Glück erwerben will, daß der Geist in ihm die Oberhand behauptet und nicht die Sinnlichkeit, der muß nichts anderes thun auf Erden, als Liebe und Wohlthat. Oder woran

sollte man denn erkennen, daß er wirklich so gut geartet sei? Das menschliche Herz gleicht den Pflanzen: so wie auf edlem Baume nur edle Früchte zum Vorschein kommen, und auf Dorn und Hecke nie Trauben und Feigen wachsen, so kann ein wirklich guter Mensch nie hart und gehäßig sein, wie dies bei bösen Menschen wohl der Fall ist, denen die Werke der Liebe ganz fremd und unmöglich sind. Diese Gesinnungen der Liebe muß wenigstens Jeder hegen, der sich einen Bekenner Jesu nennen will. Und noch mehr, wer in sein ganzes Wesen einige Festigkeit bringen will, muß diese Lehre ausüben, denn nur sie kann ihn selbst gegen die Stürme des Schicksals schirmen. Wer aber diesem Gebote von der Feindesliebe nur mit dem Munde Beifall gibt, aber im Uebrigen bei seiner alten Sitte bleibt, der wird nicht entgehen dem gemeinsamen Schicksale der Thoren, welche die Beute des wechselnden Glückes sind.

So beurkundet sich denn in Jesu Lehrvorträge göttliche Kraft und Wahrheit, und es kann ihm unmöglich ein Menschenherz widerstehen. Wie ganz neu, scheinbar ungereimt und doch unwidersprechlich sind folgende Behauptungen: Selig sind die Armen! Frohlocken sollen die Verfolgten! Dem Räuber soll man auch das Zurückgelassene darreichen! Von den Schuldnern weder Zins noch Capital wiederfordern! Die Feinde lieben! Fürwahr! wer solche Lebensregeln sich aneignen könnte, müßte ein ganz eigener, ein großer, ein bewundernswerther, ein glücklicher Mensch werden. Solche Menschen sollen die Anhänger Jesu werden! Aus solchen Menschen soll das Reich Gottes bestehen! Welche ehrenvolle Zumuthung an unser Geschlecht! Wie göttlich edel muß derjenige sein, der eine solche Zumuthung mit allem Ernste an alle Erdenbewohner ohne Ausnahme thut! So auffallend aber und ganz befremdend obige Behauptungen sind, so schlagend und einleuchtend sind auch die Gründe, durch welche sie unterstützt werden: freuet euch über die Unbilden, die euch zugefügt werden, denn ein gleiches Loos hatten alle Propheten! Wehe denjenigen, die von dem großen Haufen gepriesen werden, denn dies that er bei jedem falschen Tugend- und Gottesäffer! Wenn ihr nur den Rückzahlenden borgt, so seid ihr nicht besser als das ungeschlachte Heidenvolk! Verzeihet euren Beleidigern, damit auch euch Gott ver-

zeihe! Entrüstet euch nicht über die bemerkten Unvollkommenheiten Anderer, denn leicht habet ihr gröbere selbst an euch! Wenn ihr wirklich edlerer Natur seid, so könnt ihr unmöglich Haß und Feindschaft hegen, gleichwie schlechte Früchte nie von einem guten Baume kommen können. Wer kann solchen Belehrungen widerstehen?

So ist denn Jesu Volksrede vom oder am Berge wahrhaft die Grundlage der Bürgerschaft des Reiches Gottes. Entsagung und Liebe sind die mächtigen Hebel aller Menschentugend und alles Menschenglückes. Jedoch ist nicht zu verkennen, daß der Geist dieser Volkspredigt Jesu auch speciell ein antipharisäischer war, weshalb sie auch nichts weniger als zur Erwerbung des Beifalls des Pharisäervolkes geeignet war. Den Pharisäern waren die beiden Grundtöne dieser Rede ganz fremd, und ihrem Grundwesen ganz zuwider. Sie liebten nemlich den äußern Wohlstand, pflegten ein bequemes Leben, haschten nach dem Lobe der Menschen, billigten den Haß der Feinde und das Wiedervergelten der Unbilden, forderten viel zu genau das Geltendmachen jedes Rechtes und maßten sich die wegwerfendsten Urtheile über alle Menschen, besonders über die öffentlichen Sünder und über die Heiden an, ohne die eigene Schlechtigkeit auch nur im Geringsten zu erwägen. Alle diese Eigenheiten des Pharisäismus schlug Jesus auf einmal in Haufen nieder; welchen Eindruck mußte dies auf das anwesende Volk machen, welche Folgen für die befehdete Partei haben! Und daß er es damit recht ernstlich meine, bezeugt Jesus durch die nachdrückliche Versicherung, daß er damit nicht zufrieden sein könne, wenn man seinem Vortrage einen blos äußern Beifall schenke, und diesen nicht vielmehr durch genau nachgebildetes Leben zu erkennen gebe.

Es könnte aber auch der Inhalt dieser Volksrede als eine sehr passende Unterlage christlichen Unterrichtes über die so wichtige Feindesliebe gelten. Wir versuchen es, diesen Gedanken in folgenden Zügen darzustellen. Ein Feind ist', wer uns angenehmen Besitz oder Genuß wehrt oder raubt. Ueber gleichgiltige Dinge kann keine Feindschaft entstehen, und somit hätte derjenige mit der Feindesliebe gewonnenes Spiel, welcher in sich einer gewisse Gleichgiltigkeit gegen die Dinge hervorbringen könnte. Diese Dinge betreffen aber keineswegs rein gei-

stige Gegenstände, als welche ihrer Natur nach das Reich der Wahrheit und Tugend umfassend, nur mittels Belehrung und Liebe ausgeglichen werden; sondern sie betreffen nur irdische Güter, an welchen sich so leicht unsere Leidenschaften groß säugen. Könnten wir also unser Herz von den irdischen Dingen und ihrer Lust frei erhalten, so hätten wir keinen Feind mehr. Die irdischen Güter lassen sich ganz wohl unter drei Hauptpuncte fassen: Reichthum, Wohlleben und Ehre. Weil die Menschen an diesen dreien hangen, daher gibt es so viele Feindschaften unter ihnen. Also:

1. Selig sind die Armen — wehe den Reichen!
2. Selig, die hungern und weinen — wehe den Satten und Lachenden!
3. Selig, die gelästert werden — wehe wenn euch die Menschen loben!

Sobald wir diese nothwendige Vorbereitung unsers Gemüthes, die Abziehung desselben von den schimmernden Gütern der Erde vollendet haben, dann ist der Weg gebahnt zur Liebe der Feinde. Liebe findet nur da Statt, wo Gegenliebe möglich ist, also nur zwischen empfindenden, vernünftigen Wesen. Feinde sind solche freie Wesen, die uns zu schaden suchen. Dies kann aus Bosheit oder Irrthum geschehen. Jenes ist beim Teufel der Fall, dieses bei dem Menschen, in welchem nur der Unverstand Feindschaft erzeugt. Liebe des Teufels ist nicht möglich, wohl aber die der menschlichen Feinde. Zu den Menschen nemlich zieht uns schon eine Art von sympathetischem Naturgefühle, jeder Mensch ist ein kostbares Wesen, jeder Mensch unendlich fortschreitender Vollkommenheit fähig, also was er noch nicht ist, kann er noch werden, und schön ist's ihm dazu behilflich zu sein. Dies ist nur durch Liebe möglich. Lieben heißt mit einem der Gegenliebe fähigen Wesen ganz eins zu werden streben, und zwar um sein selbst willen. Dies Streben muß sich demnach durch Empfindungen, Handlungen äußern. Also lautet das Gebot der Liebe so:

2. Liebet eure Feinde.
Thut wohl euren Hassern.
Wünschet Gutes den Böses-Wünschenden.
Betet für die Lästerer.

Um den Umfang dieses Gebotes richtig einzusehen, ist es nütz-

lich, einige der auffallendsten Beispiele zur Erläuterung zu geben. Diese gehen dahin, daß man, was ohnehin der Liebe natürlich ist, geneigt sein muß, lieber das Aeußerste und Schmerzlichste zu dulden, als einem feindseligen Gefühle Raum zu geben. Nicht als dürften wir uns kluge Abwehr und selbst Anrufung der Obrigkeit nicht erlauben, sondern wir dürfen nur nichts in liebloser Absicht, nichts zum Schaden unseres Feindes thun, sondern Haß durch Liebe sühnen. Also:

3. Schlägt man dich, so gebe dich preis,
Raubt man dir, laß noch mehr fahren.
Zahlt man nicht Geborgtes, leihe dennoch wieder.

Dies dürfte Manchem zu hart scheinen, aber es ist diese Handlungsweise dem Charakter des Christen und überhaupt des guten Menschen wesentlich. Frägst du, warum du dieses thun sollst, so antworte ich: weil du ein Christ, ein guter Mensch sein sollst. Denn

4. Gutes thun den Freunden nur,
Jene lieben die uns wieder lieben,
Jenen borgen, die wieder erstatten,
Das thun auch Sünder und Heiden.

Wenn dieses Gebot schwierig ist, so belohnt es sich auch vortrefflich, denn die Feindesliebe:

5. Macht uns Gott ähnlich (zu Gottes Kindern).
Verbürgt uns der Sünden Vergebung (wir erhalten gleiches Maß).

Wie sehr dieses Gebot schon von der bloßen Vernunft aufgestellt werden müsse, werden einige Gleichnisse lehren. Wir tadeln die Feinde und sind doch selbst nicht rein, wir meistern unsere Beleidiger und sind doch selbst noch Schüler, wir beobachten den kleinsten fremden Fehler und schweigen zu unsern größeren Unvollkommenheiten. Wir halten uns für gut und schäumen doch Bosheit und Rache! Wer den Feind also hasset, der gleicht

6. Einem Blinden, der den andern Blinden führen will,
Einem Schüler, der den Lehrer spielen will,
Einem Augenkranken, der sich am Splitter des Andern ärgert,
Einem schlechten Baume, der gute Früchte tragen will,
Einem Dornstrauch, der Feigen tragen soll,
Einer Hecke, die Trauben bringen will.

Es dürfte wohl Viele geben, die mancher Lehre des Christenthums beistimmen und daher sich Christen nennen, nur aber dieses harte Gebot zur Seite schieben; diese sollen sich nicht täuschen, sie sind durchaus keine Christen, und wo immer eine Versuchung über sie kommt, da werden sie die Beute derselben. Solche sollen also gar nicht den Christennamen mißbrauchen. Je mühsamer man an der Reinigung seines Herzens bis auf den Grund hinein arbeiten wird, um so segensreicher wird sich die Frucht der Religion in entscheidungsvoller Stunde bewähren, darum der Rede Schluß:

7. Nenne mich Niemand einen Lehrer, der mir nicht folgt.

Wer mich hört und befolgt, gleicht einem Manne, der seines Hauses Grund auf einen Felsen, dahin nur nach mühsamen Graben zu kommen war, legt und dadurch gegen wilden Wogensturm beschützt.

9. Die Apostelwahl. Luk. VI, 12—16.

Jesus war durchaus nicht ein gewöhnlicher Lehrer, deren es viele in Israel gegeben, sondern der Gottmensch, welcher ins Geschlecht gekommen, das große Werk der Menschenerlösung zu vollbringen entschlossen war. Wenn nun dieser Jesus, dem es gefallen in der Eigenschaft eines Lehrers, freilich eines Lehrers, dergleichen die Welt nie gesehen, aufzutreten, um sich eine auserlesene Schaar von Jüngern versammelte, so that er dies nicht darum, weil es damals so Sitte gewesen, sondern weil es dem ewigen Rathschlusse Gottes gemäß war.

Diese höhere Bestimmung deutete schon der Apostelname, den er ihnen gegeben hatte, an, — eine Benennung, wie sie nur wichtigen Botschaftern des hohen Rathes in Nationalangelegenheiten beigelegt wurde. Dahin deutete auch die durch Nationalbedeutung geheiligte Zwölfzahl, auf welche er seine Gesandten, die Gehilfen und Fortsetzer seines Werkes, beschränkte. Diese Zwölfe hatte er sich bei verschiedenen Gelegenheiten beigesellt, und nachdem er sie ganz erkannte als tauglich für ihre hohe Bestimmung, veranstaltete er ihre Berufung und Einweihung. Zu diesem Ende brachte er, vielleicht mit ihnen, eine ganze Nacht auf einem einsamen Berge im Gebete zu

Gott zu, dann machte er ihnen seine Wahl und ihre künftige Beschäftigung bekannt, erklärte den Simon für den ersten unter ihnen und machte sich mit ihnen auf, dem unten am Fuße des Berges versammelten Volke jenen Vortrag zu halten, welcher durch Inhalt und Form den ersten lebendigsten und bleibendsten Eindruck auf ihre Gemüther machen sollte, und den die heilende Kraft, die zugleich auf alle, die ihn berührten, von ihm ausströmte, verstärken mußte. In diesem Vortrage erschien Jesus recht offenbar als Gesetzgeber und Stifter eines neuen gesonderten Werkes. Von hohem Ernste verklärt stieg er den Berg hinab, die so eben gewählten Apostel umgaben ihn, jetzt verkündete er das Grundgebot der Feindesliebe, jetzt ließ er Segenskräfte von sich ausgehen, und einen Doppelquell göttlicher Gnaden, der Lehre und der Heilung, wie er noch immer in seiner Kirche strömt, sich über die Anwesenden ergießen, ein Tag, der unvergeßlich in dem Andenken eines jeden seiner Apostel leben mußte.

Die Geschichte von der Berufung der Apostel enthält das erneuerte Beispiel von der mustervollen Sitte Jesu, an kein wichtiges Werk zu gehen, ohne sich dazu durch Gebet und Einsamkeit vorzubereiten. Er liebte und wählte noch dazu die Berge. Diese gewährten ihm einen weiten freien Umblick der irdischen und menschlichen Dinge. Auf ihnen sieht man die Sümpfe der Leidenschaften gleichsam zu seinen Füßen liegen und athmet die reineren Lüfte besserer Welten ein. Von Bergen strahlt der Christenwelt das Heilige und Große im Andenken an den gefeierten Vollender, und in majestätischen Werken der Kunst, bald lieblich anlockend, bald mächtig ergreifend hernieder. Jesus hat sie gleichsam geheiligt.

Jesus betete die ganze Nacht hindurch auf dem Berge. Demjenigen, welchem göttliche Begeisterung Sinn und Herz geöffnet haben, ist es zu gewissen Zeiten eben so leicht, sogar Bedürfniß, lange Nächte hindurch im Gebete zuzubringen, als es dem echten Kaufmanne ein Leichtes ist, sich durch Nachdenken über Handelsgeschäfte schlaflose Nächte zu machen. Das Gebet erregt und entflammt das menschliche Gemüth zur innigsten Vereinigung mit Gott, zur muthigen Unternehmung der schwierigsten Werke für Menschenwohl und zur würdigsten Befähigung als Gotteswerkzeug wohl

gar durch dessen Wunderkraft die ewigen Weltzwecke und das himmlische Reich der Wahrheit und der Tugend zu befördern. Aber im Gegentheile, wer durch solche Regungen selbst schon zum Tempel des lebendigen Gottes geworden ist, der wird sehr oft sich angetrieben fühlen, mit dem Urheber und Beförderer seines heiligen Triebes sich im Gebete zu beschäftigen, wobei es ihm, weil des Urlichtes und der Liebe Quell unerschöpflich ist, nie an Stoff und Lust gebrechen wird. Das Gebet ist die Blume der Religiosität, und das innere Wesen und Wirken dieser Himmelsgabe ist dem Ungeweihten eben so unbegreiflich, oder erscheint ihm eben so nutzlos und entbehrlich, wie dem Ungebildeten die Wissenschaft und der Dichtkunst heilige Begeisterung. Es ist schwer, ja fast unmöglich, denjenigen, welche sie nicht selbst treiben, einen genügenden Begriff von der Kunst zu beten zu ertheilen, erworben aber wird diese Kunst wie jede andere der edeln freien Künste durch Gottes Gnade, durch Demuth und Uebung. Leicht verstehen einander die Künstler, so auch der Religiöse den im Gebete die Nacht durchwachenden Jesus. Der Liebe ist leicht selbst das Schwerste, d. h. dasjenige, was dem gewöhnlichen Menschen als das Schwerste erscheint.

10. Der gläubige Hauptmann. Luk. VII, 2—10.

Außerordentliches war es, was Jesus als Lehrer und als Wunderthäter vor allem Volke leistete, aber auch nicht gering war die Forderung, die er dagegen an dieses Volk und an alle jene machte, die zu seinen Schülern gehören wollten. In jenem und in diesem übertraf er bei weitem alles, was irgend ein Mensch zu thun und zu fordern vermag. Er forderte nichts Geringeres, als vollen und unbedingten Glauben an ihn, einen Glauben an ihn, den allmächtigen Gesandten Gottes, von keiner Bedingung beschränkt, und so vollkommen wie ihn nur immer das ohnmächtige Geschöpf seinem Herrn und Gott als pflichtmäßige Huldigung zu leisten vermag, und sich gedrungen fühlt. Der Inhalt dieses Glaubens war: seine göttliche Sendung, seine Würde als Gottessohn und Menschenerlöser, seine Macht und die höchste Wahrheit seiner Lehre. Dieser Glauben war gleichsam Grundbedingung der Jüngerschaft und faßte

unzertrennlich zwei Dinge in sich: unbedingte, unbegränzte Verehrung des göttlichen Lehrmeisters, und pünctliche Befolgung seiner Lehren, also, den theoretischen und praktischen Theil der Religion. Dieser Glaube mußte von selbst sich in jedem Jesu nahe genug lebenden Menschen bilden, dessen Gemüth von Sünde, Leidenschaft und Stolz frei geblieben ist; in jedem Menschen, dessen Geist im Taumel der Welt für die wichtigen Angelegenheiten der Zeit und Ewigkeit noch nicht abgestumpft, dessen Herz von dem wohlthätigen Strahle der göttlichen Gnade innerlich berührt, erleuchtet und aufgeregt worden ist. Für diesen Glauben waren Juden und Heiden der damaligen Zeit gleich empfänglich; doch ist es nicht befremdend, wenn später die Heiden in größerer Anzahl sich dem Glauben an Jesu hingaben, da ihres Herzens Bedürfniß in dem schon einstürzenden Götzenthume so wenig Befriedigung fand, daß sie selbst in der Noth dem Judenthume als der einzigen leidlichen Form des Monotheismus in die Arme stürzten. Der Plan der göttlichen Vorsehung bestimmte Jesum zunächst nur für das Volk als Lehrer, aus dem er hervorgegangen war, darum die Heiden in seinem Lehramte zunächst außer Acht blieben; allein Wahrheits- und Menschenliebe und wieder Gottes Erlösungsplan entschieden ihn, diejenigen Heiden nicht von sich zu stoßen, welche sich ihm während seiner öffentlichen Laufbahn glaubensvoll näherten. Daß er dem römischen Hauptmann von Kapharnaum ein so ehrenvolles Zeugniß vor dem Judenvolke ertheilte, das war eine wichtige Belehrung über die Natur des von ihm geforderten Glaubens für seine Zeitgenossen. Es war ein Glaube an die höchste Wahrheit seiner Lehre, an die unbegränzteste Macht seiner Wirksamkeit und selbst an die vollkommenste Uebertragung dieser Macht an seine Bekenner. Der Glaube, welchen Jesus forderte, gebührt nur Gott, und kann nur von Gott gefordert werden, er ist aber auch die Grundbedingung des Christen. Da selbst Jesus den Glauben des römischen Hauptmanns so hohen Lobes gewürdigt hat, so verdient er gewiß einer sorgfältigeren Beachtung. Wie vollkommen dieser Glaube in seinem Gemüthe gestaltet war, bezeugt gewiß am deutlichsten die besondere Art, mit welcher der überraschte Mann Jesu persönlichen Besuch ablehnte. Das vom römischen

Herrenverhältniß genommene Beispiel war ganz geeignet, das Verhältniß Gottes zur Schöpfung zu bezeichnen. Bei den Römern hatte der Herr unumschränkte Macht über seinen Knecht, dieser besaß kein Recht und keinen Willen, und blinder Gehorsam des letzteren machte die Wirksamkeit des erstern allgewaltig. So ist auch Gott unumschränkter Herr aller Kräfte der Natur, der körperlichen und der geistigen; ein Gedanke, ein Wink, ein Wort zwingt die Geister, lähmt ihre Thätigkeit. So vermag auch Jesus mit einem einzigen Worte, in größter Ferne gesprochen, dem Dämon der Krankheit zu gebieten, daß er den siechen Knecht frei gebe. — Wie ganz anders waren die Vorstellungen der Juden! Sie sehen seine Wunderthaten, er selbst kam zu ihnen, ihnen gehörte er zunächst an, sie wollte er retten, aber statt ihn zu verehren und anzubeten, mißhandeln sie ihn, und trachten ihm nach dem Leben. Sie waren verblendet von ihren Nationalvorurtheilen! Ein Heide beschämte sie! Ob diese Vergleichung sie nicht erbittern mußte? Jesus durfte ihnen diese Rüge nicht ersparen! Man weiß nicht, welchem Theile man in dem Verhältnisse der Juden und des Hauptmannes von Kapharnaum größeren Beifall schenken soll. Religionsduldung und Menschenliebe bieten einander hier segnend die Arme. Der edle Römer scheint wohl von der Religion der Juden vortheilhaftere Begriffe gehabt zu haben, jedoch noch kein Proselyt gewesen zu sein, was ihm vielleicht sein Stand nicht gestattete. Weit entfernt, gegen die ihm unterworfenen Juden römischen Uebermuth zu verüben, unterstützte er vielmehr ihr National- und Religionsinteresse so sehr, daß diese ihm ihre Synagoge verdankten. Die Aeltesten der Stadt hinwieder hielten ihren Gebieter so in Ehren, daß dieser überzeugt war, sie würden ihm selbst einen Dienst, auf welchen nur Glaubensgenossen Anspruch zu haben schienen, nicht versagen; sie überwanden ihm zu Liebe ein Nationalvorurtheil, und wurden vor Jesus dem großen Propheten die Schutzredner eines Römers! Wie edel führten sie vor Jesus das Wort, ihn zu bewegen! Um der Nation willen sollte er ihre Bitte erfüllen, wenn des Mannes eigene Rechtschaffenheit ihn nicht allein schon entschiede. Wie vermag doch hoher, edler Sinn und menschenfreundliche Tugend selbst solche Gemüther zu vereinigen, welche die Religion

entzweit hat! Trennung und Zwietracht sind stets ein Zeichen von mangelndem Hochsinn.

Der römische Hauptmann ist auch ein Muster eines vortrefflichen Hausvaters; er liebt seinen Knecht, er thut das Aeußerste für ihn! Man sollte doch nie einen Menschen gering schätzen, so gering er auch sei, immer doch ist er der Träger des edeln Menschenbildes. Wie hoch dünkten sich gewöhnlich die Römer über das Judenvolk. Und siehe! diesmal hätte der Hauptmann es gar nicht gewagt, Jesum anzuflehen, wenn es nicht durch Vermittlung der Juden hätte geschehen können. Sie retteten ihm den lieben Knecht. Wie gut war es, daß er ihnen stets Wohlwollen bewies. Wohlwollen gegen Andere ist der Same vieler schönen Blüthe und noch schönerer Früchte. Auch zeigte noch des römischen Hauptmanns Beispiel, wie unzertrennlich von einander Demuth und Glaube sind. Jene ist der Grund und Boden, auf welchem dieser wie von selbst hervorschießt als segensvolle Pflanze. Am Todtenbette seines geliebtes Knechtes brach sich das Herz eines stolzen Römers, er sendet um Jesum. Als dieser sich nähern will, erklärt er sich unwürdig so hohen Besuches, und siehe! er empfängt nicht nur den verlornen Knecht wieder, sondern auch ein nie erwartetes Lob aus dem hehrsten Munde; so sind denn Demuth und Glaube auch unzertrennlich von der göttlichen Gnade und Seligkeit.

11. Die Synagoge zu Nazareth. Luk. IV. 15. ff.

Schon die ersten Schritte des großen Lehrers bezeichneten sein Ziel, obwohl noch von keinem in der Menge geahnet. Wäre er ein Messias nach des Volkes Sinne gewesen, so hätte er in den Gerichtsthoren der Städte oder an andern Orten, wo das Volk sich zahlreich zu weltlichen Geschäften versammelte, zuerst auftreten und da seine anfeuernden Reden zum Besten des künftigen Königs halten müssen. Allein sein Reich war nicht von dieser Welt. Darum besuchte er die Synagoge vor allem, wo nur Gottes Wort verkündigt und des Menschen höhere Angelegenheiten besorgt zu werden pflegten. Lehre, Unterricht, Einpflanzung weiserer Grundsätze, das war der Anfang des neuen großen Werkes. Aber auch das war eine weise Maß-

regel, daß Jesus von den zwei Hauptclassen der geistlichen Führer und Vorsteher Israels nicht jene der Priester, sondern jene der Schriftgelehrten wählte, um seine eigene Wirksamkeit an das Volksinteresse anzuknüpfen. Dadurch schon ward der Stab über das jüdische Priesterwesen gebrochen, daß, weil es den Anbau der sittlichen Natur im Menschen so sehr bei Seite setzte, zum unnützen, ja sogar schädlichen Außenwerke herabsank. Dagegen stieg dem Stande der Lehrer ein neuer Glücksstern empor, denn auf seinen Stamm wurde ein neues höheres, wahrhaftes Priesterthum geflanzt, das die Menschen zum Himmel zu erziehen ganz geignet, Himmel und Erde zu vermitteln im Stande ist.

Bei den öffentlichen Vorträgen in den Synagogen folgte Jesus ganz der herrschenden Sitte, aus den Schriften des alten Bundes den Unterrichtsstoff zu wählen; sie gab ihm die Gelegenheit, für seine behauptete Würde den nachdrücklichsten Beweis aus der Uebereinstimmung seiner Persönlichkeit mit den alten prophetischen Aussprüchen zu führen. Diese Lehrart war um so nothwendiger, da er seinen Zeitgenossen den ihnen, wenn auch nicht ganz unbekannten, so doch weniger geläufigen Begriff von der geistigen Wirksamkeit des Messias beizubringen hatte. In der Synagoge zu Nazareth führte er aus Jesaia den Beweis, daß schon die Schrift den Messias als einen Lehrer bezeichne IV, 16—19. Die neue Lehre erzwang sich den Beifall der staunenden Zuhörer, da sie noch uneingenommenen Gemüthes waren, denn sie fühlten wohl die Wahrheit der Behauptung Jesu, daß sie die ersehnte Umwandlung der Dinge durch eine Hauptveränderung in ihrem Innern vorbereiten und herbeiführen mußte, nur konnten sie nicht begreifen, woher Jesus diese hohe Einsicht geschöpft habe 4, 22. Doch wie Volksgunst wandelbar sei, erfuhr Jesus auch schon in Nazareth. Er forderte von den Zuhörern, daß sie ihr Wohlgefallen an seiner Lehre durch Thaten beweisen sollten, und führte zu diesem Ende dasjenige an, was er schon in Kapharnaum bewirkt, und wie sehr ihn überall Gottes Macht und Segen unterstützt habe. Die von Nazareth zauderten, ganz ungewohnt an der eigenen sittlichen Besserung selbst zu arbeiten, verlangten sie, daß Jesus durch ein Wunder bei ihnen bewirke, was er von denen in

Kapharnaum rühme, und sich auf solche Art ohne längere Umschweife selbst Rath schaffe. Jesus trachtete nun sie zu belehren, wie er allein nichts thun könne, wenn sie nicht selbstthätig mitwirkten, wenn sie seinen Rathschlägen nicht pünctlich gehorchten und mit Sorgfalt an ihrem Heile arbeiteten. Die Aeußerung Jesu, daß es nur von ihnen abhänge, rechtschaffen und glücklich zu werden, und die nothwendige Folgerung, daß, da sie beides noch nicht seien, nur an ihnen alle Schuld liege, erfüllte die Zuhörer mit Widerwillen, und sie fanden es auf einmal ganz unziemlich, daß einer ihres Gleichen sich zu ihrem Lehrer aufwerfe. Jesus wurde ernster, er warnte seine Landsleute, nicht auch jenes Sprüchwort, das jedem Propheten in seinem Vaterlande Unheil weissage, an sich zu bestätigen, und die Halsstärrigkeit des alten Israels zu wiederholen, welches von Elias und Elisäus verachteten Ausländern nachgesetzt worden ist. Dieser bittere Seitenblick entrüstete die Anwesenden so, daß sie des neuen Propheten sich durch einen Bergsturz entledigen wollten. Die rohe Wuth, mit der Jesus in Nazareth schon beim ersten Auftreten verfolgt wurde, ist wohl nur nebst der Verwilderung des dortigen Pöbels dem besondern Umstande zuzuschreiben, daß ihnen die Ermahnungen des gewohnten Stadtgenossen als eine unerträgliche Anmaßung erschienen war.

12. Der Kampf mit den Dämonen. Luk. IV, 38—40.

Obgleich der allweise Gott im jüdischen Volke durch zahlreiche Weissagungen die Erwartung des Messias allgemein vorbereitet und bewirkt hatte, so bedurfte es doch wegen der verkehrten Vorstellungen, die man sich von demselben gebildet, bei dem wirklichen Auftreten Jesu ganz eigener Anstalten, um die Ueberzeugung, daß er der Messias wirklich sei, hervorzubringen. Lehre und Wohlthatserweisungen konnten zwar vieles, doch nicht alles bewirken. Wunder konnten vor allem die göttliche Allmacht auch dem sinnlichsten Menschen beurkunden. Doch einige derselben waren zu diesem Zwecke insbesondere geeignet, nämlich die Teufelsaustreibungen und die Heilung der Besessenen. Die Besiegung des Erbfeindes der Menschheit, der seine Opfer am Leibe und an der Seele zu zerstören suchte, gehörte auch zu dem Werke des erschienenen Messias. Dazu gab der Teufel selbst die

nächste Gelegenheit. Je näher die Fülle der Zeit der Erlösung, je näher die Anwesenheit des großen Siegers, desto bedrängter der Böse in der Entfaltung seiner Gewalt. Um dieselbe Zeit sandte derselbe ihm untergeordnete Geister in zahlreicheren Schaaren aus, die Menschen von Jesu abzuziehen, sie zu drängen und zu quälen. Es waren die letzten Zuckungen seines Gewaltreiches; bald erregten sie wilde Leidenschaften, bald stürzten sie die Menschen in die unheilbarsten Krankheiten. Doch überall gaben sie Jesu neue Gelegenheit, seine göttliche Würde und Machtvollkommenheit zu offenbaren. Ja, indem sein Machtwort sie beherrschte, mußten sie oft selbst die lauten Verkündiger seiner Gottheit sein. Dieser Zweikampf zwischen Satan und dem Messias war ganz dazu gemacht, dem Volke die Bosheit des ersteren und die Anbetungswürdigkeit des letzteren zu zeigen, und es zu belehren, wie unglücklich die Lage sei, in welcher es sich fortwährend befinde, und wie eifrig es sich ganz den Führungen Jesu zum Heile überlassen müsse. Dieser Kampf Gottes mit dem Teufel gehört zu den wichtigsten Momenten in der Lebensgeschichte Jesu. Schon lange vor Jesu wußten die Juden, daß der menschliche Erbfeind viele heillose Krankheiten erzeuge, und Besitz nehme von den Menschen. Seine elenden Opfer zu befreien, kannte man kein anderes Mittel als das Gebet; man brachte nämlich die Besessenen in die Synagogen, wo ihnen die Aeltesten die Hände auflegten, wo sie den Gebeten der Gemeinde beiwohnten; aber eine ganz neue Erscheinung war es, als Jesus mit einem einzigen Droh- und Befehlsworte den bösen Geist austrieb. Die Teufelsaustreibung in der Synagoge zu Kapharnaum war mit ganz außerordentlichen Umständen begleitet; schon die bloße Gegenwart des großen, kraftvollen Propheten ängstigte den unreinen Geist, unwillkürlich bekannte er, daß Jesus den Todeskampf mit der Hölle bestehen wolle, daß er der Heilige Gottes wirklich sei, der Reich und Sieg erwerben werde; Jesus gebot und der Plaggeist verstummte, doch raffte er noch einmal die letzte Kraft zusammen, warf seinen Gefangenen zu Boden und entwich. Dieser Vorfall verdiente die erfolgte Bewunderung. Jesus zeigte sich überall als ein geistiger und leiblicher Wohlthäter zugleich, indem er die Krankheiten zu heilen beschäftigt war. Aus der Synagoge, wo er lehrte und heilte, ging er in die

Wohnungen der Menschen, oder stellte sich unter die zusammengeeilten Schaaren der Nothleidenden und linderte überall das menschliche Elend. So hatte er zu Kapharnaum in der Synagoge gelehrt und den bösen Geist ausgetrieben, dann in Simons Hause die Schwiegermutter vom Fieber befreit, und endlich nach Sonnenuntergang noch die Kranken, die man ihm vorführte, hergestellt.

13. Die Versuchung. Luk. IV, 1—13.

Wenn es sich bei der Menschenerlösung blos um einen Kampf mit Menschen gehandelt hätte, so wäre wohl die unmittelbare Dazwischenkunft Gottes in seiner zweiten Person weniger nöthig gewesen, denn irgend ein menschlicher Weiser hätte mit Gottes Hilfe das Werk wohl zu Stande gebracht. Doch die Geschichte aller Völker lehrt es in gescheiterten Versuchen aller Hochedeln, daß ein solches Beginnen keineswegs in dem Wirkungskreise irgend einer, wenn auch noch so hoch gesteigerten menschlichen Kraft liege. Das Menschengeschlecht war nemlich seit jener verunglückten Freiheitsprobe, in welcher die Stammältern durch Ungehorsam sich gegen Gott erklärten, die Beute eines übermächtigen feindlichen Geistes geworden, der sich stark genug fühlte, den Kampf selbst mit Gott zu wagen. Schon hatte er sein Reich auf Erden fest gegründet, er war der Fürst dieser Welt geworden. Nur einzelne Menschen hatten über ihn mühselige Siege sich errungen, im Ganzen aber blieb das Geschlecht der Sterblichen die Beute des Menschenmörders, der in der Wahrheit vom Anfange an nicht bestanden. Jetzt aber in der Fülle der Zeit, wie sie der Rathschluß der göttlichen Barmherzigkeit gemessen, war Gott selbst zur Rettung der Menschen aufgetreten.

Ob wohl zu wundern, daß nun auch der Fürst der Welt auf dem Kampfplatze erschienen? Jesus war die Mittelsperson, sein Sieg mußte über das fernere Schicksal der Erdenbewohner entscheiden. Zwar war mit dem Menschen Jesus die zweite göttliche Person in Christo vereinigt, und damit war die menschliche Natur mit allen Gnaden des Himmels geheiligt, aber sie hatte darum auch nie aufgehört, menschliche Natur zu sein, und Satan hatte seine Netze der Versuchung mit höllischer Schlauheit ausgelegt, denn auch in diesem

mußte der zweite Adam dem ersten gegenüber stehen. Als dem in der Einsamkeit der Wüste durch längeres Fasten sich abtödtenden Manne hungerte, näherte sich ihm Satan mit der Zumuthung, die Kraft des ihn nun bewohnenden Gottesgeistes durch ein Machtwerk über diese Steine zu bewähren. Ein anderes Mal ließ er die reizendsten Gefilde des Judenlandes vor seinem Geiste sich darstellen, daß er die Lust fühle, sie als Eigenthum zu besitzen, sie als unumschränkter König zu beherrschen. Ein drittes Mal muthet er ihm zu, sich von der Tempelzinne schwindelnden Höhe hinabzuwerfen vor den Augen des staunenden Volkes in der Voraussetzung, daß ihm, dem Gotteslieblinq, kein Unheil widerfahren könne. Schien es nicht verzeihlich, wenn Jesus auf eine von diesen Arten mit seiner neuen Würde gleichsam einen Versuch machte? Aber das wäre offenbar der dem Erlöser inwohnenden Gotteswürde zuwider gewesen. Jesus gegenüber dem ersten Adam, der den Zumuthungen des Satans unterliegt, begann sein Erlöseramt schon hier mit dem vollständigsten Siege über den Bösen. Von nun an war das Judenland der Schauplatz der wichtigsten Begebenheiten, der Kampf zwischen Gott und dem Verführer der Menschheit. Betrachten wir aufmerksam den Siegesgang des Ersteren und die Niederlage des Letzteren.

Wie wahr und heilig sind die Grundsätze, welche Jesus jenen Zumuthungen des Teufels entgegensetzte! Es ziemt nicht dem unsterblich geschaffenen Menschengeiste, fleischlicher Lust mit Ernst und Eifer zu fröhnen, denn er ist zu höheren Geschäften berufen, nemlich sich zu sättigen an Gotteswort und dasselbe zu vollbringen. Es ziemt nicht dem in und durch Gott nur bestehenden Menschen, nach Herrschaft über irgend ein Geschöpf zu ringen, denn alles was ist, dient nur zu Gottes Ruhm und auch der Mensch ist nie besser berathen, als wenn er in Selbstvernichtung, in Gehorsam und Demuth nur allein Gott dient. Es ziemt nicht dem für Gottes unbegreifliche Weltzwecke gebildeten Menschen, seinem natürlichen Berufe zuwider eigenwillige Wege der Thätigkeit einzuschlagen, um sich gleich Jenen beim Thurmbau zu Babel einen Namen zu machen. Denn der Ruhm ist nichts, wenn er nicht der Lohn der Tugend ist, und diese hört

auf, Tugend zu sein, wenn sie um jenes willen geübt wird; man muß nicht durch bewegte eitle Thaten Gott gleichsam vorschreiben wollen, wie weit er mit uns verfahre, sondern vielmehr nur nach Erkenntniß seines Wollens und seiner Zwecke mit uns streben und denselben mit Hand und Herz entgegeneilen. Diese Grundsätze sind es, durch welche die Blößen der menschlichen Natur gefahrlos werden, wenn wir sie in unsere innigste Ueberzeugung verwandeln.

Die heilige Schrift verdient es wegen ihrem Ursprung, Zweck und Inhalt, ein Gedächtnißbuch der Menschen zu sein, um daraus die Grundsätze für das innere und äußere Leben zu entnehmen. Auch Jesus nahm aus ihr die gewaltigen Waffen, womit er Satans Angriffe zu Schanden machte. Es ließen sich vielleicht die Hauptlehren und Grundsätze auf eine gewisse kleinere Anzahl ihrer Aussprüche und Maximen, darunter auch die drei von Jesu gebrauchten gehören würden, zurückführen. Das aber ist in ihr nicht genug zu schätzen, daß sie diese Lehren in so vielerlei Formen und in den mannigfaltigsten Wendungen wiederholt darstellt, so zwar, daß auch der thätigste Geist Stoffes genug zu seiner Beschäftigung, zum Nachdenken und zur Erbauung in ihr antreffen wird. Da nichts so heilig ist, was nicht einmal zur Beschönigung der Sünde schon dienen mußte, so ist es wohl nicht befremdend, daß auch die heilige Schrift als Gottes Wort diesen Mißbrauch erfuhr. Der Teufel mußte schon zweimal durch Sprüche aus dem Worte Gottes sich zurechtweisen lassen, er glaubte demnach sein Ziel schneller zu erreichen, wenn er bei der nächsten Versuchung sich gleichfalls hinter einer biblischen Stelle verbergen würde. Jesus setzte dem unzweckmäßig angewendeten Spruche einen andern entgegen, welcher für den vorliegenden Fall sichere Auskunft gab. So wird überhaupt der Mensch weise und gottgefällig thun, wenn er in schwierigen Fällen mit dem sich eben darbietenden Gottesworte noch andere Stellen, die etwas Entgegengesetztes aussagen, vergleicht und die Doppelansicht einige Zeit hindurch im Nachdenken festhält, und nach der leisen Stimme, welche sich dabei in seiner Brust wird vernehmen lassen, zur Entscheidung schreitet. Glücklich darf sich wirklich der katholische Christ nennen, daß er in dem Lehrgeiste seiner Kirche und in den Ausle-

gungen der Väter die sicherste Stütze und die unfehlbare Anweisung zum heilsamen Verständnisse des in der heiligen Schrift niederlegten Wortes Gottes besitzt.

14. Exegetische Aphorismen.

1. Es lag im Plane Jesu, nicht mittels der Vornehmen und Obrigkeiten auf die jüdische Nation einzuwirken, weil er auf diese Art dem Gelingen seines Werkes selbst ein unübersteigliches Hinderniß gelegt hätte, sondern er wendete sich unmittelbar an das Volk, und erschien zu diesem Zwecke häufig in der Synagoge; dadurch geschah es, daß sich seine Lehre reißend schnell verbreitete, und im ganze Lande schon Anhänger da waren, bevor noch die Wächter Sions zu dem Entschlusse kamen, den gefährlichen Lehrer aus dem Wege zu räumen. So erweckte Jesus eine lebhafte Volksbegeisterung, und es geschah, daß überall, wo der berühmte Wohlthäter sich nur zeigte, Schaaren derjenigen zusammenströmten, die sein göttliches Wort hören oder seine heilende Kraft empfinden wollten. In der Wüste, in den Städten war es nur Jesus, der Greise und Kinder, Gesunde und Kranke mit Lob und Dank und Erwartung erfüllte. Luk. 4, 43. 44. 5, 1. 15.

2. Jesus besuchte nicht selten die Synagogen, um darin seinen Unterricht zu ertheilen, er lehrte aber auch in der Wüste, auf den Bergen, am See, auf der Heerstraße und in den Häusern. Die Mannigfaltigkeit der ihn umgebenden Gegenstände brachte einen neuen Reiz in seinen Unterricht, weil dieser die Lebhaftigkeit der freien Natur annahm, und sich in das Gewand ihrer Schöpfungen kleidete. Diese wandernde Predigt belebte und verewigte jede Stelle, wo der Lehrer geweilt, und erleichterte die Erinnerung an das Gehörte. Besonders scheinen die Umgebungen des Sees Genesareth Jesum bestimmt zu haben, daselbst einen Mittelpunct seiner Reisen zu setzen. Es waren um den See viele handeltreibende Städte gelegen; die Lage und die Natur war einladend, vielleicht auch der Charakter des Volkes vortheilhafter, Kapharnaum war ein Lieblingsort. Der spiegelhelle, fischreiche See trug gehorsam den angebeteten Meister, und war der stete Zeuge seiner glücklichen Eroberungen, der Zeuge seiner Allmacht, mit der er dem Sturme gebot, und seiner

Liebe, mit der er den sinkenden Petrus emporhalf, und ihm seinen Glauben befestigte.

3. Wie überhaupt alle göttlichen Thaten, so hatten auch die Wunder Jesu vielerlei Zwecke und Erfolge. Unter anderm sollten sie die Gemüther zur Annahme der Religion Jesu stimmen, und den Glauben an seine Person befördern. Wer aus Jesu Händen die Genesung des Leibes empfing, der konnte wohl hoffen, in seiner Lehre das Heil des Geistes und die reine Wahrheit zu erhalten. Wer die übermenschliche Gewalt Jesu über die Dinge der Natur an sich selbst und mit Staunen fühlte, dem war es wohl auch nicht schwer, an den höheren Ursprung seiner Lehre zu glauben. Wie viel konnte demjenigen noch zu einem Schüler Jesu fehlen, der wie jener Aussätzige zu ihm mit der Bitte kam: Herr! wenn du willst, so kannst du mich reinigen, Luk. 5, 12. Unter den mancherlei Gefühlen, welche die Betrachtung der göttlichen Wunder in uns erzeugen können, ist jenes der eigenen Unwürdigkeit das natürlichste und heilsamste, denn diese außerordentlichen Werke Gottes erinnern uns mächtig, wie gering wir, wie hochvermögend der Ewige sei, und dies macht, daß wir uns vertrauensvoll seinem Schutze empfehlen in allen Verhältnissen des Lebens. Die Betrachtung dieser höchst weisen Werke Gottes mahnt uns aber auch an die höchste Heiligkeit seines Willens, von welchem unsere sündhafte Selbstsucht uns so weit entfernt, und dieses leitet uns zum tiefsten Gehorsam gegen alle seine Gebote, sie mögen uns auch noch so hart bedünken. Immerhin machen wir uns also recht empfänglich für dieses Gefühl, daß es recht oft und recht lebhaft und wirksam sich in uns erzeige; gleichwie es im Simon lebendig und thätig war, der beim Anblick des wundersamen Fischfanges sich für unwürdig hielt, in der Nähe eines so großen Propheten zu stehen. Auch durch diese Erniedrigung ward er würdig seiner großen Erhöhung.

4. Das Meisterhafte im Vortrage bewirkte Jesus so oft durch die Kürze des Ausdrucks, durch das Treffende des Bildes und die mit beiden vereinigte Tiefe des Inhaltes. Von dieser Art war sein Wort zu Simon: Von jetzt an sollst du Menschen fangen. Die dunkle Ahnung dessen, was in diesen Worten lag, trieb die guten

Fischer zu einem heldenmüthigen Entschlusse. Aber wie edel mußte ihr Herz und wie erleuchtet von der göttlichen Gnade sein, da es den Gewinn von Menschen so hoch über die Fische anschlug, da sonst sehr häufig den Menschen nichts gleichgiltiger als der Mensch ist. Alle zwar sind von Gott verpflichtet, nur für allgemeines Menschenwohl zu leben; doch da die meisten den Beruf haben, den rohen Stoff der Erde zu bearbeiten und zu veredeln, so müssen andere sich dem Geschäfte der Menschenbildung ausschließend widmen. Diese, wollen sie anders das Mögliche leisten, müssen sich entschließen, diesem Berufe jedes andere irdische Verhältniß zu opfern, und mit völliger Verzichtleistung demselben obzuliegen. Nur dadurch, daß ihnen alles irdische Gut, wofür sich die Leidenschaften der Menschen so oft erhitzen, ganz gleichgiltig ist, können sie die für das große Amt nöthigen Vortheile sich verschaffen. Nur auf diese Weise können sie ganz parteilose Zeugen der Wahrheit werden, und allen Reibungen mit Anderer Eigennutz ausweichen, abgesehen davon, daß sie nur so auch jene höhere Heiligkeit des Charakters erlangen können, welche der Wirksamkeit des Lehrers so förderlich ist. Nur so verdienen sie erst den Namen der Geistlichen. Die neugewonnenen Fischer verließen Haus und Gewerbe, und dadurch wurden sie lebendige Tempel des heiligen Geistes und Ueberwinder des Erdkreises.

5. Jesus sagte es offen genug seinen Zuhörern, daß der Auserwählten nur wenige seien, selbst wenn diese begeistert von seinem Unterrichte hinweggingen. Offen sagte er es ihnen, daß bei den meisten von ihnen sein Wort fruchtlos bliebe, weil sie entweder ein unempfängliches Herz besitzen, oder in den Wollüsten der Erde zu tief befangen sind, oder Leuten ohne Religion ein zu geneigtes Ohr liehen. Dies sagte er ihnen in dem schönen Gleichnisse vom Säemanne bei Luk. 8, welches er den lernbegierigen Jüngern deutlich genug erklärte; aber er beantwortete dabei zugleich ein paar Gegenreden, womit vielleicht mancher obigen Tadel von sich wegzuwenden versuchte. Wenn man auch nicht immer die Früchte der Religion äußerlich zeige, man meine es doch gut, und sei religiös von innen. Aber, antwortet der Herr, das ist ja der Zweck der Religion, daß sie den Menschen äußerlich und innerlich vervollkommne, und ihre

Früchte ans Tageslicht bringe. Ferner sagen sie, es sei wohl nicht nöthig, in dem Religionsunterrichte immer weiter zu lernen, man habe sich schon, so viel als nöthig ist, eigen gemacht. Aber, erwiedert Jesus, will man behalten was man schon hat, so muß man es zu vermehren suchen; wer dies nicht thut, dem entschwindet allmälig auch das, was er schon besitzt.

6. Nirgends war Jesus ein Gegner der am Sinai verkündeten Religion, überall hingegen des Judenthums und der Spitze desselben, des Pharisäerthums. Jene war eine göttliche Offenbarung, dieses nur bloßes Menschenwerk. Seine Religion concentrirte die in Moses und den Propheten zerstreuten Lichtstrahlen; sie war eine hellklare Darstellung des im alten Testamente unter mancherlei Decken verhüllten ewigen Urwortes der Weisheit und Liebe. Sie war eine Religion, wie sie des der Kindheit, der Ruthe und dem symbolischen Erziehungswesen schon entwachsenen Menschengeschlechtes schon würdig war. Offenbar war ja der Tempeldienst nur die Schale der hebräischen Religion, deren eigentlicher Kern dem Volke der Wahl in Vielem noch nicht erschlossen war. Sobald nun dieser durch Jesum zu Tage gefördert, zur Vollkommenheit gebracht, und mit allem Lichte, das von Jesu Persönlichkeit ausging, umstrahlt war, sobald die Religion der Liebe und des Geistes vollständig geoffenbart war, und die Erlösung vollbracht, die dort wie Morgenröthe nur herauftauchte, ging die gelöste Schale ihrer Verwesung zu. Jedoch war es eine schwierige Aufgabe für Jesum, in seinen Jüngern festen Glauben an seine messianische Sendung zu erzeugen, da doch das Judenthum an ihnen nicht spurlos vorübergegangen war. Sobald er dies erkannte, belehrte er sie, daß nicht nur er selbst statt der gehofften königlichen Huldigungen viele Trübsale werde zu erdulden haben, sondern daß auch sie selbst nichts besseres thun können, als auf alles Irdische Verzicht zu leisten, und auf solche Weise sich außer alle Verbindung mit dem Schicksale zu setzen, welches die jüdische Nation durch ihre fleischlichen Messiasträume sich unvermeidlich herbeizieht. Bei so trüben Aussichten mußte den Jüngern tröstlich sein zu erfahren, daß Jesus nicht nur vom Tode wieder erstehen, sondern jenes Schicksal der Juden selbst als höchster Richter verhängen werde. Die

Bangigkeit des Herzens aber mußte ihnen nach jenem Verklärungs-
tage ganz verschwinden, wo sie Jesum in einer überirdischen Herr-
lichkeit erblickten, und wie die beiden größten Männer des alten Bun-
des ihm huldigten, wo die Stimme vom Himmel für ihn Zeugniß
gab, und sie selbst vom seligen Anschauen ganz überwältigt wurden.

7. Liebenswürdig sind die menschenfreundlichen Züge, welche
Jesus bei Erweisung seiner Wohlthaten kund gibt; überall bezeigt
er zärtliche Theilnahme und Mitleid; hilft mit der That und erhöht
den Werth seiner Wohlthat durch ein wohlthuendes Benehmen, wie
die Handlung am Jüngling zu Nain beweiset. Das Wohlthun ist
eine so heilige, aber auch so selige Sache, daß der edle Mensch ge-
wiß keine Gelegenheit verabsäumt, ihr obzuliegen. Dazu bieten sich
Armen und Reichen unzählige Gelegenheiten dar. Gewöhnlich be-
herrscht aber die Menschen niedriger Eigennutz oder schmähliche Karg-
heit; um den allerniedrigsten Preis wollen sie jeden Dienst sich er-
pressen, oft selbst Gefälligkeiten nicht wieder belohnen. Wer edleren
Gemüthes ist, der theilt was er vermag allen reichlich mit, und
besonders Personen jener Classe, die ihm dienen. Solche Leute ha-
ben noch keinen Sinn für die höheren Freuden des geistigen Men-
schen; sie sind nur glücklich, wenn leibliche Wohlthaten ihnen zu
Theil werden. Kein Guter darf es verschmähen, ihnen auch diese zu
bereiten. Es ist auch ein Gotteswerk, wenn ich dem Taglöhner noch
über den Liedlohn darreiche, wenn ich einem wackern Arbeiter stär-
kenden Labetrunk bereite, wenn ich einer dürftigen Familie reichliche-
res Mahl veranstalte, wenn ich den Nothleidenden ein besseres Kleid
schenke, dem Dienstboten einen Beitrag zum Ersparten gebe. Auch
solche Gaben machen heitern Muth des Lebens, und stimmen zum
göttlichen Danke. Weise Umsicht muß immer zwar den Geber leiten,
aber ferne von ihm sei ängstliche Sorge des Mißbrauches, den vielleicht
der Beschenkte mit der Gabe sich erlaubt. Geben wir reichlich und
Allen, wie Gott. Erfreuen wir die ungebildeteren Brüder auch mit
leiblichem Ueberflusse, gleichwie Jesus den Besitzern des Schiffes,
worauf er im See gelehret, durch einen guten Fischfang lohnen
wollte, und zu diesem Zwecke selbst ein Wunder zu wirken keinen An-
stand nahm. Dr. und Prof. Scheiner.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

5.

Ein katharisches Rituale, herausgegeben von Dr. **Eduard Cunitz**. Jena 1852.

In dieser Schrift kündet sich eine Erscheinung an, die wohl geeignet ist, das Interesse des Freundes der Kirchengeschichte zu erregen. Wir sind so selten in der Lage, einen Blick in das liturgische Heiligthum der älteren Secten zu werfen, daß man sich ein lebhaftes Interesse nicht zu verhehlen braucht, wenn einmal wieder der geheimnißvolle Vorhang ein wenig gehoben wird. Die vorliegende Schrift bietet uns unter dem vielversprechenden Titel: Katharisches Rituale den Text einer kleinen Sammlung von liturgischen Formularen, welche bei den gottesdienstlichen Versammlungen der Katharer gebraucht wurden, ein Actenstück, welches (nach dem Urtheil des Herausgebers) „unbedingt den ersten Rang unter allen Quellen zur Kenntniß und Beurtheilung des Katharismus einnimmt.“ Dieses Rituale findet sich, jedoch ohne Aufschrift, an dem Schluß einer Uebersetzung des neuen Testaments in romanischer Sprache (der Troubadours des 13. Jahrhunderts) in einem Pergament-Codex der **Bibliothèque du Palais des Arts** zu Lyon. Dieser Codex dürfte etwa der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts angehören (vielleicht auch schon dem 13. Jahrhundert). Den Eingang dieser Sammlung bildet eine Reihe von lateinischen Gebeten, welche eigentlich den Kern der katharischen Liturgie ausmachten, wenn man noch ein oder das andere kurze, ebenfalls lateinische Gebet aus der Sammlung dazu nimmt. Diese lateinischen Gebete sind folgende:

Benedicite parcite nobis, amen.

Fiat nobis secundum verbum tuum.

Pater et filius et espiritus sanctus parcat vobis omnia peccata vestra.

Adoremus patrem et filium et spiritum sanctum (dreimal) Pater noster qui es in coelis etc. mit dem Zusatz am Ende: Quoniam tuum est regnum et virtus et gloria in saecula, amen.

Adoremus patrem et filium et espiritum sanctum (wieder dreimal). Gratia domini nostri Jesu Christi sit cum omnibus nobis. Benedicite parcite nobis secundum verbum tuum. Pater et filius et espiritus sanctus parcat vobis peccata vestra. In principio erat verbum etc. Joh. c. 1. v. 1—17. inclus. Zu diesen im Eingang hingestellten Gebetsformeln kommt noch weiter die eigentliche Aufnahmsformel: Pater sancte suscipe servum tuum (ancillam tuam) in tua justitia et mitte gratiam tuam (et) spiritum sanctum tuum super eum (eam), womit die Zahl der liturgischen Gebete voll ist.

Sodann folgen in romanischer Sprache die Formel eines allgemeinen Sündenbekenntnisses (nicht unähnlich der in der katholischen Kirche üblichen offenen Schuld), ferner das Formular für die feierliche Uebergabe des heiligen Gebetes (nemlich des Pater noster), hierauf das Formular für die Ertheilung des Consolamentum oder der Geistestaufe durch Handauflegung und Gebet, sowohl bei Gesunden in der Versammlung, als bei Kranken zu Haus im Bett. Diese Formulare enthalten Belehrungen über die Bedeutung des vorzunehmenden Actes, Ermahnungen und Vorschriften, wie sich die Aufgenommenen zu verhalten haben, wo neben manchen guten Sittenlehren auch viel äußerlicher Formelkram enthalten ist. Besonders fühlbar tritt allenthalben hervor die Verwerfung oder vielleicht besser, da die eigentlich politische Färbung nirgends bemerkbar wird, der gänzliche Mangel der mit der Kirchengewalt in einer gewissen Stufenfolge von Gott betrauten Personen, was sich allerdings aus der Opposition der Waldenser gegen die kirchliche Hierarchie wohl erklären läßt. Deshalb ist immer nur von Aeltesten die Rede, und der Kirche (= Gemeinde aller wahren Gläubigen) wird alle Gewalt beigelegt, ja förmlich vindicirt. — Von den altmanichäischen Lehren, welche die Katharer des Mittelalters wieder

aufwärmten, finden sich nur hie und da leise Anklänge, die allenfalls auch noch eine mildere Deutung zuließen, z. B. vom Geist, der in dem aus Verderben geborenen Fleische wie in einem Gefängniß stecke (S. 44.), vom Haß der Welt (S. 27.) und von dem unerlaubten Umgang mit weltlichen Menschen (S. 13). Doch am auffallendsten erscheint diese Secte in der Verwerfung der Wassertaufe, für welche die Geistestaufe substituirt wird, zu deren Rechtfertigung in der vorausgehenden Belehrung die gewaltsamsten Verdrehungen der heiligen Schrift dienen müssen (S. 21—25. vergl. S. 65—67.) Neben der heiligen Schrift erscheint aber auch eine geheime Ueberlieferung, namentlich in Betreff der Geistestaufe, die „gekommen ist von guten Leuten zu guten Leuten von den Aposteln bis hieher" (S. 24. vergl. S. 66—67.); unter den „guten Leuten" verstehen sie nemlich die Reinen und Vollkommenen ihrer Secte. Auffallend sind gewisse Nachklänge aus der alten christlichen Zeit, so der Friedenskuß und besonders die Uebergabe des Gebetes, welche letztere bekanntlich ehemals der Taufe voranging. Dabei ist es indessen nicht minder auffallend, daß die altkirchliche traditio Symboli bei dieser Secte spurlos verschwunden ist. Es möchte dieses wohl zusammenhängen mit der vorwiegend praktischen Richtung der Waldenser, welche in diesen liturgischen Formeln so augenfällig ist (vergl. S. 25—27. und S. 31.). Wie sehr aber diese praktische Richtung in bloßes Außenwesen sich verloren habe, zeigen eine Reihe Vorschriften über Verbeugungen (S. 15. kommen gleich nacheinander neun Verbeugungen), über die Tag und Nacht zu wiederholenden Gebetsformeln (S. 28—30.), die Begrüßungen u. dgl. (vgl. S. 14. 46.), was mitunter mehr türkisch, als christlich aussieht. Dabei tritt der Glaube und die Erlösung durch den Sohn Gottes so sehr in den Hintergrund, daß jener in den langen Ermahnungen und Belehrungen nirgends besonders hervorgehoben, diese nirgends ausdrücklich erwähnt wird, während doch beide im Christenthum so wesentlich sind.

Die ganze Secte, welche sich gern „die Kirche" (la gleisa) nennt, erscheint als eine Art Geheimbund (l' orde) des Mittelalters, mit gewissen Abstufungen und feierlichen Aufnahmsceremonien, wo

der Glaube so ziemlich bei Seite geschoben, ein rechtschaffener Wandel mit Gebet und mancherlei Ceremonienwerk als die Hauptsache angesehen wird, die Mitglieder als „Brüder" gelten und eigene Bundesnamen annehmen, auch zu gewissen Geld- oder Naturalleistungen gegen den Bund verpflichtet waren und dagegen am Ende des Lebens, mochten sie dieses sonst wie immer zugebracht haben, in Folge der sogenannten Convenensa (eines laxen Mißbrauches, welcher mit der sittlichen Strenge der Katharen in einem seltsamen Widerspruche steht) sich der Seligkeit vergewissern ließen. Dies beiläufig der Inhalt und Eindruck jener von Dr. Cunitz herausgegebenen liturgischen Formulare der Katharen.

Der Herausgeber hat nebst einem kurzen Vorwort dem romanischen Text eine wortgetreue deutsche Uebersetzung an die Seite gestellt, am Ende auch eine ziemlich umfassende Erläuterung beigefügt, deren Hauptverdienst darin besteht, daß die gleichlautenden oder abweichenden Stellen der alten schon bekannten Quellenwerke über die Katharen zur Vergleichung sorgfältig ausgehoben und zusammengestellt werden, wodurch erst manche Stellen des vorliegenden Ritualbüchleins oder umgekehrt die Stellen der Quellenwerke ihr rechtes Licht erhalten. Minder glücklich ist der Herausgeber in seinem Urtheil über diese Secte, welches trotz ihrer unverkennbaren großen Gebrechen doch in dem Grad mild und lobreich, und rosig verklärend ist, als das Urtheil über die katholische Kirche hart, ungerecht und wegwerfend lautet, eine Aufwärmung der banalen Phrasen von „Werkheiligkeit" u. dgl. Nur aus diesem vorgefaßten Urtheil erklärt sich das dieser Secte offenbar im Gegensatz zur katholischen Kirche zuerkannte Streben, „die wahre evangelische und in den Schriften neuen Testaments überlieferte Lehre, und das christliche Leben sich anzueignen." Als ob die katholische Kirche nicht auch die „wahre evangelische Lehre festhalte, und „das christliche Leben" sich anzueignen strebe. Aber gerade diese „wahre evangelische Lehre," wenn sie auf „das christliche Leben" sich bezieht, wird von den Lobrednern der Katharen an den Katholiken als „Werkheiligkeit" geschmäht. Woher das? Das alte Wort des heiligen Augustin gibt uns den Schlüssel zu dieser räthselhaften Erscheinung,

wenn er von den Feinden der katholischen Kirche, die von Außen gegen sie ankämpfen, sagt: „Unitatem fecerunt contra unitatem." So geschieht es auch heute noch. Die Gegner der Kirche bieten sich freundlich die Hand, wenn es den Kampf gilt gegen die Eine wahre Kirche Gottes; und eine Partei außer der Kirche lobt an der andern „das reformatorische Bestreben," wenn diese Parteien auch himmelweit von einander abstehen, wofern nur der Kampf gegen die katholische Kirche und die von Gott in derselben hinterlegte Wahrheit noch den gemeinsamen Berührungs- und Vereinigungspunct bildet. Indem wir daher die Bereicherung des historischen Materials durch diese Schrift dankend anerkennen, können wir andererseits nur unser Bedauern ausdrücken über die gewaltsame Art, wie dieses liturgische Formularbüchlein gleich im ersten Augenblick seiner Veröffentlichung schon als Waffe gegen die katholische Kirche geschmiedet wurde, so daß selbst die unläugbaren Gebrechen der Secte (S. 61.) nur in etwas verblümter Weise auf Rechnung der katholischen Kirche gesetzt werden. So wird die Geschichtschreibung schon in den Quellen irregeleitet und manches altherkömmliche eingerostete Vorurtheil in der Anschauung früherer Zeiten, zum Schaden der Wahrheit, wieder neu gefestet.

Dr. J. Feßler.

6.

Die jüdischen Alterthümer des Flavius Josephus. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. **K. Martin**, ordentl. Professor der Theologie an der Universität zu Bonn. 1. Bd. Köln, 1852. P. Bachem.

Indem wir hier vorliegendes Werk zur Anzeige für Freunde der Literatur bringen, handelt es sich nicht so sehr darum, die Stellung auszumitteln und zu besprechen, welche das Werk selbst, von welchem uns hier eine Uebersetzung in deutscher Sprache geliefert wird, in der alten Literatur seinem Gegenstande nach einnimmt, und in

welcher dasselbe als Geschichtswerk mit vorwaltend archäologischem Charakter zur Geschichte der alten Welt gefunden wird, noch soll speciell das Interesse, welches dasselbe für den christlichen Theologen hat, hervorgehoben werden; denn das alles darf als vielfältig besprochen und erkannt vorausgesetzt werden; sondern worauf es bei dieser Besprechung hauptsächlich ankommt, ist dieß: Was mit dieser Herausgabe desselben in deutscher Sprache erzielt werden sollte, und in wie fern durch die innere Beschaffenheit derselben diesem angestrebten Ziele entsprochen sein dürfte, obwohl auf diese Fragen kaum geantwortet werden kann, ohne auf obige fragliche Puncte zu reflectiren. —

Das Geschichtswerk des jüdischen Schriftstellers Flavius Josephus, um das es sich hier handelt, nimmt in der alten Geschichtschreibung in mehrfacher Hinsicht einen allerdings sehr würdigen Platz ein, auf welchem es mit Recht die Aufmerksamkeit und gerechte Würdigung des Historikers sowohl und Archäologen überhaupt, als auch der speciellen Verhältnisse und Beziehungen wegen des christlichen Theologen in Anspruch nimmt. — Wenn es überhaupt nicht in Abrede gestellt werden kann, daß das israelitische Volk in der alten Welt, besonders seiner religiösen Mission willen, auf welcher alle Thatsachen, Entwickelungen und Wendungen seines Daseins und Lebens beruhen, und aus welcher heraus sie sich entfalteten, seine große und wichtige Rolle spielte, und wenn man aus dem richtigen und wahren Verständnisse dieser Rolle erst zu jenem von so vielen andern Thatsachen in der Geschichte der alten Völker gelangen kann, so wird es wohl nicht zu verkennen sein, daß ein Geschichtswerk, wie das von Flavius Josephus über die jüdischen Alterthümer in 20 Büchern abgefaßte von großer Wichtigkeit sein müsse. Indem er in diesem Werke sowohl der Geschichte dieses Volkes, als auch die geschichtliche Beschreibung und Zeichnung seines zuständlichen Seins als speciellen Gegenstand archäologischer Forschung niederlegt, liefert er auch mit den Schlüssel zum Verständniß dieses Volkes, und kein Historiker und Archäologe wird von demselben Umgang nehmen dürfen, wenn es ihm darum zu thun ist, eine Geschichte des Volkes Israel auf historischen Grund und Boden und nicht aus blos sub-

jectiven Anschauungen und vorgefaßten Meinungen oder philosophischen Weltcontemplationen heraus zu construiren. Dieses Moment der Wichtigkeit des obigen Werkes von Seiten dieses seines Gegenstandes wird noch erhöht durch den besonderen Umstand, daß bei den starken und häufigen Wechselverhältnissen der Geschichte des israelitischen Volkes mit der Geschichte anderer alten Völker und Staaten, der jüdische Geschichtschreiber in seinem Werke auch in die synchronistische Geschichte anderer Völker, die mit dem Volke Israel in Berührung kamen, so weit es zum klaren Verständnisse der thatsächlichen Verhältnisse nothwendig war, eingreift. Josephus Flavius, der, wie er in der Vorrede zu seinem Werke selbst bekennt, seine Darstellung der Thatsachen aus Quellen schöpfte, hatte sich auch für die Thatsachen der auswärtigen Geschichte um die vorhandenen Quellen umgesehen, und dieser seiner Umsicht verdanken wir es noch, daß aus Geschichtswerken der alten Zeit, die uns leider verloren gegangen sind, — wer gedenkt hier nicht der Geschichtswerke Sanchuniatons, Manethos, Berosus, besonders des Letzteren, dem die reichhaltigsten Archive zu Gebote standen, — wenigstens Bruchstücke aufbewahrt wurden (aus Eusebius und Josephus Flavius gesammelt und erläutert von Richter. Halle 1825), die wir bei dem großen Mangel von Quellen über die alte Geschichte Asiens eben so dankbar hinnehmen müssen, wie wir sie fleißig aus den Chroniken des Julius Africanus, Eusebius, Georgius Syncellus (Vergl. Scaliger de emend. tempp. Orelli, Richter) zusammensuchen und zusammenstellen. — Für den Archäologen überhaupt, der sich die wissenschaftliche Darstellung der Culturgeschichte des Alterthums zur Aufgabe stellt, und deshalb schon jedes Denkmal, das man aus der Tiefe des Schuttes, mit dem die Wechselfälle der Zeit einst blühende Culturländer bedeckt haben, hervorwühlt, aufgreift, um daraus das Culturgemälde der alten Zeit entweder zu berichtigen oder zu vervollständigen, muß ein Geschichtswerk, wie das des Josephus Flavius, das wie jenes eines Dionysius von Halikarnas Archäologie im weitesten Sinne des Wortes umfaßt, und mithin auch das Innere des Culturlebens des Volkes gibt, von großer Wichtigkeit sein. — Welchen Standpunct

endlich unser Geschichtswerk, das wir hier besprechen, in den Augen des Theologen überhaupt, insonderheit aber des christlichen Theologen einnehme, ist aus dem geschichtlichen Objecte desselben, dem israelitischen Volke in seiner äußeren und inneren Lebensentfaltung, besonders in der Entfaltung und Gestaltung des religiösen Momentes dieses speciellen Volkslebens, und aus der Stellung, in welcher diese religiöse Lebensentwicklung zum Anschluße des Christenthums an dieselbe vorgefunden wird, leicht zu ermessen. Dem Theologen überhaupt, dem das religiöse Leben und seine Entfaltung und Gestaltung in dem Leben der Völker Gegenstand unermüdlichen Forschens sein muß, um diese wichtigste Lebenserscheinung der Menschheit auch aus den geschichtlichen Vorgängen zu erfassen und zu begreifen, dürfte das Geschichtswerk des Josephus, dessen religiöser Charakterzug im Vordergrunde steht, weil es das ganze historische Dasein des Volkes, dessen geschichtliche Entwicklung es gibt, so und nicht anders gestattet, vom höchsten Interesse sein, da es in der Geschichte der alten Welt mit seiner monotheistischen religiösen Grundanschauung, gegenüber dem in das Allgottsein versunkenen Heidenthum, allein dasteht, und die Aufmerksamkeit des religiösen Forschers, auch vom bloßen historisch-rationellen Standpuncte aus, im höchsten Grade fesselt. — Weit gespannter noch muß das Interesse des christlichen Theologen sein, der in der religiösen Lebensentfaltung der alten Welt einen großen Organismus erblickt, in welchem das Volk eben, dessen Geschichte und innere Lebensentwicklung in obigem Werke beschrieben wird, das bedeutendste organische Glied bildet, des christlichen Theologen, der in diesem Organismus eine große Reihe göttlicher, außerordentlicher Thatsachen erschaut, die er als Offenbarungen Gottes in der Geschichte nicht verkennen kann. Zwar besitzt er an jenen Schriften, die er als heilige Offenbarungsurkunden achtet und ehret, die reichhaltigste Quelle, aus welcher er jenen großen Lebens-Organismus der Menschheit und jedes einzelnen organischen Gliedes desselben als Thatsachen Gottes erkennen kann, und das Volk der Wahl Gottes tritt ihm daraus in seiner Berufsgröße und in seiner positiven religiösen Lebensentfaltung im lebendigsten Lebensbilde entgegen;

allein nichts destoweniger wird er ein Geschichtswerk, und zwar insbesondere mit solchem vorwaltend archäologischen Charakter, wie das des Josephus über eben dieß israelitische Volk als Träger der göttlichen Offenbarung ist, bei Seite setzen, sondern vielmehr allen jenen Gebrauch davon zu machen wissen, welchen es nur immer auf Grund seines historisch-kritischen Charakters zu leisten im Stande ist.

Hier kommt es jedoch vor allem darauf an: Einmal, welcher Grad historisch-kritischen Werthes überhaupt diesem Geschichtswerke zugesprochen werden könne und dürfe, und dann, in welcher Stellung dasselbe zu den canonischen Offenbarungsurkunden angetroffen werde und aufgefaßt werden müsse. Es ist hier nicht der Ort, in eine nähere Besprechung dieser beiden Fragen einzugehen. Ist jedoch das fragliche Geschichtswerk seinem Gegenstande nach von so großem Interesse für den Historiker, Archäologen und Theologen, besonders den christlichen, so kann von allen diesen, bevor sie Gebrauch von seinem Inhalte machen, die Erörterung derselben nicht umgangen werden. — Was zuerst den Grad des historisch-kritischen Werthes, die Zuverläßlichkeit seiner Berichterstattung, die Glaubwürdigkeit seines historischen Inhaltes und seiner Darstellung der inneren nationalen Lebensverhältnisse des betreffenden Volkes anlangt, sind wohl die Ansichten über Josephus Flavius sehr getheilt. Die Juden selbst sind es, welche ihre Stimme gegen die allseitige Zuverlässigkeit des Josephus in seinen historischen Berichten erhoben haben, und erst neuerdings drückt ein gelehrter Rabbi zu Jerusalem [1]) seine Verwunderung darüber aus, wie Josephus, der doch bei der Eroberung und Zerstörung des Tempels in der nächsten Umgebung des Titus gewesen, und auf ihn einen so großen Einfluß übte, niemals den berühmten Hohenpriester und das Oberhaupt von ganz Israel den Rabbi Jochanan Ben Sakkai erwähnt, während er doch mehrere seiner Zeitgenossen nennt, und jener berühmte

[1]) Vergl. Das heilige Land nach seiner ehemaligen und jetzigen geographischen Beschaffenheit . . . . von R. Jos. Schwarz. Deutsch von Dr. Israel Schwarz Frankfurt a. M. 1852.

Hohepriester nach Angabe des Talmuds und Midrasch's mehrere Male mit Vespasian und Titus Unterredung gepflogen, und ausgezeichnete Aufnahme gefunden hatte. — Nicht minder stellen auch Gelehrte wie Baronius, Leo Allatius, Salianus u. A. die Zuverlässigkeit des Josephus sehr in Zweifel, obwohl es andererseits nicht an warmen und beinahe unbedingten Vertheidigern desselben fehlte, wie sie sich unter den Aelteren an Sozomenus, Isidorus Pelusiota, Jornandes, Suidas unter den Jüngeren am Scaliger, Casaubonus, Vossius, Cave, Du Pin, Boncler herausstellen. Mit Recht bemerkt Dr. Hoffmann in seiner dritten durchgängig verbesserten Auflage des Entwurfes der hebräischen Alterthümer von B. E. Warnekros (Einleitung S. 3): „Einige von diesen Männern übertreiben es in ihren Lobsprüchen, wenn sie ihn als einen ganz fehlerfreien Schriftsteller darzustellen sich angelegen sein lassen.“ Auch hier wird ein ruhiges und besonnenes Urtheil die rechte Mitte zu halten wissen. Was einzelne Juden zu Verdächtigern des Josephus aufzustacheln vermochte, dürfte vielleicht nicht gar so schwer aus der Stellung desselben zu den Römern, insonderheit zu Titus zu entnehmen sein; wenn dagegen Männer wie Baronius und Leo Allatius ihre Bedenken gegen eine nicht unterschiedene Zuverlässigkeit des Josephus, besonders in dessen archäologischem Werke aussprechen, so haben sie dazu eben guten Grund, als jene Andern, wenn sie, ohne in unkritische Uebertreibungen auszuarten, für die Glaubwürdigkeit des Josephus in sehr vielen seiner historischen Darstellungen einstehen. Für Letztere spricht allerdings die Persönlichkeit des Josephus selbst, welcher als vielseitig gebildeter Jude, was kaum in Abrede zu stellen ist, wohl erwogen haben dürfte, was er niederschrieb, besonders wenn man den Zweck ins Auge faßt, der ihm dabei vorschwebte, und über welchen er sich Eingangs des ersten Buches klar ausspricht, wenn er sagt: „daß ihn die Größe der noch im Dunkeln liegenden Begebenheiten angereizt, und er das Werk in der Hoffnung unternommen habe, dasselbe werde das Interesse der Griechen auf sich zu ziehen würdig sein, und es werde diesen dadurch ein Dienst geleistet werden.“ Wenn er als vielseitig gebildeter Jude zur Voraus-

setzung berechtigt, er werde alle ihm zu Gebote stehenden Quellen für seine Nationalgeschichte eben so fleißig benützt haben, wie er sich um Quellen für die in seine Nationalgeschichte einschlagende auswärtige Völkergeschichte umsah, — so läßt sich nach dem vorgesetzten Zwecke erwarten, er werde als Geschichtschreiber Alles aufgeboten haben, um durch Zuversichtlichkeit seiner Berichte bei den Griechen das zu erreichen, was er wollte, nemlich den Werth und die Würde seiner Nation bei ihnen in das rechte Licht zu setzen. Allein nichts destoweniger sind und bleiben die Bedenken der Ersteren nicht ohne Grund. Zu den schon längst gemachten Bemerkungen: daß Josephus viel zu ruhmredig von seiner Nation berichte, daß er unverkennbar einen großen Hang zum Wunderbaren an den Tag lege, was Beides sich noch mehr oder weniger entschuldigen ließe durch die reale Weltstellung seiner Nation, wie sie Jude und Christ gemeinsam auffassen müssen; — kommt doch wohl ganz gewiß, bei unbefangener Lesung seines Werkes, die ganz unkritische Sichtung des Wahren vom Falschen aus der ihm gewiß sehr reichhaltig zufließenden Volkstradition; kommt ferner die häufig sehr schroff hervortretende subjective Auffassung von Thatsachen und Persönlichkeiten, wie z. B. jene des Königs Saul, oder die Auffassung von Gesetzen und Instituten nach der Geistesrichtung späterer Secten, wie solche auch der oben bereits in Erwähnung gebrachte Rabbi Schwarz in seinem dort citirten Werke (S. 280.) dem Josephus zum Vorwurfe macht; und nicht so ganz ohne Grund ist, was auch neuestens Dr. Robinson (Palästina II. 53.) geltend zu machen suchte, wenn er von Josephus bemerkt: „Er schrieb zu Rom, fern von seinem Vaterlande und lange nach der Zerstörung Jerusalems; dabei ist gar keine Bürgschaft, nicht einmal Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, daß er in seinem Vaterlande besondere Materialien für seine Werke, ehe diese Katastrophe eintrat, gesammelt habe. Sowohl Nationaleitelkeit als auch seine eigentliche Stellung mußten ihn geneigt machen, alle die Einzelnheiten, welche irgendwie die Ehre seines Volkes oder den Ruhm seiner nachherigen Schutzherren fördern halfen, auszuschmücken und zu verschönern." — Aus dieser beiderseitigen Stellung derjenigen, die für und gegen Josephus reden, ergibt sich

wohl als Resultat für Jene, welche einen Gebrauch seines an sich so wichtigen Geschichtswerkes auf dem Grund einer richtigen Ansicht von dem historisch-kritischen Werthe desselben machen: daß dieser Gebrauch zu Gunsten und Nutzen der Wissenschaft allerdings zu machen, allein doch, soll die Wissenschaft realen Gewinn daraus ziehen, mit jener Umsicht und kritischen Vorsicht zu machen sei, welche das Wesen und die Ehre der Wissenschaft mit Nothwendigkeit erheischen.

Zu dieser Vorsicht mahnt aber auch noch insbesondere die Stellung, in welcher das fragliche Geschichtswerk des Josephus zu der heiligen Schrift, den heiligen Urkunden der Offenbarung gefunden wird. Wer immer, und wenn auch nur obenhin, das erwähnte Werk des Josephus durchgelesen, und dabei sich des Ganges und Inhaltes der geschichtlichen Berichte der heiligen Schrift erinnert hat, wird einerseits wohl eine solche Concordanz in der Darlegung der wichtigsten Thatsachen aus dem israelitischen Volksleben gefunden haben, daß kaum zu verkennen sein dürfte, daß Josephus die heilige Schrift selbst als Hauptquelle benützt haben mag, da ganz offenbar eine bis ins Einzelne und bis zum Ausdrucke gehende Uebereinstimmung hervortritt, und er selbst, sowohl im Vorworte, als auch im Verlaufe der geschichtlichen Darstellung, auf diese Thatsache nicht undeutlich hinweiset; allein es wird ihm andererseits eben so wenig entgangen sein, daß sich zwischen Beiden Divergenzen vorfinden, welche allerdings die volle Beachtung besonders des Theologen in Anspruch nehmen. Es liegt nicht in dem Plane dieser Besprechung, in eine nähere und detaillirte Analyse dieser Divergenzen einzugehen; allein auf dasjenige hinzuweisen, was sich bei Josephus als weiterer Zusatz zu den in der Bibel Erzählten und Berichteten vorfindet, und den Inhalt desselben einer genaueren Beachtung zu empfehlen, dürfte hier doch am Orte sein. Woher Josephus in Rom, wo er sein Werk, entfernt vom jüdischen Vaterlande schrieb, seine weiteren Berichte genommen haben könne und dürfte, kann kaum als unnütze Frage behandelt werden. So weit jenes Plus erweiterter historischer Bericht, besonders mit detaillirten Angaben und Einzelnheiten ist, dürfte wohl kaum zu verkennen sein, daß die nationale Tradition, wo er sie immer fand, und wie

sie ihm als Anhänger der pharisäischen Geistesrichtung reichhaltig zu Gebote stand, seine Hauptquelle gewesen sein dürfte. Bei den speciellen Beschreibungen, Einzelnheiten u. dgl. bemerkt auch Robinson, daß sie nicht ohne allen Anstand hingenommen werden können. Noch vielmehr gilt dies von einzelnen ans Läppische und Abergläubische streifenden Erzählungen, wie sie gerade nun eine Ausbeutung der Volkstradition waren. Man vergleiche nur des VIII. B. 2. Cap., wo von Salomo und seiner Zauberweisheit die Rede ist. Eine besonders gesteigerte Aufmerksamkeit verdienen jene Partien in des Josephus Werke, wo er seine Subjectivität laut werden läßt. Eine theilweise sadducäische Auffassung des schriftlichen Gesetzes macht Rabbi Schwarz, mit besonderer Hinweisung auf III. 12., dem Josephus zum Vorwurfe, und eine subjective Auffassung des Königs Saul, wie sie das Buch VI. Cap. 24. darbietet, muß als geradezu widersprechend der biblischen Auffassung dieses Königs bezeichnet werden. Eben so subjectiv irrig ist die Auffassung der Entstehung der nacherilischen jüdischen Secten, wenn ihre Genesis geradezu aus dem Einflusse der Philosophie abgeleitet wird. — Wir wollen mit dieser sehr gedrängten Würdigung des fraglichen Geschichtswerkes, unbeschadet seines sonstigen Werthes, nur den oben hingestellten Satz, daß dasselbe beim Gebrauche, besonders neben oder der Bibel gegenüber — etwa bei eregetischen oder archäologischen Untersuchungen — die größte kritische Vorsicht des Theologen erheische, zur Anerkennung bringen.

Indem wir aber von der Nothwendigkeit dieser Anerkennung überzeugt sind, wenden wir uns der jüngst erschienenen deutschen Uebersetzung des eben in Rede stehenden jüdischen Geschichtswerkes zu, deren vollständigen Titel wir oben an die Spitze hingestellt haben, und glauben durch die vorausgeschickten Bemerkungen den Grund gelegt zu haben, auf welchen wir unsere Ansicht über die Erscheinung derselben aussprechen.

Soll dem Historiker, Archäologen und Theologen das Geschichtswerk des Josephus zu ihren Zwecken als Quelle dienen, aus welchen sie mit kritischer Vorsicht und Umsicht schöpfen, so ist es wohl unerläßliche Bedingung, daß sie hiezu nicht einer Uebersetzung, son-

dern des griechischen Originaltextes selbst bedürfen. Auf diese also kann es mit dieser neuen deutschen Uebersetzung nicht abgesehen sein. Es läßt uns aber auch die Vorrede des geehrten Herrn Uebersetzers gar nicht in Zweifel, was er mit dieser neuen Verdeutschung beabsichtige, und wie er ihre innere Einrichtung angesehen wissen wolle.

Was zuerst die Absicht betrifft, welche den Herrn Uebersetzer und Herausgeber zu dieser Arbeit bestimmte und ihn bei Anordnung derselben leitete, spricht sich derselbe gleich Eingangs der Vorrede sehr klar und bestimmt also aus: „Diese neue Uebersetzung der jüdischen Alterthümer des Flavius Josephus ist zunächst durch den Vorstand des Vereins des heiligen Borromäus veranlaßt worden, der es für wünschenswerth erkannt hat, daß ein solches Werk wieder als eine Art Haus- oder Familienbuch in den christlichen Familien heimisch werden möchte, wie dies früher der Fall gewesen ist.“ Es ist hiemit klar ausgesprochen, worauf es mit dieser neuen deutschen Uebersetzung abgesehen sei. Ein ganzer Verein, der wie viele Andere, vor Allem eine Restauration des christlichen Familienlebens zur Gestaltung einer bessern Zukunft für nothwendig erkennt, will auch dadurch in eine Hebung dieses Familienlebens zum Bessern eingreifen, daß er das bereits besprochene Werk des Josephus zur heilsamen Wirksamkeit eines Haus- und Familienbuches bringt, wozu dann freilich, da die vorhandenen älteren deutschen Uebersetzungen unbrauchbar erscheinen, eine neue, der deutschen Sprachbildung der Gegenwart angemessene Uebertragung unabläßig nothwendig war. So sehr wir das edle Bestreben des achtungswürdigen Vereins anerkennen und preisen müssen, können wir doch nicht die Idee: mittelst dem Geschichtswerke des Josephus, als einem durchaus passenden Haus- und Familienbuche, auf eine bessere Gestaltung des Familienlebens hinzuwirken, als eine sehr glückliche hinnehmen und gut heißen. Wahr ist es, daß in älterer Zeit schon des Josephus jüdische Alterthümer in Foliogestalt, und mit Holzschnitten wichtigere Thatsachen versinnlichend [1]), im Familienschranke des Hauses stand, und

[1]) Siehe die Ausgabe zu Straßburg 1575 durch Theodor Rihel.

als Quelle häuslicher Lectüre und Belehrung benützt wurde, und es kann auch nicht in Abrede gestellt werden, daß sowohl das Princip als auch der Zweck, welches Josephus als Geschichtschreiber seines Volkes befolgte, und auf welchen er hinarbeitete, um die Größe seines Volkes aus den wundervollen Thatsachen Gottes den Griechen anschaulich zu machen, und wo möglich diese aus der Geschichte auch zur Erkenntniß des wunderbaren Factors der geschichtlichen Thatsachen zu erheben, von nicht zu verkennender Güte und Vortrefflichkeit sind; allein nichts destoweniger drängen sich uns Bedenken auf, ob denn auch in der Gegenwart noch, bei nicht zu läugnendem Umschwunge der Zeit im Denken und Urtheilen der Menschen, und bei dem anderweitigen Charakter des Werkes des Josephus, um dessenwillen auch dem Manne mit geschärftem kritischen Urtheile Vorsicht und Umsicht, besonders der Bibel gegenüber dringend empfohlen werden muß, dies Werk im Hause und in der Familie jene Stellung einnehmen könne, die es früher eingenommen hat, und welche man ihm jetzt auch anweisen will, oder anweisen zu dürfen vermeint! Wäre man der Ansicht: daß, was vor vielen Jahrzehnden heilsam wirkte, oder was man wenigstens so ohne Schaden und sonstige Nachtheil hinnahm oder woran man sich nicht stieß, auch jetzt noch in gleicher Stellung zu den Menschen der Gegenwart sei, oder daß dasjenige, was das kritische Auge des Gelehrten beanstände, vor dem Blicke des Einfältigen unbeachtet bleibe, vielleicht gar noch erbaue, so irrt man gewaltig; denn das Denken und Urtheilen im Hause und in der Familie, ohne etwa dieser Erscheinung allseitig das Wort reden zu wollen, hat sich geändert, der erwachte Gedanke kann nicht umgangen, und gewisse Richtungen desselben nicht ignorirt werden; auch läßt sich die Einfalt des kindlichen Glaubens, der sonst auch Schlange und Gift nicht schadeten, den Leuten nicht in das Herz hineinzaubern. Ob der Inhalt der jüdischen Alterthümer des Josephus so ganz geeignet sei, um ein Haus- und Familienbuch abzugeben, an dessen Einzelnheiten ein erwachtes Denken keinen Anstoß nimmt, und über welchen dann Vieles andere Wahre und Gute aufs Spiel gesetzt wird, ob nicht geradezu so Manches, vielleicht nicht Weniges, jener Inhalt

einschließt, von dem nur zu wünschen wäre, daß es jedes wahrhaft brauchbare und nützliche Haus- und Familienbuch ausschließe, ob nicht besonders in historischen Berichten und Charakteristiken von Persönlichkeiten eine Subjectivität des Erzählenden und Darstellenden hervortrete, welche entweder an Einseitigkeit leidet oder den ganzen Standpunct verfehlt, und so das Urtheil des Lesenden verkümmert; ob endlich nicht, und das dürfte hier ganz besonders erwogen werden sollen, die Stellung dieses vermeintlichen Hausbuches zur heiligen Schrift von der Art sei, daß durch Einzelnheiten jenes diese, wenn auch etwa nicht geradezu gefährdet, aber doch durch Dissonanzen oder sonstige Eigenheiten bei den Lesern entweder ein Bedenken oder ein Verdacht rege gemacht werde, — auf alle diese Fragen wird bei einer genaueren Kenntniß und einem zarteren Erwägen des Inhaltes des fraglichen Geschichtswerkes, besonders aber bei einem gewissenhaften und umsichtigen Beziehen desselben zu den Bedürfnissen der Gegenwart, die Antwort nicht gar ferne liegen können. Um nur auf Einzelnes hinzudeuten, wird man doch Berichte wie jener von Salomos Zauberweisheit, mit deren Aussprüchen man Krankheiten zu heilen im Stande wäre, oder Charakteristiken wie jene des Königs Saul, in dessen Auffassung Josephus geradezu dem Geiste der biblischen Anschauung von diesem Könige gegenüber steht, unmöglich als unbedenklich oder unschädlich erklären können! Dieser Standpunct des jüdischen Geschichtsschreibers kann sicherlich Niemandem entgehen, und er entging auch dem verehrten Herrn Uebersetzer nicht, indem er sich in der Vorrede S. IV. also ausspricht: „Da der Verfasser (Josephus) theils von seinem beschränkten jüdisch-pharisäischen Standpuncte aus, theils in dem nicht zu entschuldigenden Bestreben, sich seinen heidnischen Lesern angenehm zu machen, Manches in seine Darstellung hat einfließen lassen, was mit der Erzählung der heiligen Schrift und einer gesunden und gläubigen Auffassung derselben nicht vereinbar ist, so war es nothwendig, derartige anstößige Stellen durch beigefügte Anmerkungen als solche zu bezeichnen und sie für den christlichen Leser unschädlich zu machen." Unsere eben angedeuteten Bedenken erscheinen hiemit gerechtfertigt, und es handelt sich ferner nur noch darum, ob durch die beigefüg-

ten Anmerkungen, von welchen die Rede ist, und welche sich wirklich in dem Werke hie und da beigebracht finden, jene Bedenken ganz gehoben erscheinen. Wenn wir die Hebung derselben überhaupt durch Anmerkungen gelten lassen sollen, so können wir nicht umhin, einige nothwendige und in der Natur der Sache gegründete Forderungen an dieselben zu stellen. Daß eine bloße Bezeichnung jener Stellen, welche mit der Erzählung der heiligen Schrift und einer gesunden und gläubigen Auffassung derselben nicht vereinbar sind, in der Anmerkung nicht ausreiche, liegt wohl offen am Tage. Für den Theologen wird solch' eine Bezeichnung überflüssig sein. Was jedoch die große und größte Menge jener Leser anlangt, für welche diese deutsche Uebersetzung der jüdischen Alterthümer als ein Haus- und Familienbuch berechnet sein soll, dürfte wohl die bloße Bezeichnung des Anstößigen keineswegs dem Zwecke, zu welchen Anmerkungen beizufügen für nothwendig erkannt wird, genügen. Kann wohl mit Grund vorausgesetzt werden, daß alle und jede Leser, denen dies vermeintliche Haus- und Familienbuch zu Händen kommt, aufmerksam gemacht durch die beigefügte Anmerkung, entweder jedes weitere Denken und Urtheilen suspendiren, oder sich aus der Verlegenheit, in die sie die Lectüre des Josephus, besonders der heiligen Schrift gegenüber, gebracht hat, selbst herausarbeiten werden? Muß dem Historiker, Archäologen und Theologen Vorsicht empfohlen werden, mit welchem Rechte wird diese bei einer nichtunterschiedenen Menge von Lesern vorausgesetzt werden können? Wundersüchtige Einfalt oder zum Aberglauben sich hinneigende Gemüther könnten an Berichten, wie jenen von Salomos Zauberweisheit, leicht nur Nahrung finden, wogegen bei solchen, deren Urtheil nicht scharf und geübt genug ist, Wahres von Falschen zu unterscheiden, sehr zu fürchten ist, daß sie durch unkritische Berichte verleitet werden, auch das Wahre und Historisch-Richtige über Bord zu werfen, und dann auch ihren Verdacht auf die biblischen Erzählungen, so weit sie parallel laufen, zu übertragen. Wir fragen: ob wohl jeder Leser der jüdischen Alterthümer Kenntnisse und Urtheil genug hat, um sich über die Art und Weise, wie Josephus den König Saul auffaßt, gegenüber der Stellung, die derselbe im

Geiste der Bibel einnimmt, zurechtzufinden?! — Sollen Anmerkungen, dem deutschen Texte der Alterthümer des Josephus beigegeben, die Stelle eines weise leitenden Mentors bei der Lectüre derselben als eines Familienbuches vertreten, so dürfte wohl die Forderung an sie gestellt werden müssen: daß sie das Urtheil der Leser nicht sich selbst überlassen, sondern, und sollte es auch nur mit kürzeren, aber klaren und bestimmten Andeutungen und Hinweisungen geschehen, dasselbe lenken und leiten, ja — hie und da — sogar mit etwas weiteren Excursen demselben zu Hilfe kommen. — Haben wir mit diesen Bemerkungen nur unsere Bedenken ausgesprochen, ob dies fragliche Geschichtswerk auch geeignet sei, ohne alle Rücksicht als ein Haus- und Familienbuch gelten und gebraucht werden zu können, so wollen wir übrigens gar nicht die Gründe bekämpfen oder beanständen, mit welchen der geehrte Herr Vorredner für die Wichtigkeit und den sonstigen Werth dieses Werkes einsteht; nur müssen wir, wenn er den Satz aufstellt: der Urtheilsfähige werde den Werth, den dasselbe für das christliche Volk habe, zu schätzen wissen, und wenn er sich deshalb des Dankes für die Verbreitung in die weiteren Kreise des christlichen Volkes gewiß weiß, — eben auch an jeden Urtheilsfähigen appelliren, ob diese Hoffnung nicht doch eine zu gewagte sei. Das Urtheil des heiligen Chrysostomus über die Brauchbarkeit der jüdischen Alterthümer ehren wir, doch dürfte das exegetische Moment dem gerüsteten Interpreten der heiligen Schrift näher liegen, als dem christlichen Volke überhaupt. Allerdings bleibt dies Werk eine wichtige Quelle für die Vorgeschichte des Christenthums, und auch mit der Zeugenschaft für die Wahrheit der Offenbarung hat es seine gute Seite; jedoch gehört immerhin zu dieser seiner Verwendung ein geschärfter kritischer Blick, um dasselbe erst für solche Zwecke brauchbar zu machen.

Ueber die innere Beschaffenheit der Uebersetzung selbst und ihre Angemessenheit zu dem Zwecke, dem sie dienen soll, nemlich, das Werk als Haus- und Familienbuch recht genießbar zu machen, spricht sich die Vorrede bestimmt aus: „Es mußte die Uebersetzung in einem möglichst populären Tone abgefaßt und Alles vermieden werden, was dem ungelehrten Leser das Verständniß erschwerte . . . Die

beiden älteren Uebersetzungen, die mir bekannt sind, haben zwar den volksthümlichen Ton durchgehends sehr glücklich getroffen, dagegen sich aber auch vom Original meist so weit entfernt, daß man dies darin oft gar nicht wieder erkennt: eine Klippe, die ebenfalls vermieden werden mußte." Dieses Selbstgeständniß wird zur Feststellung eines richtigen und billigen Urtheils über den Charakter und Werth dieser Uebersetzung als solcher sicherlich im Auge gehalten werden müssen. Wenn man nemlich nicht übersehen wird, welchem Zweck zunächst die Uebersetzung zu dienen bestimmt ist, so wird man einerseits so manche Eigenthümlichkeit, Freiheit und Structur sich erklären, andererseits aber von gewissen Forderungen abstehen, die man sonst an eine kritisch ganz gelungene Uebertragung zu stellen gewohnt ist. Die Uebersetzung ist nach dem Texte der Dindorf'schen Ausgabe gemacht, den einzelnen Büchern und Capiteln Inhaltsanzeigen vorangeschickt, und in der ganzen Arbeit jene Sachkenntniß, Gewandtheit und Fleiß niedergelegt, die bei Urtheilsfähigen ihrer vollen Anerkennung werth und gewiß sind. Die äußere Ausstattung in Papier und Druck zeichnen die Verlagshandlung sehr vortheilhaft aus.

Dr. und Prof. Scheiner.

7.

Uebersichtliche Evangelien-Harmonie nebst mehreren übersichtlichen biblischen Beigaben. Ein Handbüchlein für Theologen und jeden Liebhaber der heiligen Schriften von **P. J. Spindler**, Domvikar und bischöfl. Ordinariatssecretär in Augsburg. Augsburg 1852. Rieger.

Ein jeder Beitrag, welcher die richtige Erkenntniß und das wahre Verständniß des Buches aller Bücher zu fördern im Stande ist, muß von den Freunden desselben mit Freude begrüßt und mit Dank aufgenommen werden. Dieser Grundsatz ist auch der bestimmende und leitende bei der Anzeige, mit welchen wir hier obiges Werkchen, welches mit bischöflicher Ordinariats-Approbation erschienen ist, zur Kenntniß der Leser unserer Zeitschrift bringen. Den

Haupttheil der Aufgabe, welche sich der Herr Verfasser bei diesem, Bibelbekenntniß und Bibelverständniß fördernden Werkchen — er nennt es ein Handbüchlein für Theologen und Liebhaber der heiligen Schriften, als was es sich auch wirklich in allen seinen Theilen herausstellt — gesetzt hat, umfaßt eine übersichtliche Darstellung der Evangelien-Harmonie; er läßt jedoch dieser Darstellung auch ein einleitendes Vorwort vorangehen und derselben einige biblische Beigaben nachfolgen, welche in der That als sehr freundliche und brauchbare Begleiter derselben angesehen werden dürfen, und über deren Inhalt und Brauchbarkeit wir hier recht gerne ein Wort zur Verständigung und Empfehlung beifügen.

Das einleitende Vorwort (S. 1—32.) hat zum Zwecke: die Aufmerksamkeit des menschlichen Geistes auf das große und heil. Buch der Offenbarung Gottes, wie es als Selbstenthüllung Gottes in der geschaffenen Natur, als realisirten Gedanken Gottes und in der heiligen Schrift, als der Urkunde von den Thaten und Worten Gottes, in welchen und durch welche Er sich offenbarte, vor den Augen der Menschheit aufgeschlagen ist (Röm. 1, 20. 15, 4.), zu fesseln. Besonders ist es die Offenbarung durch die heilige Schrift, welcher der Verfasser hier mit Liebe und frommer Begeisterung ganz das Wort redet, und zu deren richtigem Erfassen und gläubigem Verständnisse er einige recht passende und nützliche Belehrungen beibringt, welche besonders den jüngeren Theologen und sonstige Freunde der Bibel im Auge halten. Zuerst wendet er die Aufmerksamkeit auf die mancherlei Benennungen, mit welchen schon die heilige Schrift in die Kenntniß der Menschen eingeführt erscheint, und aus welchen die hohe Wichtigkeit und Erhabenheit derselben begriffen werden kann, verweilt aber besonders bei den Namen Bund und Testament, als den tiefsinnigen Trägern des wahren Schriftbegriffes, über deren Bedeutung und Verhältniß er sich also ausdrückt: „Werden die von Gott der Menschheit verheißenen Güter, Schätze und Herrlichkeiten derselben vermöge des Bundes zu Theil, wenn sie die vorausbestimmten Bundesbedingungen und Satzungen eingeht

und erfüllt, so sind sie uns Menschen durch Testament, das Alte und Neue, ohne unser Verdienst und vorausgehende Leistung von Gott angeboten, vermacht, werden uns aus Gnade mitgetheilt, geschenkt, unter der Bedingung des (lebendigen, in Liebe thätigen) Glaubens oder der dankbaren Anerkennung und Annahme dieser Güter und Schätze mit dem festen Willen und der Versicherung, sie recht und nach dem Willen des Gebers, Erblassers ganz und gar zu gebrauchen." — Ueber den Endzweck der in der heiligen Schrift gegebenen Offenbarung als Selbstenthüllung Gottes spricht er sich so aus: „der Endzweck dieser Offenbarung ist die Gründung eines das ganze All, Universum, umfassenden Reiches Gottes, und weil Gott wesenhaft die Liebe ist (1. Joh. 4, 8. 9. Joh. 3, 16.), eines allumfassenden Reiches der Liebe, ... weshalb die Idee des Reiches Gottes (nach Hirscher Moral 1. Thl. Vorrede), die höchste, allbegreifende für die Gesammtheit der objectiven göttlichen Offenbarungen, und der allgemeine Inhalt der Bücher der heiligen Schrift die Idee vom Reiche Gottes ist, welche jedoch von ihrem Unfange bis zu ihrer Vollendung in allmäliger, stufenweiser Entwicklung begriffen ist, anfänglich noch als Plan und Rathschluß Gottes in Ihm selber ruht, Eph. 1, 4. 3, 8—11. 1. Pet. 1, 20. Matth. 25, 34. 1. Mos. 1, 26; dann in ihren Grundlagen und äußerstem Umrisse hervortritt, 1. Mos. 26, 27. 4. 26, Kolos. 1, 16. 17; hierauf ihre Bestandtheile und Organisation entfaltet 1. Mos. 17, 4—8. 2. Mos. 19, 3. 6. 2. Kö. 7, 12—16. Jes. 9, 6. 7. Luk. 1, 31—33; und endlich ihre wirkliche Constituirung und ihr Beginn von den Reichsherolden öffentlich proclamirt wird Matth. 3, 2, 3. Marc. 1, 2. 3. Luk. 9, 2. 10, 9. — Sowohl diese Entwicklung der Idee des Reiches Gottes als Zeichnung des großen Organismus, wie er das Ganze der heiligen Schrift durchdringt und zusammenhält, und eben dadurch erst zur ganz eigentlichen Idee des Canons hinleitet, als eines vollendeten Lebensgemäldes des Reiches Gottes, — als auch die gedrängte Anweisung, die der

Verfasser noch beigefügt zur Orientirung auf biblisch-hermeneutischem Gebiete, um die wahren Schätze des göttlichen Wortes vollständig und rein zu gewinnen, — dürfen mit Recht als eine freundliche Gabe zur richtigen Erkenntniß und zum ungefährdeten Gebrauche des biblischen Offenbarungsbuches angesehen und hingenommen werden.

Als den gewiß wichtigsten Theil der heiligen Schrift sieht der Verfasser mit Recht die Worte und Thaten desjenigen an, der das Ziel und Ende sowohl, als auch der Mittelpunct der ganzen heiligen Schrift ist, und findet es deshalb für sehr nothwendig und heilsam, wenn ein genaues Lebensbild desselben nach allen Beziehungen von Wort, That, Zeit und Ort und engem Zusammenhange, in einer „Uebersichtlichen Evangelien-Harmonie" zusammengefaßt, vor das Auge des christlichen Lesers hingestellt wird. Dieser Aufgabe unterzog sich der Verfasser in dem Haupttheile seines Handbüchleins, und indem er die vorhandenen Vorarbeiten (gerade dieser Theil wurde in der christlichen Kirche am fleißigsten bearbeitet, worüber die ältere Literargeschichte das beste Zeugniß gibt), besonders aber Dr. Carl Wieselers chronologische Synopse der vier Evangelien fleißigst benützte, und zur weitere Begründung der befolgten Aneinanderreihung der Begebenheiten geradezu auf letzteres Werk verweiset, liefert er in seiner „Uebersichtlichen Evangelien-Harmonie" ein anschauliches Lebensbild Jesu, in welchem man Ihn reden hört, handeln sieht, Gegenden schaut, wo Er jedesmal sich befindet, seine Zuhörer beobachtet, mit Ihm von Ort zu Ort wandert, dann Jahr, Tag und Stunde weiß, wann in Jesu Leben etwas geschehen ist, und so sich recht eigentlich als einen Begleiter des göttlichen Meisters fühlt. Ueber den Inhalt seiner Leistung erklärt sich der Verfasser dahin, daß er dem Leser in Einem Ueberblicke Folgendes darbiete: 1. den zusammenhängenden evangelischen Text in kurzen Umrissen größtentheils mit den eigenen Worten des Evangeliums, 2. die genaue numerische Bezeichnung der evangelischen Abschnitte, in denen der vorbezeichnete Text ausführlich behandelt wird, mit Angabe der betreffenden Evangelisten; 3. der Angabe des Orts und

4. der Zeit von vorgetragenen Begebenheiten. Da der Verfasser selbst auf Wieseler als seinen Gewährsmann hinweiset, so haben wir weiters nicht mit ihm über die Anordnung gewisser einzelner evangelischer Thatsachen zu rechten, und können nur den Wunsch nicht unterdrücken, er möchte auch die ältere Literatur zu Rathe gezogen haben, die ihn vielleicht doch auch zu einen andern Resultate noch, besonders bezüglich der Reisen zum Osterfeste, hingeleitet haben würde [1]).

An diesen递 Haupttheil seiner Arbeit reiht der Verfasser nebst zwei Zuthaten zu diesen noch einige Beigaben, die in einem Handbüchlein, wie das vorliegende ist, und zur schnelleren Orientirung als steter Begleiter dienen kann, gewiß recht dankbar hingenommen werden. Jene zwei Zuthaten sind: die Parallelen zur Bergrede Jesu und dann eine vergleichende Darstellung der Ansicht älterer und neuerer Chronologen über die Zeit der Geburt, der Taufe und des Todes Jesu. Warum die Parallelen zur Bergrede Matth. 5. 6. 7. erst hier zusammengestellt werden, darüber äußert sich der Verfasser in einer Note. Er theilt die Ansicht mit mehreren Andern, daß jene Rede bei Matthäus aus mehreren Reden, welche Jesus zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten vorgetragen, gesammelt sei. Wir wollen dies nicht ganz in Abrede stellen; allein aus dem Mangel gewisser Theile derselben bei Lukas läßt sich dies allein noch nicht schließen, da Letzterer dieselben auch weggelassen haben kann, Theile, die zu seiner Tendenz nicht passend waren. — Die vergleichende Darstellung der Resultate aus den Forschungen über das Jahr der Geburt, Taufe und des Todes Jesu gewährt eine des Dankes werthe Uebersicht dieses Gegenstandes.

Aller Beachtung werth sind die nun folgenden Beigaben. Die erste enthält ein Verzeichniß der den einzelnen Evangelisten eigenthümlichen Stücke. Niemand wird verkennen, daß diese Angabe

---

[1]) Am Schlusse des einleitenden Vorwortes fügt der Verfasser eine Uebersicht der Literatur in die Evangelien-Harmonie bei, welche noch um viele Namen vermehrt werden könnte, z. B. Barradius, Toinard u. A.

ein integrirender Theil zu jenem Lebensgemälde ist, das früher aus der Evangelien-Harmonie zusammengestellt wurde. Uebrigens hat solch' eine Zusammenstellung noch ihre Brauchbarkeit für kritische Untersuchungen über einzelnen Evangelien ihre Charakteristik und Tendenz. Die Beigaben 2—4. liefern eine alphabetisch-geordnete Aufzählung oder Angabe der Wunderthaten, Parabeln, Gleichnißreden und auch der Gespräche und Lehrreden Jesu nach den parallelen Berichten der Evangelisten, an deren Zusammenstellung wenigstens der angehende Theolog und sonstige Bibelfreund in diesem Handbüchlein eine Uebersicht besitzt, welche ihm bei exegetischen und dogmatischen Arbeiten und Forschungen sehr von Nutzen sein kann. — Einen besondern Nutzen wird die Beigabe 5., welche ein vollständiges Verzeichniß derjenigen Stellen aus dem alten Testamente enthält, welche von Jesus Christus und den Aposteln im Neuen angeführt und gebraucht werden, gewähren. Das wechselseitige Verhältniß beider Testamente, die innere organische Verbindung beider, das Augustinische: Novum in Veteri latet Vetus in Novo patet, blieben der Gegenstand fortwährender Forschungen für den Theologen, und zur vollen Evidenzstellung dieser Beziehungen werden immer die Erklärungen Christi und der Apostel über das A. T. und der specielle Gebrauch seiner Literatur von eben so großer Wichtigkeit als instructiver Belehrung rücksichtlich der Auffassung derselben sein. Ungern vermissen wir hier auch eine Consignation und Zusammenstellung jener Stellen beider Testamente, aus welchen sattsam einleuchtend wird, daß den Autoren der N. T. Literatur jene Schriften des A. T. nicht unbekannt waren, welche geradezu nicht in die Sammlung der palästinischen Juden eingeschlossen sich fanden. Vergl. R. Stier, Beiträge zur biblischen Theologie. S. 519. Nitzsch, die Apokryphen des A. T. und das sogenannte Christliche im Buche der Weisheit, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und Leben 1851. N. 47. Bleek, über die Stellung der Apokryphen des A. T. im christlichen Canon, im Theolog. Stud. u. Krit. 1853. 2. Hft. — Zu dem kräftigen und lebensfrischen Bilde des Erlösers, wie dieses in der Evangelien-Harmonie gezeichnet ist, und in aller Farbenpracht des Lebens er-

gänzt, bilden die Weissagungen des A. T. von dem Messias und seinem Reiche eine Grundzeichnung, welche sich wie schönes Morgenroth zum lichthellen Tage verhält. In der Beilage 6. gewährt der Verfasser durch passende Zusammenstellung der Weissagungen des A. T. als der σκια των μελλοντων auf den Messias und sein Reich einen Blick in dies wundervolle Morgenroth, aus welchem das Auge gestärkt und gekräftigt zurückkehrt zur Bewunderung des schönen Lebensgemäldes im N. T. Aus der Betrachtung des Urzustandes und des Falles der Menschen ins Verderbniß erhebt sich der Verfasser zur Zeichnung des prophetischen Messiasbildes, wie es in allmäliger Entwicklung und steigender Klarheit schon im A. T. die Grenzen der bloßen σκια bei weiten überschreitet, und wie daraus der Glaube Kraft und Stärke gewinnt. Indem am Schlusse dieses Handbüchlein noch einen Plan angefügt enthält, wie in einem Jahresverlaufe eine zweckmäßige Durchlesung der heiligen Schrift ermöglicht werden kann, bietet es sich selbst bei solchem nützlichen und vielseitig brauchbaren Inhalte als eine empfehlenswerthe Gabe für jüngere Theologen und warme Freunde der Bibel dar. Dr. und Prof. Scheiner.

8.

De imitatione Christi Libri quatuor. Ad optima exemplaria, collata cum vestustissimo codice quem nuncupant de Advocatis, accurate editi. Accedunt Preces Missae adjuncto precationum delectu in usum confitentium et communicantium. Curavit Joannes Hrabieta, presbyter eccles. examinator synodalis, Professor et Director Progymnasii cathol. Dresdensis. Edit. tertia. Lips. 1852. Kesselring.

Bei der Anzeige dieser Ausgabe des eben so weltbekannten als vielgepriesenen Büchleins von der Nachfolge Christi nur noch ein Wort zu dem Lobe hinzusetzen zu wollen, das bereits über den Werth desselben ausgegossen ist, und den es als lebengestaltend und umstaltend in der Wirklichkeit erwiesen hat, halten wir für überflüssig. Religiöse Lebenswärme weht eben so erquickend dem nach Gemeinschaft mit Gott Strebenden entgegen, als es die ganze Tiefe

eines myſtiſchen Lebens eröffnet, aber auch auf metaphyſiſche Vorausſetzungen zurückführt, welche für den Forſcher und Kenner der mittelalterlichen Myſtik von großer Bedeutung ſind, und einen ſicheren Blick in die philoſophiſche Baſis der älteren chriſtlichen Weisheit gewährt, über die eine tiefere Orientirung wahrhaft Noth thut, und den Theologen einmal die Augen aufgehen ſollten. Ueber die Vorzüge dieſer Ausgabe, von welcher hier bereits die dritte Auflage vorliegt, verbreitet ſich theils die Vorrede zur erſten und zweiten Auflage, theils gibt ſie dieſelben ſelbſt kund in ihrer äußeren Erſcheinung. Anlangend zuerſt die Vorrede, gibt dieſe die nöthigen Aufſchlüſſe über den Satz auf dem Titelblatte „ad optima exemplaria, collata cum vetustissimo codice, quem nuncupant de Advocatis," mit welchem dieſe Ausgabe empfehlend in die Welt eingeführt wird. Ueber die optima exemplaria ſpricht ſich die Vorrede dahin aus: „Pro fundamento subjecta est editio vere regia, regiis sumtibus sine nomine auctoris primum emissa Parisiis 1640, fügt aber bei: In textu recognoscendo duas e genere critico adhibui editiones, quarum altera studio G e n c i i prodiit Parisiis 1826; altera επτάγλοττος cum notis curante J. B. Weigl lucem aspexit Solisbaci 1837. — Was nun aber den ſehr alten Coder de Advocatis betrifft, mit welchem conferirt wurde, ſo wird zum Verſtändniß darüber Folgendes beigebracht. In dem Streite über den wahren Verfaſſer der Nachfolge Chriſti hat in neueſter Zeit Ritter von G r e g o r y, deſſen franzöſiſch geſchriebenes Originalwerk über dieſen Gegenſtand Canonicus W e i g l mit Zuſätzen ins Deutſche überſetzte, die Autorſchaft mit vielen Scharfſinne dem Benedictinermönche Johann G e r ſ e n zu vindiciren geſucht, und er wurde darin ſehr beſtärkt durch einen Coder, der ihm 1830 in Paris zu Handen kam, und aus deſſen Randnoten er erkannte, daß derſelbe der Edlen Familie de Advocatis gehörte, die ſchon 1349 in den Beſitz desſelben gekommen war, alſo vor Gerſon und Thomas von Kempis. Dieſer von Gregory 1833 in Paris herausgegebene Coder wurde nun auch bei gegenwärtiger Ausgabe benützt. — Die vorliegende Ausgabe ſelbſt zeichnet ſich auch wirklich auf eine eminente Weiſe aus, und der goldene Kern wird uns hier in der That in einem edlen und würdigen Gefäße dargereicht. Die Ausgabe iſt doppelgeſtaltig, nemlich als Prachteremplar und als wohlfeilere Ausgabe. Erſtere läßt gar nichts zu wünſchen übrig, ſowohl in Format als ſplendider äußerer Ausſtattung, und Letztere empfiehlt ſich jedem Freunde ſchöner Formen und guten Geſchmackes. Eine wahre Zierde der Erſteren ſind die beigegebenen Kunſtblätter bildlicher Darſtellungen. Utere, ſagen wir mit dem Herausgeber, aureolo hoc libello lector, tolle crucem tuam et sequere Jesum et ibis in vitam aeternam.

Dr. und Prof. S ch e i n e r.

Digitized by Google